تنقیح التشریح
اردو شرح
التوضیح والتلویح
تالیف
ابو یحیٰ حضرۃ مولانا فضل اللہ صاحب شامزئی
استاذِ حدیث
جامعۃ العلوم الاسلامیۃ الفریدیۃ
ای سیون ○ اسلام آباد ○ پاکستان

تنقیح التشریح

اردو شرح

التوضیح والتلویح

تالیف

ابو یحیی حضرۃ مولانا فضل اللہ صاحب شامزئی

استاذ حدیث

جامعۃ العلوم الاسلامیۃ الفریدیۃ

ای سیون ○ اسلام آباد ○ پاکستان

051-2653178

نام کتاب.................... تنقیح التشریح فی حل التوضیح والتلویح

مؤلف.................... حضرت مولانا فضل اللہ شامزئی صاحب

طباعت چہارم .... محرم الحرام ۱۴۳۲ھ بمطابق نومبر 2010

تعداد.................... (۱۱۰۰) گیارہ سو

ناشر.................... مکتبہ فریدیہ، ای سیون اسلام آباد

کمپوزنگ.................... رانا محمد آصف لطیف، جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

قیمت....................

ملنے کے پتے

☆......مکتبہ فریدیہ، ای سیون اسلام آباد فون 051-2653178

☆......مکتبہ قمر المعارف، موبائل: 0333-5561275 0300-9827680

☆......مکتبہ جواہریہ ، مینگورہ ، سیدو شریف فون 0346-9451506

☆......مکتبہ شہید اسلام، جی سکس اسلام آباد

☆......کتب خانہ رشیدیہ، مدینہ مارکیٹ، راجہ بازار، راولپنڈی

☆......ادارۃ الانور ، بالمقابل علامہ بنوری ٹاؤن کراچی فون 0333-2349656

☆......اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن، کراچی نمبر ۵

فہرست مضامین

د۔ شیر علی شاہ المدنی
(الدکتوراہ) برتبۃ الشرف الاولی
من الجامعۃ الإسلامیۃ بالمدینۃ المنورۃ
واستاذ الحدیث والتفسیر بجامعۃ دار العلوم الحقانیۃ

Dr. Sher Ali Shah Almadani
P.H.D. (Gold Medalist) Madina University
Prof. of Hadith & Tafseer in
Jamia Darul Uloom Al-Haqqania

Date: ....

التاریخ ....

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، أما بعد، فقد طالعت الصفحات الابتدائیۃ لکتاب

"تنقیح التشریح"

لأخینا الفاضل الشیخ فضل اللہ شامزی المحترم حفظہ اللہ تعالی استاذ الحدیث بجامعۃ العلوم الإسلامیۃ الفریدیۃ - إسلام آباد
فوجدتہ کتابا قیما نافعا بذل فیہ المؤلف جہودہ المشکورۃ فی تشریح العبارات المغلقۃ لکتابی التوضیح والتلویح
الذین هما من أهم الکتب المؤلفۃ فی علم أصول الفقہ، وقد نال هذان الکتابان شرف القبول بین العلماء الفحول،
وقد أُلّفت فی شروحهما وحواشیهما وتعلیقاتهما أکثر من أربعین کتابا باللغۃ العربیۃ،
وأخونا الشیخ فضل اللہ المحترم درّس هذین الکتابین مدۃ طویلۃ فی رحاب الجامعۃ الفریدیۃ أقامها اللہ وأدامها
وحفظ القائمین علی شئونها بمین حمایتہ ونصرتہ، فأحس ضرورۃ التوضیح والتشریح لاخوانہ الطلبۃ فی ضوء خبرتہ الکاملۃ
واستمدادہ من المصادر الموثوقۃ لفن أصول الفقہ فجزاہ اللہ تعالی أحسن ما یجازی عبادہ المحسنین وجعل
کتابہ القیم "تنقیح التشریح" مقبولاً بین العلماء وطلبۃ العلوم الإسلامیۃ وأثقل بہ میزانہ یوم لا ینفع مال
ولا بنون إلا من أتی اللہ بقلب سلیم ورزقہ مزید التوفیق والإخلاص فی سبیل خدمۃ الإسلام والمسلمین وتألیف الکتب النافعۃ،
إنہ ولی التوفیق وهو المستعان وعلیہ التکلان، وصلی اللہ تعالی علی أشرف رسلہ وخاتم أنبیاءہ وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین،

شیر علی
خادم الطلباء بجامعۃ دار العلوم الحقانیۃ اکوڑہ خٹک
۵/۴/۱۴۲۷ھ

Jamia Darul Uloom Al-Haqqania Akora Khatak Distt. Nowshera Peshawar Pakistan
جامعۃ دار العلوم الحقانیۃ۔ اکوڑہ خٹک۔ محافظۃ نوشہرہ۔ بشاور۔ باکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمدُ للّٰہِ نحمدُہ ونُصلّی وَنُسَلِّمُ عَلی النَّبیِّ الاُمّیِّ صَلوٰۃً تُحلُّ بھا العُقَدُ وتُفَکُّ بھا الکُرَبُ وعلٰی آلہٖ واصحابہٖ وَبارَکَ وَسَلَّمَ تسلیماً کثیراً کثیراً

توضیح تلویح علم اصول فقہ کی ایک اہم اور مشکل ترین کتاب ہے۔اور وفاق المدارس کے نصاب میں شامل ہونے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

اور یہ کتاب درحقیقت تین کتابوں پر مشتمل ہے۔

(۱)...... تنقیح الاصول (۲)...... توضیح اور یہ دونوں کتابیں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ کی لکھی ہوئی ہیں۔

(۳)...... تلویح جو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔متن کی مشکلات عجیب انداز سے حل کرنے کی بناء پر مہتم بالشان شرح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ حنفی المسلک ہیں۔اور علامہ تفتازانی رحمہ اللہ غالباً شافعی المسلک ہیں۔اس وجہ سے شرح متن کی بنسبت زیادہ مشکل ہے۔یہی وجہ ہے کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف پر جابجا اعتراضات کر کے انکے جوابات کی زحمت نہیں فرماتے۔جسکی وجہ سے طلباء کرام کے لئے کتاب کا سمجھنا ایک معمہ بن جاتا ہے۔

میں نے توضیح تلویح مجاہد کبیر جامع المعقول والمنقول شہید مظلوم حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ یلیق بشانہ سے پڑھی،حضرت والا کا انداز بیان بہت شائستہ اور مفہمانہ ہوا کرتا تھا،خود عبارت کا ایک حصہ پڑھ کر پھر اس کا خلاصہ بیان فرماتے اور پھر کتاب کے اندر ترجمہ فرماتے تھے،حضرت مرحوم اس وقت جامعہ فاروقیہ میں ہوتے تھے،اور میرے اوپر بہت ہی شفقت فرماتے تھے ۱۴۰۸ھ میں انہوں نے جامعہ فاروقیہ سے استعفیٰ دے کر جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن چلے گئے۔اور بندہ جامعہ فاروقیہ کراچی سے مستعفی ہوکر بندہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد منتقل ہوا۔

بندہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ میں کئی سالوں سے توضیح تلویح پڑھا رہا ہے جسکی بناء پر کتاب کی مشکلات کو مدنظر رکھتے ہوئے شرح لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔

اس کتاب پر مولانا منظور نعمانی صاحب نے التعلیق الفصیح کے نام سے کام کیا ہے۔اور ماشاءاللہ خوب کیا ہے لیکن اس میں کافی اغلاق ہے البتہ علامہ تفتازانی کے اعتراضات کے مناسب اور اچھے جوابات دیئے ہیں تو اس سے استفادہ کرتے ہوئے اور کچھ حواشی اور فن کی دوسری کتابوں سے بھی مدد لیتے ہوئے میں نے تنقیح التشریح کے

نام سے کتاب توضیح تلویح کا اردو ترجمہ اور شرح مرتب کی۔

چونکہ اصل نسخہ میں عبارت بہت چھوٹے خط کے ساتھ لکھی ہوئی تھی۔اور اسمیں اغلاط بھی تھیں تو میں نے شرح میں توضیح اور تلویح کی عبارات کی تقطیع کرتے ہوئے اسکا ترجمہ لکھا اور جابجا قوسین کے درمیان مسئلہ کی کچھ وضاحت بھی کی۔اور نصاب کے خاصے زیادہ طویل ہونے کی وجہ سے نیز چونکہ متن میں صدر الشریعہ کا مزاج شرح میں علامہ تفتازانی کے مزاج سے مختلف ہے تو مضمون کو لمبا کرنے سے اسلئے احتراز کیا کہ طالب العلم کے لئے زیادہ الجھاؤ کا سبب نہ بنے۔

پھر بعض دوستوں نے مشورہ دیا کہ عبارت پر اعراب بھی لگا دیئے جائیں تو طلباء کو عبارت صحیح پڑھنے میں راہنمائی ملے گی۔اسلئے اعراب بھی لگا دیئے۔

توضیح چونکہ خود متن تنقیح اور شرح توضیح پر مشتمل ہے اسلئے تنقیح الاصول کی عبارت پر خط کھینچا ہے اور اسکو قوسین میں بھی بند کیا ہے لیکن دونوں ایک کتاب کے قائم مقام ہیں اسلئے ترجمہ میں تنقیح الاصول کی عبارت کا ترجمہ توضیح سے الگ نہیں کیا بلکہ ایک ہی انداز سے دونوں عبارتوں کا ترجمہ کیا البتہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے قوسین میں کچھ اضافات کیئے ہیں۔

یا علامہ تفتازانی کے اعتراضات کے جوابات کو قوسین میں ذکر کیا ہے۔توضیح کی عبارت کو "قال المصنف فی التوضیح کے ساتھ مصدَّر کیا ہے اور تلویح کی عبارت کو قال الشارح فی التلویح کے ساتھ مصدَّر کیا ہے۔

اور بحث خاص تک چونکہ وفاق کے نصاب کے مطابق توضیح اور تلویح دونوں پڑھائی جاتی ہیں اسلئے دونوں کی عبارت اور ترجمہ لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔

اور بحث خاص کے شروع میں ایک ہی مرتبہ قال المصنف فی التوضیح کے عنوان کے بعد تسلسل کے ساتھ توضیح کی عبارت کی تقطیع کرتے ہوئے اسکا ترجمہ اور تشریح لکھی ہے۔

کتاب کی کمپوزنگ میں محمد آصف لطیف نے جو درجہ سابعہ کے طالب العلم ہیں خوب تعاون کیا ہے۔اور مولانا وجیہ اللہ، مولانا محمد امین، مولانا محمد ایوب الرّشیدی، مولانا مجیب الرحمٰن صاحب اور مولانا عبدالرحمٰن چارسدوی نے مسودہ کی تصحیح اور کمپیوٹر کی اغلاط کو دور کرنے نیز اعراب کی تصحیح میں بہت محنت کی ہے۔اللہ تعالیٰ ان کو اپنی شان کے مطابق اسکا اجر جمیل نصیب فرمادیں اور اس کتاب کو میرے اور ان حضرات کے لئے اور ہمارے والدین واساتذہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنادیں۔اور اس کتاب کے ذریعہ طلباء کرام کے لئے کتاب ''توضیح تلویح'' کا سمجھنا آسان فرمادیں۔آمین وما ذالک علی اللّٰہ بعزیز۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم اُصول فقہ کی تعریف اور موضوع

یہ کتاب توضیح تلویح اصول فقہ میں لکھی ہوئی ہے۔ مصنف نے خود اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو کامل طریقہ سے بیان فرمایا ہے لیکن علمی تحقیقات کی بناء پر وہ بات کافی لمبی ہے۔ اور الجھاؤ کا باعث بنی ہوئی ہے۔ اسلئے یہاں اجمال کے ساتھ اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جائیگا۔

سو اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں تعریف اضافی اور تعریف لقبی۔

(۱)...... **تعریف اضافی:** ۔ اس تعریف میں مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جاتی ہے تو اصول الفقہ میں مضاف ''اصول'' ''اصل'' کی جمع ہے اور اصل ما یبتنی علیہ غیرہ کو کہتے ہیں تو اصول فقہ اسکو کہتے ہیں جس پر فقہ کی بناء ہو۔ اور جس پر فقہ مرتب ہو۔

(۲)...... فقہ: ۔ فقہ کی تین تعریفیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے فرمایا۔ **الفقہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا عملا** یعنی فقہ نفس کا ان اعمال کو جاننا ہے جو نفس کے لئے مفید ہیں اور جو نفس کے لئے مضر ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے فقہ کی تعریف نقل کی گئی ہے کہ **الفقہ العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ** اور ادلہ تفصیلہ سے مراد کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اور مصنف صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے یہ تعریف کی ہے۔

کہ **ھو العلم بکل الاحکام الشرعیۃ العملیۃ التی قد ظھر نزول الوحی بھا والتی انعقد الاجماع علیھا من ادلتھا مع ملکۃ الاستنباط الصحیح منھا۔**

یعنی فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے علم کا نام ہے جن پر نزول وحی ظاہر ہوئی ہو اور ان احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جن پر اجماع منعقد ہوا ہو اس طور پر کہ یہ علم انکے ادلہ سے حاصل ہو اور اسکے ساتھ ساتھ ان احکام سے استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل ہو۔

(۲)...... اصول فقہ کی تعریف لقبی یہ ہے: ۔

هو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه علی وجه التحقیق۔

یعنی اصول فقہ ان قواعد کلیہ اور قضایا کلیہ کا علم ہے جسکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف تحقیق کے ساتھ پہنچتا ہو۔

اور علی وجہ التحقیق سے علم جدل اور علم خلاف سے احتراز کیا ہے۔ اسلئے کہ علم جدل اور علم خلاف میں بھی آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔ لیکن وہ پہنچنا علی وجہ الالزام ہوتا ہے۔

موضوع:۔ اس علم کا موضوع ادلۃ اور احکام ہیں۔ لیکن ادلہ اس حیثیت سے کہ ان سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ اور احکام اس حیثیت سے کہ وہ ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

مصنف کے حالات

چونکہ یہ کتاب متن اور شرح پر مشتمل ہے اسلئے مصنفؒ علامہ صدر الشریعہ اور شارح علامہ تفتازانی رحمہم اللہ دونوں کے حالات بیان کرنے ہونگے۔

علامہ صدر الشریعہ کے حالات

صاحب التوضیح کا نام عبیداللہ اور لقب صدر الشریعۃ الاصغر ہے اور انکے والد ماجد کا نام مسعود ہے اور دادا کا نام محمود اور لقب تاج الشریعۃ ہے اور پردادا کا نام احمد اور لقب صدر الشریعۃ الاکبر ہے اور احمد کے باپ کا نام عبید اللہ اور لقب جمال الدین اور کنیت ابو المکارم اور جمال الدین عبید اللہ کے والد کا نام ابراھیم ہے اور آخر میں انکا نسب عبادۃ بن الصامت الانصاری الخزرجی رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے اور عبید اللہ صدر الشریعہ الاصغر کو اپنے جد امجد محبوب بن الولید بن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے محبوبی بھی کہا جاتا ہے نیز انکو صدر الشریعہ الاصغر اسلئے کہتے ہیں کہ انکے پردادا ''احمد'' کو صدر الشریعہ الاکبر کہتے تھے۔ تو انکو صدر الشریعہ الاصغر کہا جاتا ہے۔

پورا سلسلہ نسب یوں ہے۔

صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین ابی المکارم عبید اللہ بن ابراھیم بن احمد بن عبد الملک بن عمیر بن عبد العزیز بن محمد بن جعفر بن خلف بن ہارون بن محمد بن محمد بن محبوب بن الولید بن عبادۃ بن الصامت الانصاری المحبوبی۔

انکے جد امجد عبادۃ بن الصامت الانصاری الخزرجی عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ اور غزوہ بدر نیز جناب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شریک ہوئے تھے رضی عنہ وارضاہ۔

تحصیل علوم:۔ علامہ صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود اپنے وقت کے امام جامع منقول و معقول، عظیم محدث، بے مثل فقیہ نیز علم تفسیر علم مناظرہ نحو ولغت وادب وکلام اور منطق وغیرہ کے متبحر عالم تھے۔

اپنے دادا تاج الشریعہ محمود رحمہ اللہ اور دیگر اکابر سے علوم حاصل کئے تھے انکے خاندان میں نسلا بعد نسلٍ فضل وکمال منتقل ہوتا رہا آپکے جد امجد ''احمد'' صدر الشریعہ الاکبر کہلائے اور انکو صدر الشریعہ اول بھی کہا جاتا ہے اسی مناسبت سے مصنف کو صدر الشریعہ الاصغر اور صدر الشریعہ الثانی کہا جاتا ہے۔

وفور علم اور طرز تدریس

علامہ قطب الدین رازی جو رسالہ شمسیہ کے شارح ہیں جنکی کتاب قطبی وفاق المدارس العربیہ کے درجہ رابعہ کے نصاب میں شامل ہے۔ وہ مصنف علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ کے ہم عصر تھے اور معقولات میں وہ اپنی مثال آپ تھے انہوں نے ایک مرتبہ علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ سے بحث مباحثہ کرنے کا ارادہ کیا لیکن پہلے حالات معلوم کرنے کے لئے اپنے شاگرد خاص اور پروردہ غلام علامہ مبارک شاہ کو علامہ صدر الشریعہ کے درس میں بھیجا اس وقت علامہ صدر الشریعہ ہرات میں تھے۔ اور علامہ قطب الدین رے میں تھے۔ مبارک شاہ جب ہرات پہنچے تو انہوں نے دیکھا کہ علامہ صدر الشریعہ شیخ ابو علی سینا کی کتاب ''اشارات'' اس انداز میں پڑھا رہے ہیں کہ نہ مصنف شیخ ابو علی سینا کی پیروی کرتے ہیں۔ اور نہ شارح محقق طوسی کی پیروی کرتے ہیں مبارک شاہ نے جب درس کی یہ کیفیت دیکھی تو اپنے استاذ قطب الدین کو لکھا کہ یہ شخص یعنی علامہ صدر الشریعہ تو آگ کا شعلہ ہیں۔ آپ اسکے مقابلہ کے لئے ہرگز نہ آیئے ورنہ شرمندگی ہوگی۔ چنانچہ مبارک شاہ کا خط پڑھکر علامہ قطب الدین رازی نے اپنا ارادہ ترک کر دیا۔

مصنف علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے ۷۴۷ھ میں وفات پائی آپکے اور آپکے والدین کے مزارات شارع آبار بخارا میں ہیں لیکن آپکے دادا تاج الشریعہ اور نانا برہان الدین کے مزارات کرمان میں ہیں۔

تصانیف وتالیفات:۔ آپکی مشہور تصانیف میں سے مختصر الوقایہ کی شرح ہے اور یہ مختصر الوقایہ انکے دادا تاج الشریعہ کی تصنیف ہے پھر انہوں نے وقایہ کے متن کا اختصار بھی کیا جسکو نقایہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ شرح الوقایہ وفاق کے نصاب میں داخل ہے۔

یہ زیر نظر کتاب جسکا متن تنقیح الاصول اور شرح توضیح دونوں مصنف رحمہ اللہ کی تصانیف ہیں تنقیح اور توضیح دونوں میں علامہ صدر الشریعہ الاصغر نے اصول فخر الاسلام علی البزدوی کی تنقیح کی ہے اسلئے اسکو تنقیح الاصول کہتے ہیں نیز امام رازی کے محصول اور علامہ ابن حاجب کی مختصر الاصول کے چند مباحث بھی عجیب تحقیقات کے ساتھ پورے ضبط اور ایجاز کے ساتھ ذکر کئے ہیں۔

اسی طرح المقدمات الاربعہ، تعدیل العلوم، شرح فصول الخمسین، کتاب الشروط اور کتاب المحاضرہ وغیرہ بھی آپکی تصانیف ہیں مشکلات علوم اور مسائل کے حل میں آپ بڑے ماہر تھے۔ اسلئے آپکی تصانیف سے علماء اور طلباء کو بہت نفع حاصل ہوا۔ رحمہ اللہ رحمۃ تلیق بشانہ آمین

شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے حالات

نام ونسب:۔ علامہ تفتازانی کا نام مسعوداور لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

ملا علی قاری نے علامہ تفتازانی کا نام عمر اور والد کا نام مسعود مانا ہے۔اب پورا سلسلہ نسب یوں ہوا۔سعد الدین مسعود بن قاضی فخر الدین عمر بن برہان الدین عبداللہ تفتازانی۔

آپ ماہ صفر۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات:۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ علامہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی کوئی نہ تھا لیکن جدو جہد کوشش اور مطالعہ میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص ان سے کہہ رہے ہیں کہ سعد الدین چلو تفریح کر آئیں کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا۔انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ پاتا۔تفریح کرونگا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس نے کہا کہ حضور ﷺ یاد فرمارہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت ہیں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ آپ ﷺ اپنے اصحاب کی ایک جماعت میں تشریف فرما ہیں۔مجھے دیکھ کر آپ ﷺ نے تبسم آمیز لہجے میں فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے کہا کہ حضور مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں۔اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے فرمایا "افتح فمک" میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔

بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جنکے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنیٰ ہیں لیکن استاد علامہ عضد الدین سمجھ گئے اور فرمایا "یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضیٰ" آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم:۔ آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ علامہ عضد الدین ،علامہ قطب الدین رازی

وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا۔

درس وتدریس:۔ تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً آپ مسند درس پر رونق آفروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف وتالیف:۔ تصنیف وتالیف کا ذوق ابتداء سے پیدا ہو چکا تھا۔اسلئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ علم صرف،علم نحو،علم منطق،علم فقہ،علم اصول فقہ نیز تفسیر حدیث عقائد اور علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپکی تصانیف موجود ہیں۔

چنانچہ جب آپکی عمر صرف سولہ برس تھی تو آپ نے شعبان ۷۳۸ھ میں شرح تصریف زنجانی تصنیف کی اسکے بعد ماہ صفر ۷۴۸ھ میں مطول شہر ہرات میں اور ۷۵۶ھ میں مختصر المعانی اور ۷۵۸ء میں بلاد ترکستان میں تلویح شرح توضیح تصنیف کی اور شعبان ۷۶۸ء میں شرح عقائد نسفی تصنیف کی۔اسکے علاوہ بھی علامہ تفتازانی کی بہت ساری تصانیف ہیں آپکی تصانیف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ داخل درس ہیں چنانچہ تہذیب المنطق والکلام جو شرح تہذیب کے نام سے ہے درجہ ثالثہ میں پھر درجہ خامسہ میں مختصر المعانی پھر درجہ سادسہ میں تلویح جو توضیح کی شرح ہے اور اسی طرح شرح عقائد نسفی بھی وفاق کے نصاب میں داخل ہیں۔

علامہ تفتازانیؒ شاہ تیمور لنگ کی بارگاہ کے مقربین میں سے تھے شاہ تیمور آپکا بہت معتقد تھا جب آپ نے شرح تلخیص مطوّل کے نام سے لکھی تو شاہ تیمور نے ایک عرصہ تک اسکے ساتھ قلعہ ہرات کے دروازہ کو زینت بخشی۔

میر سید شریف آپکے ہم عصر تھے اور علوم وفنون میں آپکی برابری کے مدعی تھے وہ بھی شاہ تیمور کے دربار میں آتے جاتے تھے اور علامہ تفتازانیؒ سے بحث مباحثہ اور مکالمہ ومناظرہ کرتے تھے۔ایک مرتبہ میر سید شریف نے شاہ تیمور کی مجلس میں علامہ تفتازانیؒ کی اس عبارت پر اعتراض کیا جو شرح کشاف میں استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع کے جواز سے متعلق تھی جس پر محفل تیمور میں مناظرہ کی شکل پیدا ہوگئی۔چنانچہ علامہ تفتازانی اور سید شریف نے نعمان معتزلی کو حکم (فیصلہ کرنے والا) تسلیم کیا دونوں نے اپنے مدعیٰ پر شواہد ودلائل پیش کئے لیکن میر سید شریف علامہ تفتازانیؒ کی بنسبت فصیح اللسان تھے اور تفتازانیؒ کی زبان میں قدرے لکنت تھی نیز نعمان معتزلی علامہ تفتازانی سے کسی بات پر نالاں تھے اسلئے اس نے فیصلہ میر سید شریف کے حق میں سنا دیا جسکی وجہ سے علامہ تفتازانیؒ کا مرتبہ تیمور کے دربار میں کم ہوگیا۔اور میر سید شریف کا مرتبہ بڑھ گیا اس احساس اور غم کی وجہ سے علامہ تفتازانیؒ بیمار ہوگئے اور بہت

علاج کرنے کے باوجود جانبر نہ ہوئے اور بالآخر ۲۲ محرم ۷۹۲ھ پیر کے دن سمرقند میں جاں بحق ہو گئے اور وہیں پر دفن ہوئے رحمہ اللہ تعالیٰ۔

میر سید شریف نے علامہ تفتازانیؒ کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا۔

عقل را پرسیدم از تاریخ رحلتش　　　گفت تاریخش یکے کم طیب اللہ ثراہ

میں نے عقل سے پوچھا کہ علامہ تفتازانی کی تاریخ وفات کیا ہے

کہا کہ انکی وفات کی تاریخ ایک کم "طیب اللہ ثراہ ہے"۔

یعنی حروف ابجد کے حساب سے انکی تاریخ وفات ایک عدد کم یہ لفظ ہے۔ اور یہ ایک نیک فالی ہے کہ گویا اللہ پاک نے علامہ تفتازانیؒ کی مغفرت فرمائی ہوگی۔

اَلحَمدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَحْکَمَ بِکتابِہٖ اُصولَ الشَّرِیْعَۃِ الْغَرَّاءَ وَرَفَعَ بخطابِہٖ فُروعَ الْحَنِیْفِیَّۃِ السَّمْحَۃِ الْبَیْضَاءِ حَتّٰی اَضْحَتْ کَلمتُہ الْبَاقِیَۃُ رَاسِخَۃَ الأَسَاسِ شَامِخَۃَ الْبِناءِ کَشَجَرَۃٍ طَیِّبَۃٍ أَصْلُھَا ثَابِتٌ و فرعُھا فِی السَّمآءِ أَوْقَدَ مِن مِشْکوٰۃِ السُّنَّۃِ لاِقْتِباسِ أنوارِھا سراجاً وَّھَّاجاً واَوضحَ لِإِجْمَاعِ الأرآءِ عَلٰی إقتفاءِ آثارِھا قیاساً و منھاجاً حتّٰی صَادَفَتْ بِحارُ الْعِلْمِ والھُدٰی تَتَلاطَمُ اَمْواجاً و رَأَیْتَ النَّاسَ یَدخُلونَ فِی دِینِ اللّٰہِ أَفْوَاجاً۔

ترجمہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنی کتاب کی وجہ سے روشن دین کے عقائد کو مضبوط کیا اور اپنے خطاب کے ساتھ آسان اور ستھرے دین حق کی فروع کو اونچا کیا۔ یہاں تک کہ اسکا کلمہ توحید جو باقی رہنے والا ہے۔ مضبوط بنیادوں اور اونچی عمارت والا ہو گیا، اس پاکیزہ درخت کی مانند جسکی جڑ مضبوط ہو اور اسکی شاخ آسمانوں مین ہو۔ سنت کے طاق سے اسکے انوارات کو حاصل کرنے کے لئے چمکتے دمکتے چراغ کو روشن کیا اور آراء کو پختہ کرنے کے لئے سنت کے آثار کی اتباع میں قیاس اور طریقے کو واضح کیا، یہاں تک کہ آپ نے دیکھا کہ علم اور ھدایت کے دریاؤں کی امواج کے تھپیڑے ایک دوسرے کو مار رہے ہیں۔ اور آپ نے دیکھا کہ لوگ اللہ پاک کے دین میں جوق در جوق داخل ہو رہے ہیں۔

تشریح:- حمد اور صلوٰۃ کے معانی اور یہ کہ کتاب کو بسم اللہ اور الحمد للہ کے ساتھ کیوں شروع کیا؟ یہ ابحاث متن ''توضیح'' کے خطبہ کی شرح میں تلویح کے اندر مذکور ہیں اسلئے تکرار سے بچنے کے لئے ان ابحاث کو وہاں پر ذکر کریں گے۔

یہاں پر چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

(۱) درس نظامی کی کتابوں کے مصنفین اور شارحین عام طور پر اپنی کتابوں کے خطبوں میں تین یا چار اشیاء کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) حمد و صلوٰۃ (۲) جس فن میں کتاب لکھنی ہو اسکی فضیلت اور اسکی طرف احتیاج۔ (۳) اگر وہ کتاب شرح ہو تو پھر جس کتاب کی شرح لکھی جاتی ہو اس فن میں اس کتاب کا مقام اور شرافت۔ (۴) کتاب یا شرح لکھنے کی

وجوہات۔تو مذکورہ بالاعبارت میں شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے شئی اول میں سے حمد کا ذکر کیا ہے۔

(۲)...... مصنفین کا طریقہ ہے کہ اپنی کتابوں کو فصاحت اور بلاغت کا اعلیٰ شاہکار بناتے ہوئے خطبہ کے اندر براعت استھلال کرتے ہیں یعنی ایسے الفاظ لاتے ہیں جو مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔تو شارح کے قول " احکم بکتابہٖ" کے ساتھ کتاب اللہ کی طرف اشارہ ہے اور"اصول الشریعۃ الغرآء" کے ظاہر الفاظ سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ یہ کتاب اصول فقہ میں لکھی جارہی ہے۔اسلئے کہ اصول الشرع بعینہٖ اصول فقہ ہیں سوائے قیاس کے۔

اعتراض:۔ یہاں پر اصول الشریعہ سے مراد عقائد دینیہ ہیں اور عقائد دینیہ جن سے علم کلام میں بحث کی جاتی ہے دلائل عقلیہ پر موقوف ہیں اور کتاب اللہ کا کتاب اللہ ہونا بھی ایک عقیدہ ہے تو یہ بھی دلیل عقلی پر موقوف ہوگا جبکہ شارح کے کلام سے معلوم ہورہا ہے کہ عقائد دینیہ کتاب اللہ پر موقوف ہیں اور یہ دور ہے۔

جواب:۔ احکام کا معنی ہے کسی شئی کو پختہ کرنا،مضبوط کرنا اور"پختہ کرنا" اور" ثابت کرنا" یہ الگ چیزیں ہیں لہٰذا اشکال اس وقت ہوتا جبکہ شارح یہ کہتا"اثبت بکتابہ اصول الشریعۃ الخ" ۔تو مطلب یہ ہوا کہ عقائد دینیہ کے اصول کا اثبات عقل کے ساتھ ہے اور جہاں تک ان اصول کی پختگی کا تعلق ہے تو وہ کتاب اللہ کے ساتھ ہے،لہٰذا جہات کے مختلف ہونے کی بنا پر دور لازم نہ آیا۔

اور"شریعۃ" عام ہے،فقہ اصطلاحی اور اسکے علاوہ علم کلام اور علم تصوف وغیرہ کو،اسلئے کہ شریعۃ کہا جاتا ہے"ما شرع اللہ لعبادہٖ" کو۔تو یہ اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اسکے ذریعے آدمی ماء حیاۃ کی حقیقت کو پہنچتا ہے۔کیونکہ حیاۃ حقیقی شریعت کے اصول پر عمل کرنے میں ہے،تو اسکو شریعت کہا جاتا ہے۔اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس پر جزاء اور سزا ملتی ہے تو اس کو دین کہا جاتا ہے اسلئے کہ دین یا تو"دان یدین" سے مشتق ہے یا "دانۃ" بمعنیٰ اطاعۃ سے مشتق ہے اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ شارع اسکو املاء کرواتا ہے اور اسکو صحف اور کتابوں میں لکھا جاتا ہے تو پھر یہ ملت کہلاتا ہے،اس بناء پر شریعۃ فقہ،کلام اور تصوف کو شامل ہے۔اور"الغراء" اغر کی تانیث ہے،اور اغر اصل میں اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جسکے ماتھے پر سفید نشان ہو پھر یہ ہر واضح اور معروف کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔

"وَ رفعَ بخطابِہ فروعَ الْحنِیفِیَّۃِ الْبَیْضَآءِ"

ترجمہ:۔ اور اس نے اپنے خطاب کے ساتھ دین حق جو کہ آسان اور روشن ہے کی فروع کو بلند کیا۔

تشریح:۔ خطاب لغت میں توجیہ الکلام نحو الغیر للافھام کو کہا جاتا ہے لیکن یہاں اسکا اطلاق ہوا

ہے ما بہ التخاطب پر اور الحنیفیۃ حنف سے ماخوذ ہے اور حنف اس کجی کو کہتے ہیں جو آدمی کے پاؤں میں ہو "ھو اعوجاج فی الرجل" پھر اسکو خاص کیا ہے باطل سے حق کی طرف مائل ہونے کے لئے، اسلئے حضرت ابراھیم علیہ السلام کی شان میں اللہ پاک نے فرمایا: "و لکن کان حنیفاً مسلماً"۔

پھر اس جملہ میں اشارہ ہے کہ علم اصول فقہ میں احکام جو کہ فروع ہیں ان کو اصول جن میں سے مھتم بالشان کتاب اللہ ہے اور وہ اللہ پاک کے خطابات کا مجموعہ ہے کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے۔

حَتّٰی اَضْحَتْ کلمتُه الباقیةَ راسخةَ الاَسَاسِ الخ

ترجمه :- یہاں تک کہ اللہ کا باقی رہنے والا کلمہ جو کہ دین اور شریعت ہے اور وہ فقہ کو بھی شامل ہے مضبوط بنیاد اور اونچی عمارت والا ہو گیا۔

اس جملہ میں شریعت اسلامیہ کی تشبیہ ایک اونچی اور مضبوط عمارت کے ساتھ دی گئی ہے۔ اور عمارت کے اونچا ہونے کے ساتھ بنیادوں کا مضبوط ہونا لازم ہے۔ اور ان لوازم کو شریعت کے لئے ثابت کیا گیا ہے تو یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔

کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصلُها ثابتٌ و فرعُها فِی السَّماءِ.

یہ بالکل اس پاکیزہ درخت کی مانند ہو گیا جسکی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور اسکی شاخیں اپنی رفعتوں کی بنا پر آسمانوں کی طرف بلند ہوں۔

اَوْقَدَ مِن مشکوٰةِ السُّنَّةِ لاقتباسِ انوارِها سراجاً و هّاجاً.

ترجمه :- شریعت کے انوارات کو حاصل کرنے کے لئے سنت کے طاق سے چمکتے دمکتے چراغ کو جلایا۔

تشریح :- اس عبارت میں اصول فقہ کے دوسرے اصل سنت کی طرف اشارہ ہے۔ مشکوٰۃ سے مراد یا تو حضور ﷺ کا منہ مبارک ہے۔ اور سنت سے مراد آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں اور ایقاد کی نسبت اللہ عز وجل کی طرف کی، اسلئے کہ آپ ﷺ کے بیانات اللہ عز وجل کے بیانات کی مانند ہیں چنانچہ اللہ پاک نے آپ ﷺ کے متعلق فرمایا "و ما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحی" اور ہو سکتا ہے کہ مشکوٰۃ سے مراد آپ ﷺ کا سینہ مبارک یا آپکا قلب مبارک ہو بہر حال سراج آپ ﷺ کے الفاظ ہیں اور انوار وہ منطوقات ہیں جنکے بیان کرنے کے لئے آپ ﷺ نے الفاظ بولے ہیں۔

أوضحَ لإجماعِ الآرآءِ علی إقتفآءِ آثارِها قیاساً و مِنهَاجاً.

ترجمہ :- اورواضح کیا آراء کوجمع کرنے کے لئے سنت کے اثار کی اتباع میں قیاس اورطریقے کو۔

تشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اجماع اور قیاس کی طرف اشارہ کیا۔ پھر اجماع اور قیاس دونوں کوایک ہی عبارت میں جمع کیا، اسلئے کہ اجماع اور قیاس دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے رای المجتھد ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اجماع کوفوقیت حاصل ہے اور کیوں کہ اس میں ایک زمانے کے مجتھدین ایک حکم پر متفق ہو جاتے ہیں، تو اسکو عبارت النص کی تصریح کے ساتھ قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ جبکہ قیاس میں یہ بات نہیں ہوتی یہاں تک کہ اجماعی مسائل میں کسی مجتھد کے اجتھاد کا اعتبار بھی نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ باقی عبارت ترجمہ سے واضح ہے۔

والصَّلوٰةُ علیٰ مَنْ اَرْسَلَهُ بِسَاطِعِ الحُجَّةِ مِعواناً و ظَهِیْراً و جعلَه بِوَاضحِ المِحجَّةِ سُلطاناً نَّصیراً مُحَمدَنِ الْمبعوثُ هُدیً لِلأنامِ مُبشراًوَّ نذیراً و داعیاً اِلَی اللّٰهِ بِاذْنِهٖ و سِرَاجاً مُّنِیراً.

ترجمہ :- اورنزول رحمت کاملہ ہواس ذات پرجسکو اللہ پاک نے روشن حجت کے لئے معاون اور مددگار بنا کر بھیجا ہے اور اسکو واضح راستے کے لئے حجت اور معاون بنایا ہے، جو کہ محمد ﷺ ہیں جن کو لوگوں کی ھدایت اور ڈرانے کے لئے بھیجا گیا ہے۔ اوران کو اللہ کے حکم سے اسکی طرف بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا گیا ہے۔

ثُمَّ عَلیٰ مَنْ اِلْتزمَ بِمقتضیٰ إشارَاتِه الدَّلالَةَ علی طریقِ العِرفانِ و اعْتصمَ فِیْهَا بما تواتَرَ مِن نصوصِه الظَّاهِرَةِ البیانِ و اغتَنَمَ فِیْ شَرِیْفِ سَاحَتِهٖ کَرَامةَ الاسْتِصْحَابِ وَالْاستحسانِ مِنَ المهاجرینَ و الأنصارِ و الَّذِیْنَ اتَّبعُوهُمْ بِاِحسانٍ.

ترجمہ :- پھرنزول رحمت کاملہ ہوان نفوس قدسیہ پرجنہوں نے آپ ﷺ کے اشاروں کے تقاضوں پر اپنے اوپر معرفت کے راستے پر دلالت کرنا لازم کیا۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کے ان ظاہر اور واضح نصوص کے ساتھ جو متواتر ہوئی ہیں، اس میں چنگل لگایا۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کے شریف سایہ میں صحابیت اور احسان پر ہونے کی کرامت کی غنیمت حاصل کی مہاجرین اور انصار میں سے اوران لوگوں سے جنہوں نے ان مہاجرین اور انصار کی پیروی کی۔

تشریح :- چونکہ صحابہ کرام دین کی نشر واشاعت میں آپ ﷺ کے معاون اور مددگار تھے اور احکام جزئیہ کو

اصول کلیہ سے آپ ﷺ کے بعد انہوں نے ہی مستنبط کیا تھا اسلئے آپ ﷺ کے لئے دعا کرنے کے بعد ان نفوس قدسیہ کے لئے بھی دعا کی گئی۔" والذین اتبعوھم باحسان" سے مراد تابعین اور تبع تابعین ہیں۔

و بعدُ فاِنَّ علمَ الاصولِ الجامعِ بینَ المعقولِ و المنقولِ النافعِ فی الوُصولِ اِلی مدارکِ المحصولِ أجلُّ ما یَتَنَسَّمُ فی إحکامِ اَحکامِ الشرعِ قَبولِ القُبولِ و أعَزُّما یُتّخَذُ لاعْلاءِ اَعْلامِ الْحقِّ عَقولُ العُقولِ.

ترجمہ :- حمد وصلوٰۃ کے بعد پس بلا شبہ علم اصول فقہ جو کہ معقول اور منقول کو جمع کرنے والا ہے جو نفع دیتا ہے احکام کے ادلہ کی طرف پہنچنے میں وہ عظیم شی ہے جو احکام شرع کی پختگی پر قبولیت کی ہواؤں کو چلاتا ہے اور وہ عزیز تر شی ہے جو حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقلوں کی جائے پناہ بنایا جاتا ہے۔

تشریح :- وبعد:- کے متعلق بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ''واؤ'' ''اما'' کا قائم مقام ہے اسلئے اسکی جزاء میں ''فا'' آئی ہے۔اور بعض کہتے ہیں کہ ''واؤ'' عاطفہ ہے۔لیکن پھر عطف قصے کا قصے پر ہوگا۔عطف جملے کا جملے پر نہیں ہوگا۔اسلئے کہ پہلا جملہ انشاء حمد ہونے کی وجہ سے جملہ انشائیہ ہے اور یہ دوسرا جملہ خبریہ ہے۔اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مناسب نہیں ہے۔

اور جزاء میں ''فاء'' لانے کی وجہ یہ ہے کہ ظرف کو شرط کا قائم مقام کیا گیا ہے۔جیسے قرآن مجید میں اللہ پاک نے فرمایا۔''و اذلم یھتدو ا بہ فسیقولون ھذا إفک قدیم ''۔(جب انکو اس قرآن مجید کے ساتھ ھدایت حاصل نہ ہوئی تو یہ کہنے لگے کہ یہ پرانا جھوٹ ہے۔)

علم اصول فقہ کے معقول اور منقول کے لئے جامع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم میں اصول اربعہ سے بحث ہوتی ہے جن میں سے اول دونوں کتاب اور سنت محض نقلی ہیں اور اجماع اور قیاس دونوں عقلی ہیں۔اسلئے یہ علم معقول اور منقول کے لئے جامع ہوا،

النافع فی الوصول إلی مدارک المحصول ''علم الاصول'' کے لئے صفت ثانیہ ہے۔مدارک، مدرک کی جمع ہے۔ادراک کی جگہ کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر مراد وہ دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں اور علم اصول احکام حاصل کرنے میں نفع اسطرح دیتے ہیں کہ علم اصول میں جن قواعد کلیہ سے بحث ہوتی ہے ان کو

کبری قیاس بنایا جاتا ہے۔اور اسکو صغریٰ سھلۃ الحصول کے ساتھ ملا کر حکم پر واقفیت حاصل کی جاتی ہے۔

مثلاً نماز واجب ہے۔یہ مدعیٰ ہے اسکو ثابت کرنے کیلئے صغریٰ سھلۃ الحصول جو ''لانہ مامور الشارع'' ہے، کے ساتھ کبریٰ ملایا جائے جو کل مامور الشارع واجب ہے، اب حد اوسط جو مامور الشارع کا لفظ ہے اگر حذف کیا جائے تو نتیجہ نکلے گا۔فالصلوٰۃ واجبۃ:

یتنسم ماخوذ ہے'' تنسمت روح الحیاۃ '' سے جسکا معنیٰ ہے میں نے نسیم حیاۃ کو پایا۔اور یہ فعل متعدی ہے، إحکام اوّل باب افعال کا مصدر ہے پختہ کرنے کے معنی میں اور قبول یتنسم کا مفعول ہے۔جو قاف کے فتحہ کے ساتھ ریح الصباء کو کہتے ہیں اور قبول ثانی بضم القاف قبولیت کے معنیٰ میں مصدر ہے اور قبولیت کی تشبیہ ریح الصباء کے ساتھ دیکر پھر مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے جیسے ''لجین الماء'' میں ہوا ہے اور مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

واعز ما یتخذ:- یہ اتخاذ سے ماخوذ ہے۔جو متعدی ہوتا ہے مفعولین کی طرف اور مفعول اوّل ضمیر مستتر ہے۔جو علم الاصول کی طرف راجع ہو کر نائب فاعل ہے اور مفعول ثانی عقول العقول ہے۔اور یہاں پر عقول اول بفتح الاول جائے پناہ کے معنیٰ میں ہے اور عقول ثانی بضم الاول عقل کی جمع ہے جو قوۃ مدرکہ کو کہتے ہیں۔اور اعلام علَم کی جمع ہے جھنڈے کو کہتے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ علم اصول وہ معزز علم ہے جو حق کے جھنڈوں کو بلند کرنے کے لئے عقل کے لئے پناہ بنایا جاتا ہے۔

اور ان دونوں جملوں میں علامہ تفتازانی نے علم اصول فقہ کی فضیلت اور کتاب لکھنے کے لئے علم اصول فقہ کو متعین کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

وَاِنَّ كتابَ التنقِيحِ مع شرحِهِ المسمّٰى بالتوضيحِ للإمَامِ المحقِّقِ و النَّحْرِيْرِ الْمُدقِّقِ عَلَمَ الهِدايةِ وعَالِمِ الدِّرايَةِ مُعَدِّلِ مِيزانِ المعقولِ والمنقولِ ومُنقِّحِ أغْصَانِ الفُروعِ وَالاصولِ صدرِ الشَّرِيْعَةِ والاسلامِ أعلَى اللّٰهُ درجتَه فِىْ دارِالسلامِ كِتَابٌ شَامِلٌ لخلاصةِ كلِ مبسوطٍ وافٍ و نصابٌ كاملٌ مِنْ خزَانَةِ كلِّ منتخبٍ كافٍ وبحرٌ محيطٌ بمُسْتَصْفىٰ كلِّ مديدٍ و بسيطٍ وَ كنزٌ مُغْنٍ عَمَّا سِوَاهُ مِنْ كلِّ وجيزٍ ووسيطٍ فيهِ كفايةٌ لتقويمِ ميزانِ الأُصولِ و تهذيبِ أغْصَانِها و هو نهايةٌ فى تحصيلِ مبانى

الفُروعِ و تعدیلِ أرکانِهَا:.

(ملحوظہ) اس پوری عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے شرح لکھنے کے لئے توضیح کو متعین کرنے کی وجہ بیان کی ہے کہ کتاب توضیح چونکہ ان خصوصیات کی حامل کتاب ہے۔ اسلئے میں نے اسکو اپنی شرح کے لئے متعین کیا۔

ترجمہ:- اور یہ کہ کتاب تنقیح اپنی شرح کے ساتھ جو کہ توضیح کے ساتھ مسمیٰ ہے جو ایسے پیشواء اور مقتداء کی تصنیف ہے جو مسائل کو دلائل کے ساتھ ثابت کرتا ہے۔ اور ایسے ماہر کی تصنیف ہے جو دلیل کو دلیل سے ثابت کرتا ہے۔ جو ہدایت کا پہاڑ یا جھنڈا ہے جو سمجھ بوجھ والا ایک مستقل عالم ہے۔ جو معقول اور منقول کے ترازو کو درست کرنے والا ہے۔ جو فروع اور اصول کی شاخوں کو صاف کرنے والا ہے جو شریعت اور اسلام کا بڑا ہے۔ اللہ پاک جنت میں اس کے درجہ کو بلند فرمائے، ایسی کتاب ہے جو ہر مبسوط کے خلاصہ کے لئے شامل اور پوری ہے۔ اور نصاب کامل ہے منتخب خزانہ میں سے اور پوری کفایت کرنے والی ہے۔ اور ہر طویل اور عریض مسائل کی کتب کے نچوڑ کے لئے بحر محیط ہے۔ اور ایک ایسا خزانہ ہے جو اپنے سواء ہر مختصر اور درمیانے درجے کی کتابوں سے بے پرواہ کرنے والی ہے۔ اسی کتاب میں اصول کے ترازو کو درست رکھنے کے لئے اور اسکی شاخوں کو صاف کرنے کے لئے کفایہ ہے اور یہ کتاب فروع کے مبانی کی تحصیل اور اسکے ارکان کو درست کرنے میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے کتاب توضیح کے صفحات میں جتنے الفاظ ذکر کئے ہیں ان میں سے اکثر الفاظ کتابوں کے نام ہیں۔ مثلاً خلاصہ، مبسوط وافی، نصاب، کامل، خزانہ، منتخب، کافی، بحر، محیط، مستصفیٰ، الخ۔

نَعَمْ قد سَلَکَ مِنهاجًا بدیعاً فی کشفِ اسرارِ التحقیقِ و استولیٰ علی الامدِ الأقصیٰ مِنْ رفْعِ منارِ التَّدقِیْقِ معَ تَسرِیْفِ زِیَاداتٍ مَامَسَّتْهَا ایْدِی الأفکارِ و لطیفِ نُکاتٍ ما فَتَقَ بِها رَتْقَ اذانِهِم اُولُوا الأبصارِ و لِهٰذا طَارَ کالأمْطارِ فی الأقْطارِ و صارَ کالأمثالِ فی الأمصارِ ونَالَ فی الأفاقِ حَظّاً وافِراً مِن الاشتهارِ و لا اشتهارَ الشمسِ فی نصفِ النَّهارِ.

ترجمہ:- ہاں تحقیق کے رازہائے سربستہ کو کھولنے میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک عجیب راستہ

اختیار کیا ہے۔اور تدقیق کے مینار کو بلند کرنے میں مصنف رحمہ اللہ بہت اونچے مقام پر متمکن ہوئے ۔ساتھ ایسے شریف اور عمدہ زیادات کے جن کو فکر کے ہاتھوں نے چھوا تک نہیں ۔اور ایسے لطیف نکات کے جنکے ساتھ ارباب عقل ودانش نے اپنے بند کانوں کو نہیں کھولا ۔اسی وجہ سے بارش کی مانند اطراف عالم میں اسکی خبر پھیل گئی اور شہروں میں ضرب المثل بن گئی اور اطراف میں شہرت کا بہت بڑا حصہ حاصل کیا۔ایسی شہرت جو دوپہر کے وقت سورج کی شہرت جیسی نہیں تھی۔

تشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح لکھنے کے لئے تمہید باندھ رہے ہیں اور ایک سوال کا جواب بھی دے رہے ہیں۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جب کتاب تنقیح اپنی شرح توضیح سمیت ان خصوصیات کی حامل ہے تو پھر ہر ایک اس سے خود استفادہ کرسکتا ہے۔تو آپکی شرح لکھنے کی کیا ضرورت ہے۔

علامہ تفتازانی نے اسکے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ کسی کے لئے اس سے بسہولت استفادہ کرنا ممکن نہیں، اس لئے میں نے اس کی شرح لکھنے کا ارادہ کیا۔

وَلَقد صادَفَتْ مُجتَازِیْ بما وراءَ النَّهرِ لكثيرٍ مِنْ فُضلآءِ الدَّهرِ اَفئدَةً تَهْوِىْ اِلَيه وأكباداً هَائمةً عليه و عُقولاً جَاثِيَةً بينَ يديه وَرَغَبَاتٍ مُستَوفِفَةَ المَطَايَا لَدَيْه مُعْتَصِمِيْنَ فی كشفِ استارِه بِالحواشِیْ والاطْرافِ قَانعينَ فی أبحارِ أسرارِه عن اللآلی بِالأصدافِ لاتَحِلُّ أناملُ الأنظارِ عقدَ مُعضلاتِه ولا يفتحُ بنانُ البيانِ أبْوَابَ مُغلقاتِه فَلَطائفُه بعد تحتَ حَجبِ الألفاظِ مستورةٌ و خرائدُه فی خيامِ ألاستارِ مَقْصورةٌ تَرىٰ حَوَالِيْها هُمَمًا مُستَشْرِفَةَ الأعناقِ و دونَ الوصولِ إليها أعْيُنًا سَاهِرةَ الأحْداقِ.

ترجمہ :- اور تحقیق ماوراء النہر کے علاقہ پر گزرنے کے وقت مجھے زمانے کے بہت سارے فضلاء کے لئے ایسے دل ملے جو اس کتاب کی طرف مائل ہو رہے تھے۔اور ایسے جگر جو اس کتاب کے حل کرنے پر متحیر ہو رہے تھے۔اور ایسی عقل جو اس کتاب کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے تھی۔اور ایسی رغبتیں جو اس کتاب کے سامنے اپنی سواریوں پر رکی ہوئی تھیں، اس کتاب کی چھپی ہوئی باتوں کو کھولنے میں

حواشی اوراطراف پرچنگل لگائے ہوئے تھے۔اسکے رازوں کے دریاؤں میں موتیوں سے سیپیوں پرصبر کرنے والے تھے۔نظر کی انگلیوں نے اسکی مشکلات کی گرہوں کونہیں کھولا اور بیان کے پوروں نے اسکے بند دروازوں کونہیں کھولا،سوا سکے لطائف ابتک الفاظ کے پردوں میں چھپے ہوئے تھےاوراس کتاب کے (خوبصورت لطائف جو)نوجوان لڑکیوں (کے مانند تھے) خیموں کے پردوں میں بند تھے۔آپ اسکےارد گرد ایسی ہمتوں کو دیکھیں گے جواپنی گردنوں کو بلند کئے ہوئے ہیں اوراس تک پہنچنے سے پہلے ایسی آنکھوں کو دیکھیں گے جنکی پتلیاں بے آرام ہیں۔

تشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے تلویح لکھنے کے اسباب اور وجوہات کا تذکرہ کیا ہے کہ کتاب تنقیح اپنی شرح توضیح کے ساتھ اگر چہ بہت مہتم بالشان کتاب تھی۔لیکن اس سے استفادہ مشکل ہورہا تھا۔اسلئے اسکے اسرار اور رموز کھولنے کے لئے شرح لکھنے کی ضرورت تھی۔

فَأمرتُ بلسانِ الإلهَامِ لاكَوَهُمٍ منَ الأوْهامِ أنْ اَخُوْضَ فى لُجَجِ فوائدِه و اَغُوْصَ على غُرَرِ فَرَائدِه و انشر مطويَّاتِ رُموزِه و اَظْهَرَ مَخفياتِ كنوزِه و اَسْهَلَ مَسالكَ شِعَابِه واَذ لّلَ شواردَ صِعابِه بحيثُ يصيرُ المتنُ مشروحاً و يَزِيْدُ الشرحُ بياناً ووضوحاً فطفقتُ اَقتَحِمُ مواردَ السَّهرِ فى ظلمِ الدياجرِ و احتملَ مَكابدَ الفِكرِ فى ظَمَاءِ الهَواجرِ رَاكِباً كلَّ صعبٍ و ذلولٍ لاقتناصِ شواردِ الاُصولِ و نازِفًا عُلالةَ الْجَدِّ فِىْ الوُصولِ إلى مقاصدِ الابوابِ و الفصولِ حتّٰى اسْتَوَلَّيْتُ على الغَايةِ القُصْوىٰ مِن اَسرارِ الْكِتَابِ و امطتُّ عن وُجُوْهِ خَرَائدِهٖ قِناعَ الإرتيابِ ثم جمعتُ هذا الشَرحَ الموسومَ بالتلويحِ إلى كشفِ حقائقِ التنقيحِ مشتملاًعلى تقريرِ قواعدِ الفنِّ و تحريرِ مَعَاقدِه وتفسيرِ مقاصدِ الكتابِ و تكثيرِ فوائدِه مع تنقيحٍ لما اٰثر فيهِ المصنفُ بسطَ الكلامَ و توضيحٍ لِمَا اقتصرَ فيه ضبطَ المُرامِ فى ضمنِ تقريراتٍ تنفتحُ لورودِها اَصدافُ الاذانِ و تحقيقاتٍ تَهْتَزُّ لادراكِها اَعطافُ الاذهانِ و توجيهاتٍ ينشطُ لاستماعِها الكسلانُ وتقسيماتٍ يطربُ عند سماعِها الثكلانُ معولًا فى متونِ الروايةِ على ما اشتُهِرَ مِن الْكُتُبِ الشريفةِ و معرِّجاً فى عيونِ الدرايةِ على ما تقرَّر مِن

النُّکَتِ اللَّطِیفَةِ و سَیَجِدُ الغَائصُ فی بحارِ التحقیقِ الفائضُ علیه انوارَ التوفیقِ ما أودعتُ فِی هٰذا الکتابَ الذی لا یَستَکشِفُ القِناعَ عن حقائقِه الاَّ الماهرُ مِن عُلماءِ الفریقینِ و لا یستأهِلُ للإطلاعِ علی دقائقِه إلاَّ البارعُ فی أصولِ المذهبینِ مع بضاعةٍ فی صناعةِ التَّوجِیهِ و التَّعدیلِ و إحاطةٍ بقوانینِ الاکتسابِ والتحصیلِ واللّٰهُ عَزَّ سلطانُه وَلِیُّ الإعَانةِ والتائیدِ و المَلِی بِإفاضَةِ الاصابةِ والتسدیدِ وهوحسبیُ و نعمَ الوَکیلُ .

ترجمہ: - سو مجھے الھام کی زبانی نہ کہ اوھام میں سے کسی وھم کے ساتھ حکم ہوا کہ میں اس کتاب (توضیح) کے فوائد کے حوض میں داخل ہو جاؤں اور میں اسکے عمدہ یکتا موتیوں پرغوطہ زن ہو جاؤں اور اسکے لپیٹے ہوئے اشارات کوکھول دوں اور اسکے چھپے ہوئے خزانوں کو ظاہر کر دوں اور اسکے چلنے کی گھاٹیوں کو آسان کر دوں۔اور اسکے مشکلات کے بدکنے والی سواریوں کو مطیع بنا دوں اسطرح کہ متن (تنقیح) کی شرح ہو جائے اور شرح (توضیح) بیان اور وضاحت میں بڑھ جائے تو میں گھپ اندھیروں کی تاریکیوں میں بے خوابی کے گھاٹوں میں داخل ہونے لگا اور دوپہر کی پیاس میں فکر کی مشقتوں کو برداشت کرنے لگا۔بدکنے والے اصول کوشکار کرنے کے لئے ہر مطیع اور غیر مطیع سواری پر سوار ہوتے ہوئے فصول اور ابواب کے مقاصد کو پہنچنے کے لئے پوری کوشش کو صرف کرتے ہوئے یہاں تک کہ اس کتاب (تنقیح) کے رازھائے سربستہ کے انتہائی مقام پرغلبہ حاصل کرلیا۔اوراس کی دوشیزاؤں کے منہ سے شک کے پردوں کو ہٹایا۔پھر میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا علامتی نام "التلویح إلی کشف حقائق التنقیح" رکھا۔اس حال میں کہ میری یہ شرح قواعدفن کی تقریر پر مشتمل ہوگی۔اور اسکی مشکلات کی تحریر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر اور اسکے فوائد کو زیادہ کرنے پر مشتمل ہوگی۔ساتھ اسکے کہ جہاں مصنف (صدر الشریعہ) نے کلام کو پھیلایا ہوگا میں اسکا خلاصہ پیش کرونگا اور جہاں مصنف نے مقصود کو ضبط کرنے میں اقتصار سے کام لیا ہوگا میں اسکی توضیح کرونگا۔ایسی تقریروں اور بیانوں کے ضمن میں جنکے اترنے کے لئے کانوں کی سیپیاں کھل جاتی ہیں اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں جنکے سمجھنے کے لئے ذھنوں کے پہلو جھومنے لگ جائیں۔اور ایسی توجیہات کے ضمن میں جنکے سننے کے

لئے ست آدمی نشاط میں آجائے اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں جنکے سننے کے لئے اولاد کو گم کرنے والا مغموم بھی طرب اور سرور میں آجائے اعتماد کرتے ہوئے محکم روایات میں ان کتابوں پر جو مشہور ہو چکی ہیں اور خالص عقلی باتوں میں ان نکات لطیفہ پر اقامت اور ٹھہراؤ اختیار کرتے ہوئے جو ثابت ہیں۔عنقریب اسکی تحقیقات کے دریاؤں میں غوطہ لگانے والا جس پر توفیق کے انوارات کا فیضان ہو پائیگا وہ جو میں نے رکھدیا ہے اس کتاب میں جسکے حقائق سے صرف وہ شخص پردہ ہٹا سکتا ہے جو فریقین کے علماء میں سے ماہر ہو اور اسکے دقائق اور باریکیوں پر اطلاع صرف وہ شخص حاصل کرسکتا ہے جو مذہب حنفی اور مذہب شافعی کے اصول کو سمجھنے میں اعلیٰ مقام رکھتا ہو اور اسکو توجیہ اور تعدیل کی کچھ پونجی حاصل ہو۔اور قوانین اکتساب اور تحصیل یعنی منطق پر بھی احاطہ کیا ہو۔اور اللہ جسکی سلطنت غالب ہے امداد اور تائید کے مالک ہیں اور وہ قادر ہے درستگی اور پختگی کے فیضان پر اور میرے لئے کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح:- یہاں نعم الوکیل کا عطف یا تو حسبی پر ہے اور وہ اگرچہ ظاہراً مفرد ہے لیکن معنیً جملہ ہے اسلئے کہ یحسبنی کے معنی میں ہے اور مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہے جو ابتداء میں ہے یعنی ''ھو'' جو اللہ کی طرف راجع ہے اور یا نعم الوکیل کا عطف ھو حسبی پر ہے اور اس صورت میں مخصوص بالمدح محذوف ہوگا۔لیکن دونوں صورتوں میں انشاء کا عطف اخبار پر لازم آتا ہے۔اور وہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عطف میں معطوفین کے درمیان مناسبت ہوتی ہے جبکہ انشاء اور اخبار میں تبائن ہے۔ہاں اگر ھو حسبی کو بھی انشاء توکل کے معنیٰ پر حمل کریں تو پھر دونوں جملے انشائیہ ہو کر عطف صحیح ہو جائیگا۔

بسم الله الرحمن الرحيم

حَامِداً لِلّٰهِ تعالىٰ أولاً وثانياً و لِعِنَانِ الثَّنآءِ اليه ثانياً و على أفضلِ رُسُلِه محمدٍ و آلِه مُصَلِّياً و فى حَلَبَةِ الصَّلٰوتِ مُجَلِّياً و مُصَلِّياً.

ترجمہ:- شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان اور نہایت رحم کرنے والا ہے اس حال میں کہ میں حمد کرنے والا ہوں اللہ کے لئے پہلی بار اور دوسری بار اور ثناء کی لگام کو اسکی طرف پھیرتے ہوئے اور اللہ پاک کے پیغمبروں میں سے افضل ترین محمد ﷺ اور انکی آل پر درود بھیجتے ہوئے

اور درود کے میدانوں میں گھوڑے دوڑاتے ہوئے آگے اور پیچھے۔

قَالَ الشارحُ فی التلویحِ : قولُه بسم الله الرحمن الرحيم. حَامداً للّٰهِ حالٌ مِن المُستكنِ فی متعلَّقِ البآءِ ای بسم اللهِ ابتداء الكتابَ حَامداً اٰثرَ طريقةَ الحالِ على ما هو المتعارفُ عندَهم مِنَ الجملةِ الاسميةِ او الفعليةِ نحو الحمد لله أو أَحْمَدُ الله تسويةً بينَ الحمدِ و التسميةِ ورعايةً للتناسبِ بينهُمَافقد وَرَدَ فی الحديثِ كلُّ امرٍ ذی بالٍ لم يُبدأ فيه ببسم الله فهُو اَبْتَرُ و كلُّ امر ذی بالٍ لم يُبدأ فيه بالْحمدِ للّٰه فهو اَجْذَمُ فَحَاوَلَ اَنْ يجعلَ الحَمْدَ قَيداً لِلابْتِداء حالاً عنهُ كما وقعتُ التسميةُ كذالک الا اَنَّه قدَّم التسميةَ لأنَّ النَّصَّيْنِ متعارضانِ ظاهراً اِذِ الْإبتدآءُ بأحدِ الامريْنِ يفوتُ الابتدآءَ بالآخرِ و قد امكنَ الجمعُ بأَنْ يُقدَّم احدُهماعلى الآخرِ فيقعُ الابتدآءُ به حقيقةً و بالآخرِ بالإضافةِ إلى ما سِوَاه فعمِلَ بالكتابِ الوارد بتقديمِ التسميةِ و الإجماعِ المنعقدِ عليه و تَرَکَ العاطفَ لئلا يُشعرَ بالتَّبعيَّةِ فيُخِلُّ بالتسويةِ ولا يجوزُ اَنْ يكونَ حامداً حالاً مِن فاعلِ يقولُ لأنَّ قولَه و بَعدُ فاِنَّ العبدَ على ما فی النُّسخةِ المقروَّةِ عندَ المصنفِ صارفٌ عن ذالکَ و اَمَّا على النسخةِ القديْمَةِ الْخَالِيَةِ عن هذا الصارفِ فالظَّاهرُ أنَّه حَالٌ عنه.

ترجمہ:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حامداً للہ اس ضمیر سے حال ہے جو بسم اللہ کے متعلق ''ابتدأ'' میں مستتر ہے۔گویا یوں کہا کہ اللہ کے نام سے کتاب شروع کرتا ہوں اللہ کے لئے حمد کرتے ہوئے۔اور جیسا کہ مصنفین کے ہاں متعارف ہے کہ اس جگہ جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ ذکر کرتے ہیں اسکے برخلاف مصنف نے حال کے طریقہ کو اختیار کیا حمد اور تسمیہ میں برابری کرتے ہوئے اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرتے ہوئے۔چنانچہ حدیث میں آیا کہ ہر وہ کام جو مہتم بالشان ہو اور اسکو اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے تو وہ خیر و برکت سے خالی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو مہتم بالشان ہو اور اسے الحمد للہ کے ساتھ شروع نہ کیا جائے تو وہ جذام زدہ اور ناقص ہوتا ہے،تو (چونکہ حدیث میں تسمیہ اور تحمید ہر دونوں کو ابتدأ کے لئے قید بنایا گیا تا کہ دونوں میں مناسبت برقرار رہے۔اس لئے) مصنف

نے قصد کیا کہ حمد کو ابتداء کے لئے قید بنادے جیسا کہ تسمیہ بھی ابتداء کے لئے قید واقع ہوئی ہے۔لیکن مصنف نے تسمیہ کو مقدم کیا اسلئے کہ دونوں نص بظاہر متعارض تھیں اسلئے کہ (ابتداء ایک امر بسیط ہے)لہذا تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے ساتھ ابتداء کرنا دوسرے کے ساتھ ابتداء کو فوت کرتا ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو ایک کے ساتھ ابتداء حقیقۃ ہوگی اور دوسرے کے ساتھ ابتداء اسکے ماسوا کی بنسبت ہوگی ۔(یعنی ابتداء تین قسم پر ہے۔حقیقی :- جو مقصود اور غیر مقصود پر مقدم ہو۔اضافی :- جو مقصود پر مقدم ہو۔اور عرفی :- جو بعض مقصود پر مقدم ہو۔تو بسم اللہ کے ساتھ ابتداء حقیقی ہے اور الحمد للہ کے ساتھ اضافی یا عرفی ہے یا دونوں کے ساتھ اضافی ہے۔یا دونوں کے ساتھ عرفی ہے یا ایک کے ساتھ اضافی اور دوسرے کے ساتھ عرفی ہے)۔تو مصنف نے کتاب اللہ پر عمل کیا جو تقدیم تسمیہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور اس اجماع پر عمل کیا جو تسمیہ کی تقدیم پر منعقد ہے اور تسمیہ اور تحمید کے درمیان حرف عطف کو ترک کیا تا کہ تبعیت اور ثانویت کی طرف اشارہ نہ ہو کہ وہ برابری میں مخل ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ حامداً کو یقول کی ضمیر فاعل سے حال بنادیں۔اسلئے کہ مصنف کا قول و بعد فان العبدالخ اس نسخہ کے مطابق جو مصنف کے پاس پڑھا گیا ہے اس سے مانع ہے (اسلئے کہ (۱) اِنَّ مکسورۃ صدارت کلام کا تقاضا کرتا ہے۔اسلئے اسکا مابعد اسکے ماقبل میں عمل نہیں کرسکتا۔اور لفظ ''یقول' لفظ ''اِنَّ'' کے بعد مذکور ہے۔اور حامداً ''اِنَّ'' سے پہلے مذکور ہے اسلئے ''یقول'' حامداً میں عمل نہیں کرسکتا ورنہ ''اِنَّ'' کی صدارت کلام باطل ہو جائیگی ۔(۲) اسلئے کہ ''بعد'' کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے ای بعد الحمد والصلوٰۃ تو تقدیری عبارت یوں ہوگی بعد الحمد و الصلوٰۃ یقول حامداً اور یہ خلاف مقصود ہے۔(۳) اسلئے کہ ''بعد'' کی واوٴ عطف اثناء معطوف میں آجائیگی کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں ہو جائیگی و بعد یقول العبد حامداً حالانکہ متن میں حامداً پہلے اور ''بعد'' اسکے بعد ہے۔تو معطوف کا کچھ حصہ عاطف سے پہلے چلا جائیگا۔اور کچھ بعد میں اور یہ صحیح نہیں ہے۔

بہر حال نسخہ قدیمہ جو اس مانع سے خالی ہے اسکے مطابق حامداً یقول کی ضمیر فاعل سے حال ہوسکتا ہے۔(اسلئے کہ اس میں وبعد کا لفظ نہیں ہے۔بلکہ وفی حلبۃ الصلوٰت مجلیا ومصلیا یقول العبدالخ ہے)

وأمَّا تفصيلُ الحمدِ بقولِه اوَّلاً و ثانياً فيَحتَملُ وجوهاً الأوَّلُ انَّ الحمدَ يكونُ على

النِّعْمَةِ وغیرِها فَاللّٰهُ تعالیٰ یَسْتَحِقُّ الحمدَ اَوَّلاً لِکَمَالِ ذَاتِهٖ و عظمَةِ صفاتِهٖ و ثانیاً لِجمیلِ نعمائِهٖ و جَزِیْلِ آلائِهٖ الَّتِیْ مِن جُملتِها التَّوفیقُ لِتالیفِ هٰذا الْکِتَابِ.

الثَّانِیْ اَنَّ نِعَمَ اللّٰهِ تعالیٰ عَلیٰ کَثْرَتِهَا تَرْجِعُ اِلی إیجادٍ و إبقاءٍ أولاً وإلی إیجادٍ و إبقاءٍ ثانیاً. فَحَمِدَهٗ علی القسمینِ تاسیاً بالسُّوَرِ الْمُفَتَّحَةِ بالتحمیدِ حیث اُشِیْرَ فی الفاتحةِ اِلی الجمیعِ و فی الأنعامِ إلی الإیجادِ و فی الکهفِ إلی الابقآءِ او لاً وفی السَّبَاءِ اِلی الایجادِ وفی الملائکةِ إلی الابقاء ثانیاً. الثالثُ الملاحظةُ لقولِه تعالیٰ وَلَهُ الحمدُ فی الاولیٰ والاخرةِ علی معنیٰ أنَّهٗ یَستحقُّ الحمدَ فی الدُّنیا علی ما یُعرَفُ بالحجةِ مِن کمالِهٖ و یَصِلُ إلی العبادِ مِن نَوالِهٖ وفی الآخرةِ علی مَا یُشاهَدُ مِن کِبرِیَائِهٖ و یُعَایَنُ مِنْ نِعْمائِهٖ الَّتِیْ لاعینٌ راَتْ و لااُذُنٌ سَمِعَتْ ولا خَطَرَتْ علی قلبِ بَشَرٍ و إلیه الاشارةُ بقولِهٖ تعالیٰ و آخِرُ دَعْواهم اَنِ الْحمدُ لِلّٰهِ ربِّ العالمینَ.

ترجمہ:- جہاں تک حمد کی تفصیل کا تعلق ہے اولاً اور ثانیاً کے ساتھ تو یہ کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ حمد چونکہ نعمت اور غیر نعمت دونوں پر ہوتی ہے تو اللہ عزوجل اولاً حمد کے مستحق ہیں اپنے کمال ذاتی اور صفات عظیمہ کی وجہ سے اور ثانیاً اللہ عزوجل حمد کے مستحق ہیں اپنے انعامات حسینہ اور احسانات عظیمہ کی بنا پر کہ ان میں اس کتاب کی تالیف کی توفیق بھی شامل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اللہ کے انعامات اپنی کثرت کے باوجود ایجاد اور بقاء اوّلی (دنیوی) اور ایجاد اور ابقاء ثانوی (اخروی) کی طرف منقسم ہیں تو مصنف رحمہ اللہ دونوں قسم کے انعامات پر اللہ عزوجل کی حمد کرنا چاہتے ہیں۔ ان سورتوں کی اقتداء کرتے ہوئے جو حمد کے ساتھ شروع کی گئی ہیں۔ چنانچہ سورۃ فاتحہ میں ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی ایجاد اور ابقاء اوّلی اور اخروی دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور سورۃ انعام میں ایجاد اوّلی کی طرف اور سورۃ کہف میں ابقاء اوّلی کی طرف اور سورۃ سباء میں ایجاد اخروی کی طرف اور سورۃ ملائکہ (فاطر) میں ابقاء اخروی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف نے اللہ عزوجل کے قول وله الحمد فی الاولیٰ والاخرة کا لحاظ کیا ہے بایں معنیٰ کہ اللہ عزوجل دنیا میں حمد کا مستحق ہے کیوں کہ دلیل سے اللہ عزوجل کا کمال ذاتی ثابت ہے اور مخلوقات کو انکے انعامات

پہنچ رہے ہیں اور آخرت میں اللہ عزوجل حمد کا مستحق ہے جیسا کہ مشاہدہ کیا جائیگا اسکی کبریائی اور عظمت کا اور اللہ پاک کے ان انعامات کا معائنہ ہوگا جو دنیا میں نہ کسی آنکھ نے دیکھے ہیں نہ کسی کان نے سنے ہیں اور نہ کسی دل میں انکا خیال اور وسوسہ گزرا ہے اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ پاک کے قول و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين۔

تشریح:- قوله الاول ان الحمدالخ حمد لغت میں ثناء با للسان علی الجميل الاختياری سوآء كان مقابل النعمة أو غيرها کو کہتے ہیں۔اور شکر تعظيم المنعم لكونه منعماً سواء كان با للسان او بالجنان او با لاركان کو کہتے ہیں۔اور مدح ثناء با للسان علی الجميل الغير الاختياری کو کہتے ہیں ۔سو حمد باعتبار متعلق کے عام ہے اور باعتبار مورد کے خاص ہے اور شکر باعتبار مورد کے عام اور باعتبار متعلق کے خاص ہے اور مورد اور متعلق سے قطع نظر کر کے حمد اور شکر میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے۔

تو علامہ تفتازانی کی تشریح کے مطابق حامداً للہ اولاً میں بیان حمد ہے اور ثانیاً یعنی حامداً للہ ثانیاً میں بیان شکر ہے۔اور بقیہ عبارت کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

فإنْ قُلتَ قد وَقَعَ التّعرضُ لِلْحمدِ على الْكِبرياَءِ والآلاءِ فى دَارَىْ الْفَناءِ و البَقاءِ فَما معنىٰ قولــه ولِعِنَانِ الثناءِ إليه ثانياً أىْ صَارفاً عَطفاً على حامداً قلتُ معناهُ قَصْدُ تعظيمِهِ و نيةُ التَّقرُّبِ إليهِ فى كُلِّ ما يَصْلُحُ لذالكَ مِنَ الأقوالِ و الأفعالِ و صرفِ الأموالِ إشــارةً إلى أنواعِ العباداتِ فإنَّ نعمَ اللّٰهِ تعالىٰ يستوجِبُ الشُّكرَ بالقَلبِ و اللسانِ والجوارحِ والحمدُ لا يكونُ الّا باللّسانِ و فيه إشارةٌ إلى أنَّ الآخذَ فِي الْعلومِ الاسلاميةِ يَنْبَغِىْ أنْ يُعرِضَ عَنْ جَانِبِ الْخَلْقِ و يَصْرِفَ أعِنَّةَ الثناءِ مِن جميعِ الجهاتِ إلى جانبِ الْحَقِّ تَعالىٰ و تَقَدَّسَ عَالماً بِأنّه الْمُستحِقُّ للثناءِ وحْدَهُ.فإنْ قلتَ مِنْ شَرْطِ الْحالِ الْمُقَارَنَةُ لِلْعَامِلِ والاحوالُ المذكورةُ أعْنِىْ حَامداً وَغَيْرَه لا تُقارِنُ الابتداءَ بالتسميةِ قلتُ ليسَ الباءُ صِلةً لأبتدئ بل الظَّرفُ حَالٌ والمعنىٰ مُتبَرِّكاً باسمِ اللّٰهِ أبْتَدِأُ الْكِتابَ و الابتداءُ أمرٌ عرفيٌّ يُعتبرُ مُمْتَدّاً مِنْ حِيْنِ الاخذِ فِي التَّصنيفِ إلى الشروعِ فى البحثِ و يُقارِنُه التّبرُّكُ بالتسميةِ والحمدِ والصلوٰةِ.فإنْ قلتَ

فَعَلَى الْوجهِ الثالثِ يكونُ حامداً ثانياً بمعنىٰ ناوياً للحمدِ وعازماً عليهِ ليكونَ مُقارِناً للعاملِ وحِ يَلْزَمُ الجمعُ بينَ الحقيقةِ والمجازِ قلتُ يُجْعَلُ من قبيلِ المحذوفِ أى وحامداً ثانياً بمعنىٰ عازماً عليهِ فلا يَلْزَمُ الجمعُ بين الحقيقةِ والمجاز

ترجمہ و تشریح:- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے متن پر تین اعتراض کیے ہیں اور انکا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض:- تیسری توجیہ پر ہے کہ اللہ عز و جل کی عظمت اور اسکے انعامات پر دار فناء (دنیا) اور دار بقاء (آخرت) دونوں میں حمد ہو چکی تو پھر مصنف کے قول ولعنان الثناء الیہ ثانیا کا کیا مطلب ہے؟ اسلئے کہ ثناء کی لگام کو اللہ پاک کی طرف پھیرنے کا تقاضا تو یہ ہے کہ حمد میں کسی جہت سے جو کمی ہوئی ہے اسکو پورا کیا جائے اور کمی تو اس میں ہوئی ہی نہیں کیونکہ حمد یا تو کبریاء اور تعظیم ذاتی پر ہوگی اور یا انعامات اور احسانات پر ہوگی اور دونوں اس تیسری توجیہ کے اعتبار سے ہو چکے ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے "قُلْتُ" کے ساتھ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لعنان الثناء الیہ ثانیاً سے مصنف رحمہ اللہ نے اللہ کی تعظیم کا قصد کیا ہے اور اسکی قربت حاصل کرنے کی نیت کی ہے۔ان تمام اشیاء میں جو تعظیم اور تقریب حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔خواہ وہ اقوال ہوں یا افعال ہوں یا اموال کو صرف کرنا ہو۔اور اس میں اشارہ ہے عبادت کے مختلف انواع کی طرف اسلئے کہ اللہ پاک کے انعامات دل زبان اور جوارح کے ساتھ شکر کو واجب کرتے ہیں۔اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے۔اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے کہ وہ مخلوقات سے اعراض کرے اور تمام جہات سے ثناء کو اسکے لوازمات کے ساتھ اللہ پاک کی طرف مبذول کرے اس بات کا اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اللہ ہی حمد اور ثناء کا مستحق ہے۔

اس اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ لعنان الثناء الیہ ثانیا سے مقصود اللہ عز و جل کی شان میں تکثیر حمد ہے اور یہ کہ اللہ عز و جل کی حمد کوئی ایسا عمل نہیں کہ ایک مرتبہ کر کے آدمی فارغ ہو جائے بلکہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو بار بار کرنے کا ہے اور یہ کہ کسی حامد کی حمد سے اللہ کا حق حمد کما حقہ ادا نہیں ہو سکتا۔

دوسرا اعتراض:۔اس پر ہے کہ حامداً اللہ اولا و ثانیا کو ابتدیٔ کی ضمیر مستکن سے حال بنایا ہے۔تو حامداً حال کا ذوالحال ابتدیٔ کا معمول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اور عامل ذوالحال میں مقارنت زمانی ہوتی ہے اور حامداً اور اسکے

معطوفات ابتداء بالتسمیہ کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتے اسلئے کہ ابتداء ایک امر بسیط ہے جو کئی چیزوں کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔

جواب:۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسم اللہ میں جار مجرور ابتدیٔ کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ جار مجرور متبرکا کے ساتھ متعلق ہوکر یہ ظرف مستقر حال ہے ابتدیٔ کی ضمیر سے اور ابتداء سے مراد اس صورت میں ابتداء عرفی ہے جو تصنیف کو شروع کرنے سے لیکر مقصود کو شروع کرنے تک ممتد ہوتی ہے۔ اور اس ابتداء عرفی کے ساتھ تبرک بالتسمیہ والحمد والصلوٰۃ مقارن ہوسکتا ہے۔

تیسرا اعتراض:۔ یہ ہے کہ تیسری توجیہ کے اعتبار سے حامد اً اللہ اولاً وثانیاً میں حامداً ثانیاً، ناویا الحمد عازماً علیہ کے معنیٰ میں ہوگا تاکہ یہ عامل کے لئے مقارن ہو جائے۔ اور حامداً کا ناویا الحمد کے معنیٰ میں ہونا مجاز ہے جبکہ حامداً اولاً میں بالفعل حقیقی حمد کی طرف اشارہ ہے اور اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

جواب: —علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس کو محذوف کی قبیل سے قرار دیا جائے اور محذوف کالمذکور ہوتا ہے لہٰذا ایک لفظ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا بلکہ دو لفظ ہونگے جن میں سے مذکور حقیقت پر حمل ہوگا اور محذوف مجاز پر حمل ہوگا۔

قولہ وعلی أفضلِ رُسُلِہٖ مُصلیاً الخ: لَمَّا کانَ اجلُّ النِّعَمِ الواصلۃِ اِلی العَبْدِ ھو دِیْنُ الاسلامِ و بہ التوصلُ إلی النعمِ الدائمَۃِ فی دارِالسلامِ و ذالکَ بتوسطِ النبی علیہ الصلوٰۃ و السلام صَارَ الدُّعاءُ لہٗ تِلْوَ الثناءِ علی اللّٰہِ تعالیٰ فاَرْدَفَ الحمدَ بالصلوٰۃِ وفی تَرْکِ التَّصْرِیحِ باسمِ النبی علیہ السلام عَلٰی مَا فی النسخۃِ المقْرُوَّۃِ تَنوِیْۃٌ بشانِہ و تنبیۃٌ عَلٰی اَنَّ کونَہ افضلَ الرُّسُلِ أمرٌ جَلِیٌّ لا یخفیٰ علی اَحَدٍ۔ والْحَلْبۃ بالسکونِ خَیْلٌ تُجْمَعُ للسباقِ مِن کلِ اَوْبٍ اُسْتُعِیرَتْ للمِضْمَارِ والمُجَلِّیْ ھو السابقُ من افراسِ السباقِ والمُصَلِّیْ ھو الذی یَتْلُوْہُ لأنَّ رأسَہ عندَ صَلَوَیْہِ و معنیٰ ذالکَ تکثیرُ الصلوٰۃِ و تکریْرُھَا أو اشارَ بالمُجَلِّیْ اِلی الصلوٰۃِ علی النبی علیہ السلام و بِالمُصَلِّیْ إلی الصلوٰۃِ علی الأٰلِ لاَنَّھا إنما تکونُ ضمناً و تبعاً ثُمّ لا یخفیٰ

حُسْنُ ما فی قرائنِ الحمدِ والصلوٰةِ من التَجْنِیْسِ و ما فی القرینۃِ الثانیۃِ من الاستعارۃِ بالکنایۃِ وَالتخیُّلِ والترشِیْحِ و ما فی الرابعۃِ من التمثیلِ واَنَّ تقدیمَ المعمولاتِ فی القرائنِ الثلٰثِ الاخیرۃِ لرعایۃِ السجعِ و الاھتمامِ اذ الحَصْرُلایناسبُ المقامَ واَنَّ اِنْتِصَابَ اوّلاً و ثانیاً علی الظرفیۃِ واما التنوینُ فی اولاً مع انّہ افعلُ التفضیلِ بدلیلِ الاولیٰ والاوائلِ کالفُضلیٰ و الا فَاضِلِ فلانّہ ھٰھنا ظرفٌ بمعنیٰ قبلُ وھو حینئذٍ منصرفٌ لا وصفیۃَ لہ اصلاً وھٰذا معنیٰ مَا قال فی الصِّحَاحِ اذا جَعَلْتَہُ صفۃً لم تصرِفْہُ تقولُ لقیتُہ عَاماً اوّلَ واذا لم تَجْعلہُ صفۃً صرفتَہ تقولُ لقیتہ عاماً اولاً و معناہُ فی الاول اول من ھذا العامِ و فی الثّانی قبلَ ھذا العامِ.

ترجمہ و تشریح:- حمد کے بعد صلوٰۃ علی الرسول کے ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب ان انعامات میں سے جو بندے کو پہنچتے ہیں سب سے بڑا انعام دین اسلام ہے کیونکہ اسی کے ساتھ دارالسلام (جنت) کے دائمی انعامات تک پہنچنا ہے اور دین اسلام کی یہ عظیم نعمت ہم کو جناب رسول اللہ ﷺ کے توسط سے نصیب ہوئی ہے اسلئے اللہ عزوجل کی ثناء کے بعد جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کرنا واجب ہوا تو اسلئے حمد کے بعد صلوٰۃ کا ذکر کیا اور جناب رسول اللہ ﷺ کے نام نامی کے ساتھ تصریح نہ کرنے میں اس نسخہ کے مطابق جو کہ مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے اور مصنف کے ہاں ثابت ہے اشارہ ہے ایک تو آپ کی تعظیم کی طرف اسلئے کہ اولوالعزم اور بڑے لوگوں کے نام کو ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ انکے اوصاف جلیلہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔اور اس میں تنبیہ ہے کہ آپ ﷺ کا افضل الرسل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے بلکہ روز روشن کی طرح ہر کوئی اس سے واقف ہے۔

اور حلبہ لام کے سکون کے ساتھ وہ گھوڑے ہیں جو ہر طرف سے دوڑ لگانے کے لئے جمع کئے جاتے ہیں یہاں پر اس میدان کے لئے مستعار لیا گیا ہے جس میں گھوڑوں کو دوڑایا جاتا ہے۔اور مجلی دوڑ کے گھوڑوں میں اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو سب سے آگے ہو اور مصلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو پہلے گھوڑے کے پیچھے ہو اسلئے کہ اس کا سر پہلے گھوڑے کی سرینوں کے پاس ہوتا ہے اور اس جملہ سے مقصود یا تو درود وسلام کا تکرار اور تکثیر ہے اور یا مجلی سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور مصلی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل اور اصحاب پر درود وسلام پیش

کرنے کی طرف اشارہ ہے اسلئے کہ جس طرح مجلی آگے اور مصلی پیچھے ہوتا ہے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام اولاً وبالذات ہے اور آل اور اصحاب پر ضمناً اور تبعاً ہے۔

پھر حمد وصلوٰۃ کے جملوں میں جو حسن ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے مثلاً پہلے جملے میں تجنیس ہے (اور تجنیس اسکو کہتے ہیں کہ دو لفظ لائے جائیں جو لفظی اعتبار سے ہمشکل ہوں لیکن ان کا معنی مختلف ہو چنانچہ یہاں حامداً للہ اولاً وثانیاً ولعنان الثناء الیہ ثانیاً یہ دونوں ''ثانیاً'' لفظوں کے اعتبار سے ہمشکل ہیں لیکن پہلی مرتبہ ثانیا سے مراد ''دوسری مرتبہ ہے'' جبکہ دوسری مرتبہ ثانیا کا معنیٰ صارفاً اور پھرانے کے ہے۔

اور جو دوسرے جملہ میں استعارہ بالکنایہ اور تخییل اور ترشیح ہے اس لئے کہ ثناء کی تشبیہ دل ہی دل میں فرس ذی عنان کے ساتھ دی ہے اور ذکر صرف مشبہ کو کیا ہے، اور یہ استعارہ بالکنایہ ہوتا ہے، اور عنان اور لگام جو گھوڑے کے لوازم میں سے ہے کو مشبہ ثناء کے لئے ثابت کیا ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور مقصود کی طرف پھرانا یہ مشبہ بہ کے ملائمات میں سے ہے اس کو ثناء کے لئے ثابت کیا ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اور چوتھے جملہ میں جو تمثیل ہے، تمثیل یہ ہوتی ہے کہ چند اشیاء سے جو ہیئت منتزع ہو جاتی ہے اس کو ایک دوسری ہیئت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی مثال میں علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی کے فن بیان میں یہ شعر ذکر کیا:

كأن محمرَ الشَّقِيقِ إذا تَصَعَّدَ أو تصوَّبَ

أعلامُ ياقوتٍ نُشِرنَ عَلى رِماحٍ مِنْ زَبَرجَدِ

تو یہاں مقام صلاۃ میں مصنف اور دوسرے مصلین حضرات جو آپ ﷺ پر درود وسلام پیش کرنے میں سعی اور کوشش کر رہے ہیں اور اس میں ان کے مختلف مراتب ہیں کہ کوئی سابق ہے اور کوئی مسبوق ہے، پس اس سے جو ہیئت منتزع ہو رہی ہے اس کو تشبیہ دی اس ہیئت کے ساتھ جو حاصل ہوتی ہے میدان مسابقت سے۔ جس میں مختلف گھوڑے دوڑ رہے ہیں۔ کوئی مجلی ہے کوئی مصلی ہے اور کچھ اس سے بھی پیچھے ہیں، اس طرح مصنف نے اپنے آپ کو میدان صلوٰۃ علی الرسول میں مجلی اور مصلی قرار دیا ہے اور دوسروں کو مسبوق قرار دیا ہے، یہ تمثیل ہے جس کو تشبیہ مرکب کہتے ہیں۔

اور یہ کہ آخری تین جملوں میں معمولات کی تقدیم اپنے عوامل پر سجع کی رعایت اور اہتمام کے لئے ہے، اس لئے کہ حصر اس مقام کے مناسب نہیں ہے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اگرچہ تین آخری جملوں کا ذکر کیا ہے۔ جن

میں لعنان الثناء الیہ ثانیاً بھی داخل ہے لیکن اس میں چونکہ تقدیم معمول کو حصر پر حمل کرنا صحیح ہے۔ اسلئے کہ علامہ نے خود فرمایا کہ طالب العلم کو چاہیے کہ ثناء کی لگام کو تمام جہات سے صرف اللہ کی طرف متوجہ کرے۔

لہذا صرف آخری دو جملے اس حکم میں داخل رہے کیونکہ ان دونوں جملوں میں تقدیم معمول کو حصر پر حمل کرنا اس مقام کے مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وعلی افضل رسلہ مصلیا کو اگر حصر پر حمل کریں تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے والا ہوں حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر بھی درود بھیجنے کا حکم وارد ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **صلوا علی انبیاء الله ورسله فانهم بعثوا كما بعثت** الحدیث۔

اسطرح وفی حلبۃ الصلوٰت مجلیاً ومصلیاً میں بھی تقدیم کو حصر پر حمل نہیں کر سکتے اسلئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے متعلق سعی اور کوشش کرنا مصنف کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ مصنف کے علاوہ تمام مسلمان بقدر توفیق آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام کا ھدیہ پیش کرتے رہتے ہیں۔

"تقبل الله مناوعن جميع المسلمين آمين"

اور یہ کہ اولاً اور ثانیاً کا نصب ظرفیت کی بنا پر ہے اور اولاً کی تنوین باوجود اس کے کہ وہ اسم تفضیل ہے اس دلیل کی بنا پر کہ اسکی مؤنث اولیٰ اور جمع مکسر اوائل آتی ہے صرف اس وجہ سے ہے کہ اولاً یہاں پر ظرف ہے اور قبل کے معنی میں ہے اور یہی مطلب ہے اسکا جو صحاح میں کہا کہ جب آپ اولاً کو صفت بنا دیں تو پھر یہ غیر منصرف ہوگا آپ کہو گے **''لقيته عاماً اول''** اور جب آپ اسکو صفت نہیں بناؤ گے تو پھر یہ منصرف ہوگا آپ کہو گے **''لقيته عاماً اولاً''** اور پہلی صورت میں جب یہ صفت ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ اس سال کے شروع میں اور دوسری صورت میں جب صفت نہیں ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ اس سال سے پہلے۔

قَالَ المصنفُ فی التوضیحِ : وبعدُ فَإنَّ العبدَ المتوسِّلَ إلی اللّٰهِ بأقْوی الذَّرِيعَةِ عبيدُ اللّٰهِ بن مسعودِ بْنِ تَاجِ الشَّرِيْعَةِ سَعَدَ جَدُّهُ وَانْجَحَ جِدُّهُ يقولُ لَمَّا وَفَّقَنِي اللّٰهُ تعالٰی بتَالِيْفِ تَنْقِيْحَ الأصولِ اردتُ اَنْ اشرحَ مشكلاتِهٖ وافتحَ مغلقاتِهٖ مُعْرِضاً عن شرحِ المواضعِ الَّتِيْ مَنْ لم يَحِلَّها بغيرِ اِطْنابٍ لايَحِلُّ لهُ النظرُ فی ذالکَ الكتابِ واعلم اَنِّیْ لَمَّا سودتُ كتابَ التنقيحِ سارعَ بعضُ الأصحابِ اِلیٰ انتِسَاخِهٖ ومباحثته

وانتَشَرَ النُّسَخُ فی بعضِ الاطرافِ ثمَّ بعدَ ذالکَ وَقَعَ فیه قلیلٌ مِنَ التَّغیُّرَاتِ و شَیئٍ مِنَ المحوِ والاثباتِ فکتبتُ فی هذا الشرحِ عبارةَ المتنِ علی النَّمَطِ الَّذِیْ تقرَّرَ عِندِی لِتَغَیّرِ النُسَخِ المکتوبةُ قبلَ التغیراتِ اِلی هذا النَّمطِ ثم لمّا تیسَّر اِتْمَامُه و فَضَّ بالاختِتامِ ختامُه مشتملاً علی تعریفاتٍ و حججٍ مؤسّسةٍ علی قواعدِ المعقولِ و تفریعاتٍ مرَصَّصَةٍ بعد ضبطِ الاصولِ و ترتیبٍ اَنِیْقٍ لم یَسْبَقْنِیْ علی مثلہ اَحَدٌ مَعَ تدقیقاتٍ غامضةٍ لم یَبْلُغْ واحدٌ من فرسانِ هذا العلمِ اِلی هذا الامدِ و سمیتُ هذا الکتابَ بالتوضیحِ فی حَلِّ غوامضِ التنقیحِ واللّٰہَ تعالیٰ مسؤلٌ اَنْ یَّعصِمَ عن الْخَطاءِ والخَلَلِ کلامَنا وَ عنِ السَّهوِ والزَّلَلِ اَقلامَنا واَقدامَنا.

ترجمہ و تشریح:-(مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں تنقیح الاصول لکھنے کے بعد اسکی شرح توضیح لکھنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں۔تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) کہ حمد وصلوٰۃ کے بعد اگر کچھ ہے تو وہ یہ کہ وہ بندہ جو اللہ عز وجل کی طرف بہت قوی ذریعہ کے ساتھ وسیلہ پکڑے ہوئے ہے جو عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے اللہ اسکو نیک بخت کرے اور اسکی مساعی کو کامیابی سے ہمکنار کرے، کہتا ہے کہ جب اللہ عز وجل نے مجھے تنقیح الاصول لکھنے کی توفیق دی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اسکی مشکلات کی شرح کروں اور اسکے مغلق مقامات کو کھول دوں ان مواضع کی شرح سے اعراض کرتے ہوئے جنکو بغیر اطناب اور طوالت کے حل نہیں کیا اس شخص نے جسکے لئے میری اس کتاب کو دیکھنا حلال نہیں ہے (یعنی جو مواضع شرح کے محتاج نہیں ہیں اور انکی شرح سوائے اطناب کے کچھ نہیں کی شرح سے میں نے اعراض کیا اسلئے کہ جنکو میری اس کتاب کے ایسے مواضع بھی سمجھ نہیں آتے اور وہ اس جیسے مواضع کی شرح کے بھی محتاج ہیں انکے لئے میری اس کتاب کا مطالعہ کرنا حلال نہیں ہے)

اور سمجھ جاؤ کہ جب میں نے کتاب تنقیح کا مسودہ تیار کیا تو بعض ساتھیوں نے اسکے لکھنے اور اس میں مباحثہ کرنے کے لئے جلد بازی کی اور کتاب تنقیح کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے پھر اسکے بعد کتاب تنقیح میں کچھ تغیرات اور بعض باتوں کو محو کرنا اور بعض کو ثابت کرنا واقع ہوا اسلئے میں نے اس شرح میں متن تنقیح الاصول کی عبارت اس ترتیب کے مطابق لکھی جو ثابت ہوئی۔

اس تغیر سے پہلے لکھے ہوئے نسخوں کے متغیر ہونے کی وجہ سے اس ترتیب کی طرف، پھر جب اس کتاب کا

مکمل ہونا آسان ہوا اور اختتام کے ساتھ اس کی مہر کھولی گئی اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل تھی تعریفات اور ایسے دلائل پر جنکی بنا منطق کے قواعد پر تھی اور ایسی تفریعات پر جو جڑے ہوئے ہوں اصول کو ضبط کرنے کے بعد اور ایسی عمدہ ترتیب کے ساتھ جسکی طرف کسی ایک نے مجھ سے سبقت نہیں کی ایسی غامض باریکیوں کے ساتھ کہ اس علم کے شہسواروں میں سے کوئی ایک اس مقام کی طرف نہیں پہنچ سکا۔ اور میں نے اس کتاب کا نام توضیح رکھا جو تنقیح کے غوامض کو حل کرنے میں ہے اور اللہ عزوجل سے سوال کیا گیا ہے کہ خطاء اور نقصان سے ہمارے کلام کو اور سھو اور لغزشوں سے ہمارے قلموں اور ہمارے قدموں کو بچاوے۔

قالَ الشارحُ فِی التلویحِ قولُه: سَعَدَجدُه: اِیْهَامٌ اِذِ الْجَدُّ البختُ و اَبُ الابِ: - علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسمیں ایہام ہے اسلئے کہ "جد" بخت یعنی قسمت اور پردادا کو کہتے ہیں۔ ایہام کا معنیٰ بعض حضرات نے یہ کیا کہ ایک لفظ کے دو معنے ہوں ایک قریبی اور ایک بعیدی یعنی ایک متبادر اِلی الذھن ہو اور دوسرا نہ ہو۔ اور متکلم کی مراد معنیٰ بعیدی ہو اور لوگ اس سے قریبی معنیٰ کو سمجھ جائیں اور بعض نے ایہام کا معنیٰ یہ بتایا کہ لفظ کے دو معنیٰ ہوں اور متکلم ایک معنیٰ کا ارادہ کرے اور سامع دوسرا معنیٰ سمجھ جائے۔

قولُه وفَّقَنِیُ اللّٰه. التوفیقُ جَعْلُ الاسبابِ موافقةً و یُعَدّیٰ بِاللّامِ و تَعْدِیَتُهُ بالباءِ تَسَامُحٌ او تَضْمِیْنٌ لمعنیٰ التَّشْرِیفِ و المصنفُ کثیراً مَّا یَتَسَامَحُ فی صِلاتِ الأفعالِ مَیْلاً مِنه إلی جانبِ المعنیٰ۔

ترجمہ :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ توفیق اسباب کو موافق بنانے کو کہتے ہیں جبکہ لغت میں توفیق کسی کے ہاتھ بٹانے کو کہتے ہیں اور یہ لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور باء کے ساتھ اسکو متعدی کرنا چشم پوشی ہے یا تشریف کے معنیٰ کو متضمن کرنے کی بنا پر ہے تو مطلب یہ ہوگا۔

لما شرّفنی الله بتالیف تنقیح الاصول الخ اور مصنف رحمہ اللہ عام طور پر جانب معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے افعال کے صلات میں تسامح کرتا رہتا ہے۔

قولُه وفضّ: من فضَضْتُ ختمَ الکتابِ ایْ فتحتُه والفضُّ الکسْرُ بالتفریقِ واختتمتُ الکتابَ بلغتُ آخِرَه والْختامُ الطینُ الَّذِیْ یختمُ به جَعَلَ الکتابِ قبلَ التَّمامِ لاحتجابه عَن نظرِ الانامِ بمنزلةِ الشئِ المختومِ الَّذی لا یطلعُ علی مَخْزُونَاتِه ولا یُحاطُ

بمستودعاتِه ثُمَّ جعلَ عرضَه على الطالبينَ بعدَ الاختتامِ و عدم منعِهم عن مطالعتِه بعدَ التمامِ بمنزلةِ فضِّ الختامِ.

ترجمہ :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "فض" فضضت ختم الکتاب سے لیا گیا ہے اور فض اجزاء کو جدا جدا کرنے کے ساتھ توڑنے کو کہتے ہیں اور اختتمت الکتاب کا معنی ہے میں اسکے آخر کو پہنچا اور ختام وہ گارا ہے۔ جسکے ساتھ مہر لگائی جاتی ہے چونکہ کتاب پوری ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے چھپی ہوئی ہونے کی وجہ سے اس شی کی مانند تھی جس پر مہر لگی ہوئی ہو اور اسکے مخزونات پر اطلاع حاصل نہ کی جاسکتی ہو۔ پھر پورا ہونے کے بعد طلباء کرام کے سامنے پیش ہونے اور انکے اس کتاب کے مطالعہ سے منع نہ ہونے کو مہر توڑنے کی مانند قرار دے دیا۔

قولُه مؤسسةٍ علىٰ قواعِدِ المعقولِ اى مبنيةٍ على الوجوهِ والشرائطِ المذكورةِ في علمِ الميزانِ لا كما هو دَأبُ المشائخِ من الاقتصارِ على حصولِ المقصودِ۔

ترجمہ :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ ان کی کتاب ان وجوہ اور شرائط پر مبنی ہوگی جو علم منطق میں مذکور ہیں ایسی نہ ہوگی جیسا کہ قدماء مشائخ کی عادت ہے کہ وہ صرف مقصود پر اختصار کرتے ہیں۔

قولُه و ترتيبٍ أنيقٍ اى حسنٍ معجِبٍ يريدُ بِه بعض ما تَصَرَّفَ فيه من التقديمِ والتاخيرِ فى المباحثِ والابوابِ على الوجهِ الاحسنِ الألْيَقِ والصَّوابُ لم يَسْبَقْنِيُ إلى مثله ۔ سبقتُ العالمينَ إلى المعالِيُ .

ترجمہ:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترتیب انیق سے مراد اچھی ترتیب ہے جو تعجب میں ڈالنے والی ہو اور اس سے مصنف کا مقصود بعض وہ تصرفات ہیں جو انہوں نے مباحث اور ابواب میں تقدیم اور تاخیر کے ساتھ کیے ایک اچھے لائق اور مناسب طریقہ کے ساتھ مثلاً بعض مباحث جو اصول کی کتابوں میں دوسری تقسیم کے ذیل میں ذکر ہوئی ہیں اور حقیقت مجاز اور صریح کنایہ تیسری تقسیم میں مصنف رحمہ اللہ نے اسکا عکس کیا ہے اور حقیقت و مجاز کے مباحث کو مقدم کیا ہے اور متقابلات کی مباحث کو مؤخر کیا ہے اسکی وجہ وہاں پر ذکر کرینگے اور جو مصرعہ علامہ نے ذکر کیا ہے وہ حکیم عمر الخیام کی طرف منسوب ہے

مکمل اشعار یوں ہیں۔

سبقت العالمین إلى المعالی بصائب فكرة وعلوهمه
ولاح بحكمتی نور الهدیٰ فی لیالی بالضلالة مدلهمه
یرید الجاهلون لیطفؤه ویأبى الله الا ان یتمه

کہتے ہیں میں نے لوگوں سے سبقت کی ہے اونچے کاموں کی طرف درست فکر اور اونچی ھمت کے ساتھ۔ اور میری حکمت کے ساتھ گمراہی کی سخت تاریک راتوں میں ھدایت کی روشنی ظاہر ہوئی۔ جاہل لوگ چاہتے ہیں کہ وہ ھدایت کی اس روشنی کو بجھادیں۔ مگر اللہ پاک اسکو کمال تک پہنچائے بغیر چھوڑیگا۔

قوله لم تبلغْ صفةَ تدقيقاتٍ والعائدُ محذوفٌ أی لم يبلغْها فرسانُ علمِ الأُصولِ إلى هذه الغايةِ من الزمانِ أوِ المرادُ لم يصلْ فرسانُ هذا العلمِ إلى تلكَ الغايةِ من التدقيقِ فيكون من وضعِ الظاهرِ مَوْضِعَ المُضْمَرِ و تعديةُ البلوغِ بِإلىٰ لِجَعْلِهِ بمعنى الوُصولِ والانتهاءِ

ترجمه :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں **لم تبلغ**، **تدقيقات** کی صفت ہے اور جملہ جب صفت ہو تو موصوف کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے اسلئے فرمایا کہ عائد جو ضمیر ہے وہ محذوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسے غامض اور گہری باریکیوں کے ساتھ کہ علم اصول کے شہسوار زمانے کی اس حد کو نہیں پہنچ سکے یا یہ مطلب ہے کہ اس علم کے شہسوار تدقیق اور باریکی کی اس حد کو نہیں پہنچ سکے۔

تدقیق اثبات الدلیل بالدلیل کو کہتے ہیں تو اس صورت میں ظاہر کو مضمر کی جگہ پر لانے کی قبیل سے ہو گا۔ اور بلوغ کو إلی کے ساتھ متعدی کیا اسلئے کہ وہ وصول اور انتہاء کے معنی میں ہے۔

قوله سميتُ هذا الكتابَ جوابُ لمَّا وَضَعَ اسمَ الاشارةِ موضعَ الضميرِ لكمالِ العنايةِ بتميزِهٖ. فإن قلت لمَّا لثبوتِ الثاني لثبوتِ الأوّلِ فيقتضِیُ سببيةُ ما ذكر بعد لمَّا لتسميةِ الكتابِ بالتوضيحِ فما وجهُه. قلتُ وجهه ان الضميرَ فی اتمامِه للشَّرحِ المذكورِ الموصوفِ بِأنه شرحٌ لمشكلاتِ التنقيحِ و فتحٌ لمغلقاتِهٖ واتمامُ مثلِ هذا الشرحِ معَ اشتمالِهٖ على الامورِ المذكورةِ يَصْلُحُ سبباً للتسميةِ بالتوضيحِ فی حلِّ غوامِضِ التنقيْحِ.

ترجمہ :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سمیت ھذا الکتاب "لما" کا جواب ہے اسکے قول لما وفقنی اللہ بتالیف الخ میں اور "ھذا" کو ضمیر کی جگہ پر لایا ہے یعنی سمیتہ کے بجائے سمیت ھذا الکتاب کہا ہے اسلئے کہ اسم اشارہ میں غیر سے ممتاز کرنے کا مقصود کامل طریقے سے پایا جاتا ہے۔

سو اگر آپ کہیں کہ "لـمّـا" اسلئے آتا ہے کہ ثانی جزاء کا ثبوت اول (شرط) کی وجہ سے ہے تو یہ تقاضا کریگا کہ "لما" کے بعد جو کچھ ذکر ہوا ہے وہ سبب ہے کتاب کو توضیح کے ساتھ مسمّٰی کرنے کا تو اسکی کیا صورت ہوگی تو میں (علامہ تفتازانی) کہونگا کہ اسکی صورت یہ ہے کہ اتمامہ میں ضمیر اس شرح مذکور کی طرف راجع ہے جو موصوف ہے اس بات کے ساتھ وہ تنقیح کی مشکلات کی شرح ہے اور اسکے مغلقات کا کھولنا ہے اور اس جیسی شرح کا پورا ہونا ان امور مذکورہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ توضیح کے ساتھ مسمّٰی کرنے کا سبب بن سکتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح : (بسم اللہ الرحمن الرحیم الیہ یصعدُ الکلمُ الطیّبُ) افتتحَ بالضمیر قبلَ الذکرِ لیدلَّ علی حضورہٖ فی الذھنِ فإنَّ ذکرَ اللّٰہِ تعالیٰ کیفَ لا یکونُ فی الذّھنِ سیّماً عند افتتاحِ الکلامِ کقولِہ تعالیٰ و بالحقِّ اَنزلناہُ وبالحقِّ نزَلَ وقولہ تعالیٰ اِنّہ لقرآنٌ کریمٌ و قولہ الطیبُ صفۃٌ للکلمِ والکلمُ اِنْ کانَ جمعاً فکلُّ جمعٍ یُفرقُ بینہ و بینَ واحِدِہ بالتاء یجوزُ فی وصفہٖ التذکیرُ والتانیثُ نحو نخلٍ خاویۃٍ ونخلٍ منقعرٍ (مِن محامدَ لأصولِھا من مشارعِ الشرعِ مآءٌ ولفروعِھا من قَبول القَبول مآء) القَبول الاول ریحُ الصباء (علی أن جعل اُصول الشریعۃِ ممھدۃَ المَبانِیْ و فروعَھا رقیقۃَ الحواشِی) ای لطیفۃَ الاطرافِ والجوانبِ (دقیقۃَ المعانِی بنیٰ علی اربعۃِ ارکانٍ قصرَ الاحکامِ واحکمَہ بالمحکماتِ غایۃَ الإحْکامِ وجعل المتشابھاتِ مقصوراتِ خیامِ الاستتارِ ابتلاءً لقلوبِ الراسخینَ) فإنَّ اِنزالَ المتشابھاتِ علی مذھبِنا وھو الوقفُ اللازمُ علی قولہ تعالیٰ وما یعلمُ تاویلَہ الاّ اللّٰہُ لابتلاءِ الراسخینَ فی العلمِ بکَبْحِ عِنانِ ذھنِھم عن التّفکرِ فیھا والوصولِ إلی ما یَشْتَاقُون الیہ مِن العلمِ بالاسرارِ التی اَوْدَعَھا فیھا ولم یظھرْ تعالیٰ اَحَداً من خَلْقِہٖ علیھا.

ملحوظہ: یہاں سے تنقیح الاصول کا خطبہ شروع ہو رہا ہے اور مصنف نے خود جو اسکی شرح کی ہے وہ بھی ساتھ

ساتھ چلے گی مصنف نے تنقیح الاصول کی عبارت کو قوسین کے درمیان ذکر کیا ہے۔اور اسکے اوپر خط بھی کھینچا ہوا ہے۔اور توضیح کی عبارت غیر مخطوط ہے اور مصنف تنقیح کی عبارت کی شرح کرتے ہوئے کبھی تنقیح کی عبارت قولہ کے ساتھ ذکر کریگا حالانکہ تنقیح بھی مصنف ہی کا کلام ہے گویا اپنے آپ کو غائب کی جگہ اتار کر اپنی عبارت کو قولہ کے ساتھ ذکر کریگا۔

ترجمہ:- شروع اللہ کے نام سے جو مہربان اور نہایت رحم والا ہے اسکی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں مصنف یعنی صدر الشریعہ نے خود یہاں اضمار قبل الذکر کیا ہے، تا کہ یہ دلالت کرے اللہ تعالیٰ کے حاضر فی الذھن ہونے پر اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کیسے ذھن میں نہ ہوگا خاصکر کلام کو شروع کرنے کے وقت جیسے اللہ پاک کا فرمان ہے" و بالحق انزلناه و بالحق نزل "اور اللہ کا قول ہے" انه لقرآن کریم "اور مصنف کا قول الطیب "کلم" کی صفت ہے اور کلم اگر چہ جمع ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہے کہ اسکی صفت مؤنث ہو لیکن ہر وہ جمع کہ اسکے واحد اور اسمیں "تا" کے ساتھ فرق کیا جاتا ہو۔اسکی صفت میں تذکیر اور تانیث دونوں جائز ہیں جیسے ایک جگہ اللہ پاک نے فرمایا "نخل خاوية " اور ایک جگہ فرمایا" نخل منقعر" ایک جگہ نخل کی صفت مؤنث اور دوسری جگہ مذکر ذکر کی۔اسکی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں ایسے محامد سے کہ اسکے اصول کے لئے شریعت کی نالیوں سے پانی ہو اور اسکی شاخوں کے لئے قبولیت کے ہواؤں سے بڑھنا ہو۔قبول اول نسیم صباء کو کہتے ہیں (اور قبول ثانی قاف کے ضمہ کے ساتھ مصادر شاذہ میں ہے) اس بات پر کہ اس نے اصول الشریعہ کو درست اور سید ھا بنیادوں والا اور اسکے فروع اور مسائل کو نرم اطراف اور کناروں والا اور دقیق معانی والا بنایا ہے۔اس نے احکام کی عمارت کو چار ارکان پر کھڑا کیا ہے۔اور اسکو محکم آیات کے ساتھ بہت زیادہ محکم اور پختہ کیا ہے۔اور اس نے متشابھات کو پردوں کے خیموں میں راسخین کے دلوں کے امتحان کے لئے بند کیا ہے۔اسلئے کہ ہمارے مذھب کے مطابق جو اللہ عزوجل کے قول "وما يعلم تاويله الا الله" پر وقف لازم ہے متشابھات کا نازل کرنا راسخین فی العلم کے ابتلاء کے لئے ہے کہ وہ اپنے ذھنوں کی لگام کو متشابھات میں فکر کرنے سے اور اس چیز کی طرف پہنچنے سے جسکا وہ شوق رکھتے ہیں ان اسرار اور لطائف کا علم حاصل کرنے سے جو اللہ پاک نے ان متشابھات میں رکھا ہے اور اللہ پاک نے اپنی مخلوق میں سے کسی ایک

پر (سوائے آنحضرت ﷺ کے) ظاہر نہیں کیا۔

قال الشارحُ فی التلويحِ قولُه اليه يَصْعَدُ:- افتتاحٌ غريبٌ و اقتباسٌ لطيفٌ اتیٰ بالضميرِ قبلَ الذِّكرِ دلالةً على حضورِ ذكرِ اللهِ تعالیٰ فی قَلْبِ المؤمنِ لا سَيّمَا عندَ افتتاحِ الكلامِ فی اصولِ الشرعِ واشارةً إلى اَنَّ اللهَ تعالیٰ متعينٌ لتوجهِ المحامدِ اليه تعالیٰ لا يفتقرُ إلى التَّصرِيْحِ بذكرِه ولا يذهبُ الوَهمُ إلى غيره إذُ له العظمةُ والجلالُ و منه العطآءُ وَالنَّوالُ وإيْمَاءً إلى اَنَّ الشارعَ فی العلومِ الاسلاميةِ ينبغی اَنْ يَّكونَ مطمحُ نظرِهٖ ومقصدُ هِمّتِهٖ جنابُ الحقِّ تعالیٰ و تقدّس فيقتصرُ على طلبِ رضاه ولا يلتفتُ إلى ما سواه لا يُقالُ اِن ابْتداءَ المتنِ بالتسميةِ فلا اضمار قبلَ الذكرِ واِنْ لم يبتدأْ لزم تركُ العملِ بالسنةِ لانَّا نقولُ يكفی فی العملِ بالسنَّةِ اَنْ يُّذكرَ التسميةَ باللسانِ او يخطرَ بالبالِ او يكتبَ على قصدِ التبركِ مِن غيرِ اَنْ يُّجعل جُزأً مِن الكتاب على كلِّ تقديرٍ يلزمُ الاضمارُ قبل ذكرِ المرجعِ فی الكتابِ

والصعودُ الحركةُ من الاسفلِ إلى العالِیْ مكاناً وجِهَةً اُستُعِيْرَ للتوجهِ إلى العالی قَدْرًا او مَرْتَبَةً والكلم مِن الكلمةِ بمنزلةِ التمرِ من التمرةِ يفرق بينَ الجنسِ وواحدِه بالتاءِ و اللفظ مفردٌ اِلَّا انَّه كثيراً مّا يسمّٰی جمعاً نظراً إلى المعنیٰ الجنسیّ ولاعتبار جانبَی اللفظِ والمعنیٰ يجوزُ فی وصفهٖ التذكيرُ والتانيثُ قال الله تعالیٰ "كأنَّهم أعجاز نخل منقعر" ای منقطعٍ من مغارسهٖ ساقطٍ على وجهِ الارضِ وقال الله تعالیٰ "كأنَّهم اَعجاز نخلٍ خاوية" ای متاكلةِ الاجوافِ ثم الكلمُ غلبَ على الكثيرِ ولا يُستعملُ فی الواحدِ البتةَ حتّٰی توهَّم بعضُهم انَّها جمعُ كلمةٍ و ليس على حد تمر و تمرةٍ اِلَّا اَنَّ الكلمَ الطيبَ بتذكير الوصف يدلُّ على ما ذكرناه معَ اَنَّ فَعِلاً ليس من اَبْنِيَةِ الجمعِ فلا ينبغی اَنْ يُشكَّ فی انَّه جمعٌ كتمرٍ و ركبٍ فاِنَّه ليس بجمعِ كَنُسْبٍ ورُتَبٍ ففی قولِه والكلم اِنْ كان جمعاً خزازةٌ لا يخفیٰ والصوابُ واِنْ كان بالواو.

ترجمہ تشریح:- ایک نئے اور عجیب طریقہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب تنقیح الاصول کا افتتاح کیا

ہے(کل جدید لذیذ کے مقولہ کی بناء پر)۔ مصنف نے اضمار قبل الذکر کیا ہے اس بات پر دلالت کرتے ہوئے کہ اللہ عزوجل کا ذکر ہر مؤمن کے دل میں ہوتا ہے خاصکر اصول الشرع میں کلام اور گفتگو شروع کرتے ہوئے (۲) اور اشارہ کرتے ہوئے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ متعین ہے تمام محامد کے اسکی طرف متوجہ ہونے کے لئے اسلئے اسکے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں ہے اور وہم وگمان اسکے علاوہ کسی اور کی طرف نہیں جاسکتا اسلئے کہ عظمت اور جلال صرف اسی کے لئے ہے اور عطاء اور نوال یعنی حصول اسی سے ہوتا ہے۔ (۳) اور اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ علوم اسلامیہ میں شروع کرنے والے کے لئے چاہیے کہ اسکا مطمح نظر اور مقصود صرف حق تعالیٰ ہی ہو سو وہ اس کی رضاء کو طلب کرنے پر اقتصار کرے۔ اور اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کی طرف التفات نہ کرے۔

یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ اگر متن کو بسم اللہ کے ساتھ شروع کیا ہے تو پھر اضمار قبل الذکر کیسے لازم آیا اور اگر بسم اللہ کے ساتھ شروع نہ کیا ہو تو پھر ترک العمل بالسنۃ لازم آئے گا کیونکہ حدیث میں بسم اللہ کے ساتھ شروع کرنے کا حکم وارد ہوا ہے۔

اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے زبان سے بسم اللہ کہنا یا دل میں اسکا تصور کرنا یا تبرک کی نیت سے کتاب کا جزو بنائے بغیر اسکا لکھنا کافی ہے اور ان تینوں تقادیر پر "الیہ یصعد الخ" میں اضمار قبل الذکر لازم آہی جائیگا اسلئے مصنف نے جو جواب دیا ہے اور شارح علامہ تفتازانی نے جو اس جواب کی توضیح کی ہے وہ صحیح ہے۔

اور صعود طرف اور مکان کے اعتبار سے نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کو کہتے ہیں۔ یہاں پر قدر اور مرتبہ کے اعتبار سے عالی کی طرف چڑھنے کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔ اور لفظ کلم، کلمۃ سے ایسا ہے جیسے کہ تمر، تمرۃ سے اسکی جنس اور واحد میں "تا" کے ساتھ فرق کیا جاتا ہے۔ اور لفظ کلم مفرد ہے لیکن معنیٰ جنسی کے لحاظ سے اکثر و بیشتر جمع کے ساتھ مسمّٰی کیا جاتا ہے۔

اور لفظ و معنیٰ دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے اسکی توصیف میں تذکیر اور تانیث دونوں جائز ہیں۔ اللہ عزوجل نے فرمایا "کانھم اعجاز نخل منقعر" گویا کہ وہ کھجور کے تنے ہیں جو جڑوں سے اکھڑی ہوئی زمین پر پڑے ہیں۔ اور دوسری جگہ اللہ پاک نے فرمایا "کانھم اعجاز نخل خاویۃ" گویا کہ وہ کھجور کے کھوکھلے تنے ہیں (پہلی جگہ نخل کی صفت مذکر اور دوسری جگہ مؤنث لائی ہے اسلئے کہ نخل اور نخلۃ میں فرق صرف "تا" کے ساتھ کیا جاتا ہے)۔

پھر کلم کا استعمال وضعاً مفرد ہونے کے باوجود اکثر و بیشتر کثیر میں ہونے لگا۔اور اسکا استعمال واحد میں ہوتا ہی نہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں کو وہم ہونے لگا کہ یہ "کلمۃ" کی جمع ہے اور یہ تمر اور تمرۃ کی طرح (جنس اور فرد جنس) نہیں ہے۔لیکن الکلم کی صفت مذکر لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ نیز فَعِلاً ابنیہ جمع میں سے نہیں ہے۔سو اسکے جمع ہونے میں شک نہیں کرنا چاہئے۔جیسے کہ تمر اور رکب کی جمع ہونے سے متعلق کسی کو شک نہیں ہے اور یہ کلم جمع نہیں جیسا کہ نُسب اور رتب۔سو مصنف کا قول کہ کلم اگر جمع ہو، کے لفظ میں ایک طرح کا رخنہ ہے جو کسی پر مخفی نہیں (کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کلم جمع ہو حالانکہ اسکا جمع نہ ہونا یقینی بات ہے) اور صحیح یہ ہے کہ وان کان واو کے ساتھ لایا جائے (تاکہ "ان" کا وصلیہ ہونا واضح ہو)۔

"لفظ کلم کے جمع اور اسم جنس ہونے سے متعلق علماء کے مذاھب"

اسمیں دو مذھب ہیں جمہور علماء کے ہاں کلم جنس ہے اور بعض حضرات کے ہاں کلم جمع ہے۔بعض علماء نے اپنے مدعیٰ کے اثبات میں دلیل پیش کی ہے کہ کلم کلمۃ کی جمع ہے اسلئے کہ اسکا اطلاق تین اور تین سے زیادہ پر ہوتا اور یہ جمعیت کی علامت ہے اسلئے کہ اگر یہ جمع نہ ہوتا تو ایک اور دو پر بھی اسکا اطلاق جائز ہوتا۔

جمہور علماء کے لئے اپنے مدعیٰ پر تین دلائل ہیں۔

(۱) یہ عدد اوسط کی تمیز ہوتا ہے اور عدد اوسط کی تمیز مفرد منسوب ہوا کرتی ہے کہا جاتا ہے۔قلت احد عشر کلماً۔

(۲) اس کی تصغیر کلیم آتی ہے۔حالانکہ تصغیر اسم کو اپنی اصل کی طرف لوٹاتی ہے تو پھر اسکی تصغیر کلیمۃ آنا چاہیے تھی۔

(۳) اسکی صفت مذکر آئی ہے اللہ پاک کے قول الیہ یصعد الکلم الطیب میں اگر یہ جمع ہوتا تو پھر صفت الطیبۃ یا الطیبات آنا چاہیے تھی۔اور تفصیل شرح جامی کے حواشی میں ملاحظہ کی جائے۔

قوله مِنْ محامدَ حالٌ مِنَ الكلمِ بياناً لهُ على ما قالَ النبيُّ عليه السلامُ هو سبحانَ اللّٰهِ والحمدُ لِلهِ ولا اله الااللهُ واللهُ اكبرُ اذا قالَها العبدُ عرجَ بها الملَكُ إلى السماءِ فحيَّا بها وجهَ الرَّحمٰنِ فإذا لم يكنْ لَهُ عملٌ صالحٌ لم يُقبل وإنَّما صَلُحَ الجمعُ المنكرُ بياناً للمعرَّف المستغرقِ لِمَا سيجئُ مِن انَّ النكرةَ تعمُّ بالوصفِ كامرأةٍ كوفيةٍ ولانَّ التنكيرَ ههنا للتكثيرِ وهو يناسِبُ التعميمَ والمحامدُ جمعُ محمدةٍ بمعنىٰ الحمدِ وهو مقابلةُ الجميلِ من نعمةٍ او غيرهَا بالثناءِ والتعظيمِ باللسانِ

والشكر مقابلة النعمةِ باظهار تعظيم المنعمِ قولاً او عملاً او اعتقاداً فلإختصاصِ الحمدِ باللسانِ كان بيانُ الكلم بها اَنسَبُ.

والمشارعُ جمعُ مشرعةِ المآءِ وهي موردُ الشاربةِ والشرعُ والشريعةُ ما شرعَ اللهُ لعبادهٖ من الدِّينِ اى اظهر و بيَّن و حاصله الطريقةُ المعهودةُ الثابتةُ من النبى عليه السلامُ جعلها على طريقةِ الاستعارةِ المَكْنِيَّةِ بمنزلةِ روضاتٍ و جناتٍ فاثبتَ لها مشارِعَ يردُها المتعطشُونَ إلى زُلالِ الرَّحمةِ والرضوانِ و بهذا الطريقِ اثبتَ لقبولِ العبادةِ الذىْ هو مُهبُّ الطافِ الرحمٰنِ و مطلعُ انوارِ الغُفرانِ ريحَ الصبا التى بها روح الابدانِ ونماءُ الاَغصانِ فانَّ القَبولَ الاوَّلَ ريحُ الصبا و مهبَها المستوى مطلعُ الشمسِ اذا استوىٰ الليلُ والنهارُ ويقابلُهَا الدُّبور و العَرَبُ تَزْعَمُ اَنَّ الدُّبورَ تَزْعَجُ السَّحابَ وتُشَخِّصُه فى الهواءِ ثُمَّ تسُوقُه فاذا علا كشفتْ عنه واستقبلَهُ الصَّبا فوزَّعتْ بَعْضَهُ على بعضٍ حتّىٰ يصيرَ كِسَفاً واحداً ثم ينزلُ مطرًا يَنْمى به الأشجارُ والقَبولُ الثانى من المصادرِ الشّاذةِ لم يُسمعُ له ثانٍ والنمآءُ الزيادةُ والارتفاعُ يُقالُ نَمٰى يَنْمِىْ نماءً ونَمَا يَنْمُوْ نمواً و حقيقةَ النُّمو الزيادةُ فى اَقطارِ الجسمِ على تَنَاسُبِ طَبْعِي.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "من محامد" الکلم سے جو کہ یصعد فعل کا فاعل ہے حال واقع ہے اور یہ الکلم کیلئے بیان ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے "اليه يصعد الكلم الطيب" کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ہے جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے تو فرشتہ اسکو لیکر آسمان پر جاتا ہے اور رحمٰن یعنی اللہ پاک کے سامنے تحفہ کے طور پر پیش کرتا ہے تو اگر اس بندہ کے لئے عمل صالح نہ ہو تو یہ کلمات اس سے قبول نہیں ہوتے۔

(آگے علامہ تفتازانی کا قول وانما صلح الجمع المنكر الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جا رہا ہے۔ سوال مقدر کی تقریر یہ ہے آپ نے کہا کہ "من محامد" الکلم الطیب کا بیان ہے اور بیان اور مبین میں مطابقت ہوتی ہے حالانکہ الکلم الطیب معرف بلام الاستغراق ہو کر عام ہے اور من محامد نکرہ میں عموم کی کوئی علامت

نہیں ہے۔تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اور ''من محامد'' کے جمع منکر کا بیان ہونا الکلم معرف بلام الاستغراق کے لئے اسلئے صحیح ہے کہ نکرہ میں توصیف کے ساتھ عموم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا مثلاً امراۃ کوفیۃ میں امرأۃ کے اندر کوفیۃ سے عموم حاصل ہوا ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ تنکیر کبھی تکثیر کے لئے بھی آتی ہے۔(جیسے ان لہ لا بلاً وان لہ لغنماً میں تنکیر تکثیر کے لئے آئی ہے) تو یہاں بھی من محامد میں تنکیر تکثیر کے لئے ہوسکتی ہے۔اور پھر ''الکلم'' جو معرف بلام الاستغراق ہے کے ساتھ اسکی مطابقت حاصل ہوجائیگی۔

والمحامد الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ محامد، محمدۃ کی جمع ہے اور حمد کے معنیٰ میں ہے اور وہ جمیل (اختیاری) خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو کا مقابلہ کرنا ہے۔ثنا اور تعظیم لسانی کے ساتھ اور شکر نعمت کا مقابلہ کرنا ہے تعظیم منعم کے ساتھ خواہ قولاً ہو یا فعلاً یا اعتقاداً ہو۔تو حمد کی زبان کے ساتھ مختص ہونے کی بناء پر ''الکلم'' کا بیان ''من محامد'' کے ساتھ بہت ہی مناسب ہوا۔

اور مشارع جمع ہے مشرعۃ الماء کے لئے اور وہ پینے کے گھاٹ کو کہتے ہیں اور شرع اور شریعہ وہ دین ہے جو اللہ پاک نے اپنے بندوں کے لئے مشروع یعنی ظاہر اور بیان کیا ہے اور حاصل اسکا وہ معہود اور مقرر طریقہ ہے رہن سہن اور اعمال اور عبادات کا جو آپ ﷺ سے ثابت ہے مصنف نے شرع اور شریعت کو استعارہ مکنیہ کے طریقہ پر بمنزلہ روضات اور باغات کے قرار دیا گویا کہ شرع کی تشبیہ دل ہی دل میں روضات اور باغات کے ساتھ دیکر ذکر صرف شرع کا کیا اور یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔پھر اسکے لئے وہ نالیاں ثابت کیں جہاں اللہ کی رحمت اور رضوان کی مٹھاس کی طرف پیاسے وارد ہوتے ہیں۔(گویا کہ اسمیں استعارہ تخیلیہ ہے۔اسلئے کہ مشارع جو باغات اور روضات کے لوازم میں سے ہیں کو شریعت کے لئے ثابت کیا جو کہ مشبہ ہے اور مشبہ بہ کے لوازم کو مشبہ کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے)

اسی طرح قبول عبادت کے لئے جو اللہ پاک کی رحمتوں کے اترنے کا موقع اور مغفرت کے انوارات کے طلوع ہونے کا وقت ہے وہ ریح الصباء ثابت کیا ہے جسکے ساتھ ابدان کی زندگی اور شاخوں کا نماء ہوتا ہے۔اسلئے کہ قبول اول ریح الصباء ہے اور اسکے چلنے کا صحیح وقت طلوع الشمس کا وقت ہے جب دن رات برابر ہو یعنی بہار کا موسم ہو اور اسکا مقابل دبور ہوتا ہے۔

عرب کا خیال ہے کہ دبور بادل کو اٹھاتا ہے اور اسکو ہوا میں کھڑا کرتا ہے پھر اسکو چلاتا ہے جب وہ اونچا ہو جاتا ہے تو وہ اس سے ہٹ جاتا ہے اور صباء اسکے سامنے آتی ہے تو بعض کو بعض کے اوپر کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک ہی تودہ بن جاتا ہے پھر بارش ہو جاتی ہے جس سے درختوں میں نماء آتی ہے۔

اور قبول ثانی مصادر شاذہ میں سے ہے جسکی دوسری کوئی مثال مسموع نہیں ہے اور نماء زیادت اور ارتفاع کو کہتے ہیں اور باب ضرب اور باب نصر دونوں سے مستعمل ہے اور حقیقت میں نمو وہ زیادت ہے جو مناسبت طبعی کی بناء پر جسم کے اطراف میں حاصل ہوتی ہے۔

ثُمَّ فی وصفِ المَحَامدِ بِمَا ذُکِرَ تلمیحٌ إلی قولِه تعالیٰ ضَرَبَ اللّٰهُ مثلاً کلمةً طیبة کشجرةٍ طیبةٍ أصلُها ثابتٌ و فرعُهَا فی السَّمآء فَإِنَّ المحامدَ لَمَّا کانتْ هِی الکَلِمُ الطیبُ والکلمةُ الطیبةُ کشجرةٍ طیبةٍ فالمَحمَدةُ شجرٌ لَهَا اَصْلٌ هو الایمانُ والاعتقاداتُ أو فرعٌ هو الأعمالُ والطاعاتُ و تحقیقُ ذالک اَنَّ الحمدَ وانْ کانَ فی اللُّغةِ فِعْلُ اللسانِ خاصةً اِلَّا اَنَّ حَمْدَ اللّٰهِ تعالیٰ علی مَا صرَّح به الامامُ الرازیُّ رحمه الله فی تفسیرهٖ لیس قولُ القائلِ الحمدُ للهِ بل ما یُشْعِرُ بتعظیمِهٖ و ینبیٔ عن تمجِیْده مِن اِعتقادِ اتصافه بصفاتِ الکمالِ والترجُمةِ عنْ ذالک بالمقالِ والاتیانِ بما یدلُّ علیه مِنَ الاَعمالِ فالاعتقادُ أصلٌ لولاهُ لکانَ الحمدُ کشجرةٍ خَبِیْثةٍ اجتُثتْ من فوقِ الارضِ ما لَهَا مِن قرارٍ والعملُ فرعٌ لولاهُ لَمَا کانَ لِلْحمدِ نماءٌ إلی الله تعالیٰ و قبولٌ عندَه بمنزلةِ دَوْحةٍ لاغُصنَ لَهَا و شجرةٍ لا ثمرةَ علیها إذْ العملُ هو الوسیلةُ إلی نیلِ الجناتِ ورَفْعِ الدرجاتِ قال الله تعالیٰ والعملُ الصالحُ یرفَعُه، وفی الحدیثِ فاذا لم یکنْ لهُ عملٌ صالحٌ لم یُقبلْ فأشار المصنف إلی اَنَّ لِشجرةِ المحامدِ أصلاً ثابتاً هو الاعتقادُ الراسخُ الاسلامیُّ المبتنیُ علی علمِ التوحِیْدِ والصِّفَاتِ و فَرْعاً نامیاً إلی اللہ تعالیٰ مَقبُولاً عندَه وهو العملُ الصالحُ الموافِقُ للشریعةِ المُطهَّرةِ المبتنیٰ علی علمِ الشرائعِ والاَحکامِ واَشارَالی

الاختصاصِ والدوامِ بقولِہ إلیہ یصعدُ الکلمُ بتقدیمِ الظرفِ المفیدِ للاختصاصِ ولفظِ المضارعِ المنبئ عن الاستمرَارِ.

ترجمہ وتشریح:- پھر محامد کے وصف میں مصنف رحمہ اللہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے اسمیں ایک لطیف اشارہ ہے اللہ پاک کے قول "ضرب الله مثلاً كلمة طيبة الخ" اللہ عز وجل نے کلمہ طیبہ کی مثال بیان کی ہے کہ وہ اس پاکیزہ درخت کی مانند ہے جسکی جڑ زمین میں ثابت اور محکم ہو اور اسکی شاخ اپنی رفعت اور بلندی کی بناء پر آسمان میں ہو۔ (مراد کھجور کا درخت ہے)

اسلئے کہ محامد جب پاکیزہ کلمات ہیں اور کلمہ طیبہ شجرہ طیبہ کی مانند ہے تو محمدۃ بمنزلہ اس درخت کے ہو گیا جسکے لئے جڑ ہو اور وہ ایمان اور اعتقادات ہیں اور اسکے لئے شاخ ہو جو کہ اعمال اور طاعات ہیں۔

اب جس طرح شجرہ طیبہ میں اصل اور فرع داخل ہیں اسطرح حمد میں اعتقادات اور اعمال اور طاعات کے داخل ہونے کو بیان کرتے ہوئے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسکی تحقیق یہ ہے کہ حمد اگرچہ لغت میں صرف زبان کا فعل ہے لیکن امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کبیر میں تصریح کی ہے کہ حمد کسی کہنے والے کا الحمد للہ کہنا نہیں ہے۔ بلکہ حمد وہ ہے جو اللہ عز وجل کی تعظیم اور اسکی بزرگی کی خبر دے مثلاً یہ کہ اللہ عز وجل کی صفات کمال کے ساتھ متصف ہونے کا اعتقاد رکھا جائے اور یہ کہ ان صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے میں اللہ پاک کا کوئی شریک نہیں ہے اور پھر اس اعتقاد کو زبان سے ظاہر کیا جائے اور اسکے مطابق اعمال بھی کیے جائیں۔

تو اعتقاد اس محامد کے شجرہ کے لئے اصل ہوا اگر یہ اعتقاد نہ ہو تو پھر حمد بمنزلہ اس شجرہ خبیثہ کے ہوگا جو زمین کے اوپر اوپر پھیلا ہوا ہو اور اسکے لئے کچھ ثبات اور جڑ نہ ہو۔ اور عمل فرع ہے شجرۂ حمد کے لئے اگر عمل نہ ہو تو حمد کے لئے نہ تو اللہ کی طرف نماء اور وصول ہوگا اور نہ اللہ کے ہاں قبول ہوگا تو پھر حمد بمنزلہ اس تنے کے ہوگا جس کے لئے کوئی شاخ نہ ہو اور اس درخت کی مانند ہوگا جسکے لئے کوئی پھل نہ ہو اسلئے کہ عمل ہی جنت حاصل کرنے اور درجات کے بلند ہونے کے لئے وسیلہ ہے اللہ عز وجل نے فرمایا کہ عمل صالح اس کلمہ طیبہ کو اٹھاتا ہے اور حدیث میں ہے کہ جب آدمی کے لئے عمل صالح نہ ہو تو اسکا وہ ذکر سبحان اللہ والحمد للہ الخ قبول نہیں ہوتے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کیا کہ شجرۃ محامد کے لئے ایک مضبوط جڑ ہے جو کہ وہ پکا اعتقاد ہے جو علم

التوحید والصفات پرمبنی ہے اور اسکے لئے فرع ہے جو اللہ پاک کی طرف پہنچتا ہو اور اللہ کے ہاں قبول ہوتا ہو جو کہ وہ عمل صالح ہے جو موافق ہو اس شریعت مطہرہ کے ساتھ جسکی بناء علم الشرائع والاحکام پر رکھی گئی ہے۔ اور اس اختصاص اور دوام کی طرف اشارہ مصنف رحمہ اللہ نے ''الیہ یصعد'' میں ظرف اور جار مجرور کی تقدیم کے ساتھ کیا جو کہ اختصاص کا فائدہ دیتا ہے اور مضارع کا صیغہ استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

قوله على اَنْ جعلَ تعليقٌ للمحامدِ ببعضِ النعمِ اِشارةً إلى عظمِ اَمرِ العلمِ الَّذِیْ وَقَعَ التصنيفُ فيه و دلالةً على جلالةِ قَدرِهٖ والشَّريعةُ تعمُّ الفقهَ وغيرَه من الامورِ الثابتَةِ بالادلةِ السمعيَّةِ كمسئلةِ الرؤيةِ والمعادِ و كونِ الاجْماعِ والقياسِ حجةً و ما أشبهَ ذالكَ وأُصولُ الشريعةِ أدلتُها الكليةُ و مَبانِی الأُصولِ ما يبتَنِیْ هِی عليه مِنْ عِلْمِ الذاتِ والصفاتِ و النبواتِ و تمهيدُها تسويتُها واصلاحُها بكونِها عَلٰى وَفْقِ الحقِ و نهجِ الصَّوابِ

و فروعُ الشريعةِ أحكامُها المفصَّلةُ المُبَيّنةُ فی علمِ الفقهِ و معانيهَا العللُ الجزئيةُ التفصيليةُ على كلِّ مسئلةٍ و دقتُها كونُها غامضةً لطيفةً لا يصلُ إليهَا كلُّ احدٍ بِسَهُولَةٍ وجميعُ ذالكَ نِعَمٌ تستوجبُ الحمدَ إذْ بالشريعةِ نظامُ الدنيا و ثوابُ العُقبیٰ و بدِقَّةِ مَعَانِی الْفقهِ رَفْعَةُ درجاتِ العلماءِ و نيلهُمُ الثواب فی دارِالجزاءِ و فی هٰذا الكلامِ إشارةٌ إلیٰ اَنَّ علمَ الاُصولِ فَوْقَ الفقهِ دونَ الكلامِ لاَنَّ معرفةَ الأحكامِ الجزئيةِ بأدِلتِها التفصيليةِ موقوفةٌ على معرفةِ أحوالِ الادلةِ الكليةِ مِن حيثُ اَنَّها تُوْصِلُ إلى الأحكامِ الشرعيةِ وهی موقوفةٌ على معرفةِ البَارِیْ تعالیٰ و صِفاتِهٖ و صِدْقِ المبلِّغِ و دلالةِ معجزاتِهٖ و نحوِ ذالكَ ممَّا يشتملُ عليهِ عِلمُ الكلامِ البَاحثُ عَنْ أحوالِ الصانعِ والنّبوةِ والِامامةِ والمعادِ وما يتصلُ بذالكَ على قانونِ الاسلامِ .

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول ''على ان جعل اصول الشريعة الخ'' محامد کو بعض نعم کے ساتھ معلق کرنا ہے جس علم میں تصنیف واقع ہوئی ہے اسکی عظمت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور اس علم کے قدر و مرتبہ اور عظمت پر دلالت کرتے ہوئے اور شریعت ان تمام امور کو شامل ہے جو ادلہ

سمعیہ سے ثابت ہیں خواہ وہ فقہ ہو یا اسکے علاوہ جیسے رویت باری تعالیٰ اور معاد کا مسئلہ ہو گیا اور اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اور جو اسکے مشابہ ہیں۔

اور اصول الشریعہ، شریعت کے ادلہ کلیہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں اور مبانی اصول علم الذات والصفات والنبوات یعنی علم کلام ہے جس پر ان اصول کی بنا ہے اور مبانی اصول کے ممہد ہونے سے مراد انکا برابر اور درست ہونا ہے اسکے حق کے موافق اور درست طریقے پر ہونے کے ساتھ اور فروع الشریعہ سے مراد وہ احکام مفصلہ ہیں جو علم فقہ میں بیان ہو چکے ہیں اور ان معانی کے دقیق ہونے سے مراد انکا غامض اور لطیف ہونا ہے تا کہ ہر کوئی سہولت کے ساتھ اسکی طرف نہ پہنچ سکے بجز مجتہد کے کہ وہ ان علل جزئیہ کا ادراک کرتا ہے۔

اور یہ سب ایسے انعامات ہیں جو حمد کو واجب کرتے ہیں اسلئے کہ شریعت کے ساتھ دنیا کے نظام کی درستگی اور آخرت کا ثواب متعلق ہے اور معانی فقہ کے دقیق ہونے کے ساتھ علماء کے درجات کا بلند ہونا اور دار آخرت میں انکا ثواب حاصل کرنا متعلق ہے۔

اور اس کلام میں اشارہ ہے کہ علم الاصول فقہ سے درجہ میں اونچا ہے اور علم الکلام سے درجہ میں کم ہے اسلئے کہ ادلہ تفصیلیہ سے احکام جزئیہ کا جاننا (جو علم فقہ میں ہوتا ہے) موقوف ہیں ادلہ کلیہ کے احوال کے جاننے پر اس حیثیت سے کہ وہ احکام شرعیہ کی طرف پہنچاتے ہیں اور یہ ادلہ کلیہ کے احوال کا جاننا حیثیت مذکورہ کے ساتھ (جو علم الاصول میں ہوتا ہے) باری تعالیٰ اور اسکی صفات کے جاننے اور صدق مبلغ اور معجزات کے دلالت کرنے پر موقوف ہے جس پر علم کلام مشتمل ہے جس میں احوال صانع اور نبوت اور امامت اور معاد اور اسکے ملحقات سے قانون اسلام کے مطابق بحث کی جاتی ہے۔

قولـه بنٰی علی أربعةِ اَرْکانٍ بمنزلةِ البدلِ مِن الجملةِ السابقةِ شبَّه الاحکامَ الشرعيةَ بِقصرٍ مِن جهةِ اَنَّ الملتجِي اِليها يأمَنُ غوائِلَ عدوِّ الدِّينِ و عذابِ النَّار فأضافَ المشبّه بهٖ إلی المشبهِ کما فی لُجَيْنِ الماءِ والأحکامُ تستندُ إلی ادلّةٍ جزئيةٍ ترجعُ علی کثرتِها إلی اَربعةٍ هی أرکانُ قَصْرِ الأحکامِ فذَکرهَا فی اَثناءِ الکلامِ علی التَّرتيبِ الَّذی بنی الشارعُ الاحکامَ عَليها مِنْ تقديمِ الکتابِ ثُمَّ السنةِ ثم الاجماعِ ثم العملِ بالقياسِ ذَکَرَ الثلثةَ الاوَّلَ صريحاً والقياسَ بقولِه وَوَضَعَ معالِمَ العلمِ علی

مسالكِ المعتبرينَ أى القائِسينَ المتأمِّلينَ فى النُّصوصِ وعِللِ الأحكامِ من قوله تعالىٰ فاعتبروا يا أُولى الابصار تقولُ اعتبرتُ الشئَ اذا نَظَرتَ إليه وراعيتَ حَاله والمَعْلم الاثرُ الذىْ يُستدَلُّ بهٖ على الطَّرِيْقِ عُبِّرَ به عن علةِ الحكمِ فى المقيسِ.

فإنْ قُلْتَ ليس ترتيبُ الشارِعِ تقديمُ السنةِ على الإجماعِ مطلقاً بلْ إذا كانتْ قطعيةً قلتُ الكلامُ فى مَتنِ السُّنةِ ولاخفاءَ فى تقديمِهٖ عليهِ وإنَّما يُؤخَّرُ بعَارضِ الظَّنِّ فى ثبوتهٖ

ثمَّ ذَكَرَ بعضَ اَقسامِ الكتابِ إشارةً إلى انَّه كما يَشْتَمِلُ القصرُ على ما هُو غايةٌ فى الظهورِ وعلى ما هو دونَه و على ما هو غايةٌ فى الْخِفاءِ والاستتارِ بحيثُ لا يَصِلُ إليه غيرُ ربِّ القصرِ وعلى ما هو دونَه كذالكَ قصرُ الأحكامِ يشتملُ على مُحْكَمٍ هو غايةٌ فى الظُّهورِ و نَصٍّ هو دونَه و على متشابهٍ هو غايةٌ فى الخفاءِ و مجملٌ هو دونه و سَيَجِيئُ تفسيرُها.

ترجمه و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بنی علی اربعۃ ارکان الخ جملہ سابقہ سے بمنزلہ بدل کے ہے علامہ نے بمنزلۃ البدل اسلئے کہا کہ بدل مقصود بالنسبۃ ہوتا ہے اور مبدل منہ کو صرف تمہید کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے جبکہ یہاں دونوں جملے مقصود بالنسبۃ ہیں۔ اسلئے دوسرے جملہ کو عین بدل نہیں کہا بلکہ بمنزلۃ البدل کہا کہ جس طرح بدل مبدل منہ کے تعین اور تشخص کے لئے ہوتا ہے تو اسطرح یہاں بھی جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے مقصود کو متعین اور متشخص کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے احکام الشرعیہ کی تشبیہ محل کے ساتھ دی ہے اسلئے کہ جس طرح محل میں پناہ حاصل کرنے والا اپنے دشمنوں اور گرمی سردی سے محفوظ ہو جاتا ہے اسطرح احکام شرعیہ پر اهتمام سے عمل کرنے والا دین کے دشمنوں شیطان کے مھلکات سے اور عذاب آخرت سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

اور پھر مشبہ بہ مشبہ کی طرف مضاف کیا جیسا کہ لجین الماء میں ہوا ہے کہ "لجین" چاندی کے معنیٰ میں ہے اور پانی کی تشبیہ چاندی کے ساتھ دی گئی ہے اور پھر مشبہ بہ لجین کو مآء مشبہ کی طرف مضاف کیا ہے۔ (اور تفصیل کے لئے مختصر المعانی کا فن بیان ملاحظہ ہو) اور احکام ادلہ جزئیہ کی طرف مستند ہوتے ہیں اور یہ ادلہ جزئیہ اپنی کثرت کے باوجود چار انواع کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ چاروں احکام کے محل کے ستون ہیں۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے ان چاروں کو اپنے کلام میں اس ترتیب کے مطابق ذکر کیا ہے جسکے مطابق شارع نے ان پر احکام کی بنا رکھی ہے۔ چنانچہ کتاب کے بعد سنت اور اسکے بعد اجماع اور اسکے بعد عمل بالقیاس کو ذکر کیا۔

(کتاب سنت اجماع) تینوں کو مصنف نے صراحۃً ذکر کیا اور قیاس کی طرف **و وضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین** کے ساتھ اشارہ کیا اور معتبرین بمعنیٰ قائسین کے ہے جو نصوص اور احکام کے علل میں غور کرتے ہیں۔ یہ اللہ عزوجل کے قول "**فاعتبروا یا اولی الابصار**" سے ماخوذ ہے۔ آپ کہتے ہیں اعتبرت الشئ جب آپ اس شئ کی طرف دیکھتے ہیں اور اسکی حالت کی رعایت اور نگہداشت کرتے ہیں اور معلم وہ نشانہ ہے جسکے ساتھ راستے (کے ٹھیک ہونے) پر استدلال کیا جاتا ہے اور معلم کے ساتھ یہاں پر علۃ الحکم سے تعبیر کیا ہے جسکے ساتھ مقیس میں حکم کے ثبوت پر استدلال کیا جاتا ہے۔

اگر آپ اعتراض کرتے ہوئے یہ کہدیں کہ شارع کی ترتیب سنت کو اجماع پر مطلقاً مقدم کرنا نہیں ہے بلکہ سنت جب قطعی ہو تو اسکو اجماع پر مقدم کیا جاتا ہے جبکہ مصنف نے مطلقاً سنت کو اجماع پر مقدم کیا ہے۔

تو میں (علامہ تفتازانی) کہونگا کہ یہاں کلام متن سنت میں ہے یعنی سنت من حیث السنۃ میں ہے اور اسکے اجماع پر مقدم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے (اسلئے کہ سنت وحی خفی ہے جبکہ اجماع مجموعہ آراء ہے)۔

اور جہاں سنت کو اجماع سے مؤخر کیا جاتا ہے وہ صرف اسوجہ سے کہ سنت کو اسکے خبر واحد ہونے کی وجہ سے اسکے ثبوت کو ظن عارض ہوتا ہے۔ جبکہ اجماع قول کل ہونے کی وجہ سے قطعی ہوتا ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے کتاب کی بعض اقسام کا ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جس طرح محل ان اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے جو خوب واضح اور ظاہر ہوتی ہیں۔ اور ان پر جو پہلے اشیاء کی بنسبت کم ظاہر ہوتے ہیں اور ان اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے جو بہت زیادہ مخفی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اپنے مخفی ہونے کی وجہ سے محل کے مالک کے علاوہ کوئی اور ان کی طرف نہیں پہنچ سکتا اور ان اشیاء پر جو پہلے کی بنسبت کم مخفی ہوتی ہیں تو اسطرح قصر احکام ان محکمات پر مشتمل ہوتا ہے جو بہت زیادہ ظاہر ہوتے ہیں۔

اور نص پر مشتمل ہوتا ہے جو محکم سے ظہور میں کم ہوتا ہے اور متشابہ پر جو خفاء میں انتہاء کو پہنچا ہوتا ہے اور مجمل پر جو متشابہ سے خفاء میں کم ہوتا ہے۔ اور ان سب اصطلاحات کی تفسیر کتاب میں آجائیگی۔

قولہ مقصوراتٍ ای محبوساتٍ جَعل خیام الإستتار مضروبۃً علی المتشابہِ

محیطةً بہ بحیث لا یُرجیٰ بدوُّہ و ظھورُہٗ اَصلاً علی ما ھو المذھب من أنَّ المتشابہَ لا یعلم تاویلَہ اِلَّا اللّٰہُ وَفائدۃُ اِنزالہ ابتلاءُ الرَّاسخِینَ فِی العِلمِ بِمَنْعِھِمْ عن التفکر فیہ والوُصولِ إلی ما ھو غایۃُ متمنا ھم من العلم بأسرارہٖ فکما أنَّ الجُھّالَ مُبتلونَ بتحصیلِ ما ھو غیرُ مطلوبٍ عندھم من العلمِ والامعان فی الطلبِ کذالک العلماءُ مبتلُونَ بالوقفِ و ترک ما ھو محبوبٌ عندھم اِذابتلاءُ کُلِ أحدٍ اِنَّما یَکونُ بما ھو علی خلافِ ھواہ و عَکسِ متمناہ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے پردوں کے خیموں کو متشابہات پر ایسا احاطہ کئے ہوئے قرار دیا ہے کہ اسکے ظاہر ہونے اور کھل جانے کی اصلاً امید باقی نہ ہو۔اور یہی احناف کا مذھب مختار ہے (چنانچہ متشابہات سے متعلق دو مذھب ہیں احناف اور جمہور کا مذھب یہ ہے کہ متشابہات کا معنیٰ و مراد بجز اللہ عز وجل اور آپ ﷺ کے کسی کو معلوم نہیں اور یہ متشابہات آپ ﷺ اور اللہ عز وجل کے درمیان راز ہیں جسکے بیان کرنے سے آپ ﷺ کو روکا گیا تھا۔جبکہ حضرات شوافع کا مذھب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ علماء راسخین بھی متشابہات کا معنیٰ جانتے ہیں اور اختلاف کا منشأ یہ ہے کہ اللہ عز وجل کے قول "ولا یعلم تأ ویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" الآیہ میں وقف "الا اللہ" پر ہے، یا "والراسخون فی العلم" پر ہے تو ہمارے نزدیک وقف "الا اللہ" پر ہے اور "والراسخون" سے جملہ مستانفہ ہے جسکا مقصد یہ ہے کہ علماء راسخین متشابہات میں بحث مباحثہ کئے بغیر اس پر ایمان لاتے ہیں جبکہ اھل الزیغ والضلالۃ اس میں بحث مباحثہ کر کے اسکا غلط معنیٰ نکالتے ہیں حضرات شوافع یہ کہتے ہیں کہ متشابہات کا معنیٰ اگر علماء راسخین کو بھی معلوم نہ ہو تو پھر اسکے نازل ہونے کا فائدہ کیا ہوگا تو اسکے جواب میں فرماتے ہیں) کہ متشابہات کے نازل ہونے کا فائدہ راسخین فی العلم کا ابتلا اور امتحان ہے کہ وہ متشابہات میں غور فکر نہ کریں۔اور انکو اپنی آخری تمنا اور خواہش سے جو کہ متشابہات کے رموز کو معلوم کرنا ہے، روکا ہے۔

تو جس طرح جُھّال کی آزمائش اس میں ہے کہ انکو عام نصوص کے علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور وہ اس میں سستی اور تکاسل دکھاتے ہیں تو اسطرح علماء چونکہ باریکیوں کو معلوم کرنے کا شوق رکھتے ہیں تو انکو اسطرح آزمایا کہ ان باریکیوں میں غور کرنے سے انکو روک دیا۔اسلئے کہ ابتلاء ہر ایک کی اسکی چاہت اور خواہش کے خلاف ہوا

کرتی ہے۔

قولہ بکَبحِ عَنانِ ذِهنهم تقولُ کَبَحتُ الدابةَ اذا جَذَبتَها اِلیک باللِجام لکی تَقِفَ ولا تَجرِی.

ترجمہ و تشریح:۔ انکے ذہن کی لگام کو کھینچنے کے ساتھ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ''کبحت الدابة'' سے لیا گیا ہے جبکہ آپ لگام کے ذریعہ اسکو اپنی طرف کھینچ دیں کہ وہ رک جائے اور نہ چلے۔

قولہ أودَعَها فِیها ای اَودَعَ اللّٰهُ الاسرارَ فِی المتشابهاتِ والإیداعُ مُتعدٍ الی مفعولَینِ تقول اَودعتُه مالاً اِذا دَفعتَهُ إلیهِ لِیَکُونَ وَدِیعةً عِندَهُ وانماعداه بِفِی تسامحًا أو تَضمِیناً لمعنیٰ الإدْراجِ والوَضعِ.

ترجمہ و تشریح:۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک نے اسرار اور نکات کو متشابہات میں رکھا ہے اور ایداع دو مفعولین کی طرف متعدی ہوتا ہے آپ کہتے ہیں اودعته مالاً جبکہ آپ اسکو مال دے دیں۔ تا کہ اسکے پاس امانت بن جائے اور ''فی'' کے ساتھ اسکو متعدی کیا یا تو تسامح اور چشم پوشی کرتے ہوئے (جیسا کہ یہ مصنفؒ کی عادت ہے) اور یا اسلئے کہ ایداع کو ادراج اور وضع کو متضمن بنایا ہے۔ (اور تضمین کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو فعل قریب المعنیٰ ہوں اور ہر ایک کا صلہ الگ الگ آتا ہو پھر ایک فعل کے صلہ میں دوسرے فعل کا صلہ اور متعلق لایا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک فعل کو دوسرے فعل کے معنیٰ کا متضمن بنایا ہے)

قال المصنف فی التوضیح:۔

(وَالنصوصَ منصَّةَ عَرَائِسِ أبکارِ أفکارِ المُتفکِّرِینَ) مَنَصَّةُ العُروسِ مکانٌ یُرفعُ الیه العَروسُ لِلجَلْوَةِ (وَ کَشْفَ القِنَاعِ عن جَمَالِ مُجمَلاتِ کتابِہ بسنة نبیہ المصطفیٰ و فصلِ خِطابه) أی الخطابِ الفاصلِ بین الحقِ و الباطلِ (صلی اللهُ علیه وعلی اله وأصحابِه ما رَفَعَ اَعلامَ الدینِ بِاجماعِ المُجتهدینَ وَوَضَعَ مَعَالِمَ العِلمِ علی مسالِکِ المُعتبرینَ) أراد بمعالِمِ العِلمِ العِلَلَ التِی یَعلم القَائِسُ بها الحُکمَ فِی المَقِیسِ وأرادَ بِالمُعتبِرِینَ بکسر الباء القائسینَ ومسالِکُهم هی مواقِعُ سلُوکِهم بأقدامِ الفِکرِ من مواردِ النصُوصِ إلی الأحکامِ الثابتةِ فی الفروعِ فمبدأُ

سلُوكِهِم هو لفظُ النصِ فيُعبّرُون منه إلى معانيهِ اللغويةِ الظاهرةِ ثم منها إلى معانيهِ الشَّرعِيةِ الباطنةِ فيَجدُون فيها علاماتٍ وإماراتٍ وَضعَها الشارعُ ليهتدُوا بها إلى مَقاصِدِهِمْ ولما قال بنى على اَربعةِ اَركانٍ قصرَ الأحكامِ ذكر الأركانَ الاربعةَ وهى الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقِياسُ على الوجهِ الذى بنى الشارعُ قصرَ الاحكامِ عليها۔

ترجمه و تشریح: ۔(مصنف کا قول والنصوص، متشابہات پر عطف ہے اور معنی یہ ہے) اور اس نے نصوص کو غور وفکر کرنے والوں کی فکروں کی دوشیزاؤں کی دلہنوں کے لئے جائے ظہور بنایا ہے۔ منصة العروس وہ جگہ ہے جس پر دلھن کو ظاہر کرنے کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ اور اس نے اپنی کتاب (قرآن مجید) کے مجملات کی خوبصورتی سے اپنے نبی مصطفی ﷺ کی سنتوں کے ساتھ اور آپ کے واضح بیان کے ساتھ پردہ ھٹایا۔

فصل خطابہ سے مراد وہ خطاب ہے جو حق اور باطل کو الگ الگ کرتا ہو۔ اللہ کی رحمتوں کا نزول ہو آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر جب تک دین کے جھنڈے مجتھدین کے اجماع کے ساتھ بلند رہیں۔ اور اس نے قیاس کرنے والوں کے طریقوں پر علم کی نشانیاں رکھدیں۔ معالم العلم سے مراد وہ علل اور علامات ہیں جنکے ساتھ قیاس کرنے والا مجتہد مقیس اور فرع میں حکم کو سمجھتا ہے اور معتبرین (باء کے کسرہ کے ساتھ) سے مراد قیاس کرنے والے ہیں اور انکے مسالک سے مراد وہ مواقع ہیں جن میں یہ مجتھدین فکر کے قدموں کے ساتھ نصوص کے موارد میں سے ان احکام کی طرف چلتے ہیں۔ جو فروع میں ثابت ہوتے ہیں تو ان مجتھدین کے چلنے کی ابتداء لفظ نص ہے۔ اسلئے وہ نصوص کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف عبور کرتے ہیں۔ پھر وہاں سے انکے معانی شرعیہ باطنہ کی طرف تجاوز کرتے ہیں تو ان میں وہ ایسی علامات اور امارات پاتے ہیں جنکو شارع نے فقط اس لئے مقرر کیا ہے کہ ان کے ساتھ مجتھدین اپنے مقاصد کی طرف پہنچ جائیں اور جب مصنفؒ نے بنى على اربعة اركان الخ کہا۔ تو ان ارکان اربعہ کو اس ترتیب کے ساتھ ذکر کیا جس پر شارع نے احکام کے محل کو کھڑا کیا ہے۔ اور وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔

قال الشارح فى التلويح: قولُه مَنَصّةَ: هى بفتحِ الميمِ المكانُ الذى يُرفَع عليه العُروسُ لِلْجلوةِ مِنْ نصَصْتُ الشَّئَ إذا رَفعتهُ والعَروسُ نعتٌ يستوى فيه الرجلُ

والمـــرأةُ ما داما فی أعراسِهما یُجْمَعُ المُؤنثُ علی عرائِسَ والمذکرُ علی عُرُسٍ بضَمتینِ وفی هذا الکلام نوعُ خَزازةٍلاَنَّ المعانی التی أُظهرت بالنصوصِ و جُلیتْ بها علی النَاظرینَ هی مفهوماتُها والأحکامُ المستفادةُ منها وهی لیست نتائجُ أفکارِ المُتفکرِینَ بل أحکامُ الملِکِ الحَقِ المُبین فکأنّه اراد أنَّ المجتهدینَ یتأملُونَ فی النصوصِ .فیطَّلِعُون علی معانٍ ودقائقَ ویستخرجُونَ أحکاماً و حقائقَ هی نتائجُ اَفکارِهم الظاهرةِ علی النصوصِ بمنزلةِ العروسِ علی المُنَصَّةِ.

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منصۃ میم کے فتحہ کے ساتھ وہ مکان ہے جس پر عروس یعنی دلھن یا دلھا کو ظاہر کرنے کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ یہ نصصت الشئ سے لیا گیا ہے جبکہ آپ اس کو اٹھا دیں۔اور عروس صفت کا صیغہ ہے (فعول کے وزن پر) اسمیں مرد اور عورت برابر ہیں۔یعنی دلھا اور دلھن دونوں پر اسکا اطلاق ہوتا ہے جبتک یہ شادی کے جوڑے میں ملبوس ہوں اگر عروس سے مراد دلھن ہو تو پھر اسکی جمع عرائس آتی ہے۔اور اگر دلھا مراد ہو تو پھر اسکی جمع عرس عین اور راء کے ضمہ کے ساتھ آتی ہے۔

اور اس کلام میں ایک طرح نقص اور فتور ہے اسلئے کہ وہ معانی جو نصوص کے ساتھ ظاہر کئے جاتے ہیں اور ان کو دیکھنے والوں پر کھولا جاتا ہے یہ ان نصوص کے معانی اور وہ احکام ہوتے ہیں جو ان نصوص سے مستفاد ہوتے ہیں اور وہ فکر کرنے والوں کی فکروں کے نتائج نہیں ہیں بلکہ حق تعالیٰ کے کھلے ہوئے احکام ہیں تو گویا کہ مطلب یہ ہے کہ مجتھدین نصوص میں غور کرتے ہیں۔تو ایسے معانی پر اور دقائق پر مطلع ہوتے ہیں۔اور ایسے احکام اور حقائق کا استخراج کرتے ہیں جو مجتھدین کے ان افکار کے نتائج ہوتے ہیں جو نصوص پر اسطرح ظاہر ہوتے ہیں جس طرح عروس کا ظہور منصہ اور تخت پر ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ اس کلام میں تشبیہ مرکب پائی جاتی ہے گویا نصوص کی تشبیہ تخت کے ساتھ دی ہے۔اور وہ معانی اور حقائق جو ان نصوص کے معانی ظاہرہ سے مستفاد ہوتے ہیں انکی تشبیہ ان دوشیزاؤں کے ساتھ دی ہے جن کو دلہن ہونے کی حیثیت سے تخت پر ظاہر کیا جاتا ہے۔اور وہ ھیت جو ان حقائق اور معانی کی نصوص سے استخراج کے وقت حاصل ہوتی ہے اسکی تشبیہ اس ھیت کے ساتھ دی گئی ہے جو کسی دوشیزہ باکرہ کو دلھن ہونے کی حیثیت سے تخت پر اٹھانے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

قولہ وفصلِ خطابِہ ای خِطابِہ الفاصلِ المُمَیِّزِ بینَ الحقِّ والباطلِ أو خِطابُہ المَفصُولُ

الَّـذِیْ یتبیَّـنُـه مَنْ یُخاطَبُ بِه و لا یَلتبسُ علیه علی اَنَّ الفصلَ مصدرٌ بمعنی الْفَاعِلِ أو الـمـفـعولِ وهٰذا مِن عطفِ الخاصِ علی العامِ تَنبیهاً علی عَظْمِ أمرِهٖ و فَخَامَةِ قَدْرِهٖ اِذْ السُّنَّةُ ضـربـانِ قـولٌ و فـعـلٌ والقولُ هو الموضوعُ لبیانِ الشرائعِ المبنِیِّ علیه أکثرُ الاحکامِ المتّفقُ علی حُجیَّتِهٖ بینَ الانامِ.

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں یہ فرمار ہے ہیں کہ فصل خطابہ میں مصدر یا مبنی للفاعل ہے اور یا مبنی للمفعول ہے اور دونوں تقدیروں پر یہ اضافۃ الصفۃ اِلی الموصوف کے قبیل سے ہے پہلی تقریر پر اسکا معنی ہے وہ خطاب جوحق اور باطل کو الگ الگ کرنے والا ہو اور دوسری تقدیر پر اسکا معنیٰ ہے وہ واضح اور کھلا ہوا خطاب جسکو ہر وہ شخص واضح پاتا ہے جو اسکے ساتھ مخاطب کیا جاتا ہے اور اس خطاب کے سمجھنے میں اسکو کچھ التباس لاحق نہ ہوتا ہو۔

اور فـصـل خطابه کا عطف بسنة نبیّهٖ پر عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ آپ ﷺ کی سنت قول فعل اور تقریر کو شامل ہے جبکہ خطاب صرف آپ ﷺ کے اقوال کو کہا جاتا ہے۔اور عطف الخاص علی العام میں ایک طرح تکرار ہوتا ہے۔اور اس تکرار میں یہاں پر فائدہ آپکے اقوال کی عظمت شان ہے اسلئے کہ سنت کا اکثر حصہ آپ ﷺ کی احادیث قولیہ ہیں نیز آپ ﷺ کی قولی احادیث کو قانون کلی کی حیثیت حاصل ہے۔جبکہ احادیث فعلیہ کو خصوصیت پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے۔نیز احادیث قولیہ کی حجیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قـولُـه مَـا رُفِـعَ ای مَـا دَام رایـاتُ الـدِّیْـنِ مرفوعةً عالیةً بإجماعِ المجتهدیْنَ الباذلیْنَ وُسْـعَهُـمْ فـی إعـلاءِ کـلـمةِ اللهِ تعالیٰ وإحیاءِ مَراسمِ الدِّیْنِ فَإنَّ الحکمَ المجمعَ علیه مرفوعٌ لا یُوْضَعُ و منصوبٌ لا یُخفضُ.

ترجمہ :- یعنی جب تک دین کے جھنڈے ان مجتہدین کے اجماع کے ساتھ بلند اور اونچے ہوں جو اپنی طاقت کو اعلاء کلمۃ اللہ میں اور دین کے طور طریقوں کے احیاء میں صرف کرتے ہیں اسلئے کہ حکم متفق علیہ اونچا ہوتا ہے کبھی نیچے نہیں ہوتا اور وہ گاڑا ہوا ہے کبھی نکالا نہیں جائے گا۔

قال المصنف فی التوضیح۔

(وبـعـدُ فـإنَّ العبدَ المتوسلَ إلی اللهِ تعالیٰ با قوی الذریعةِ عبیدَ اللهِ بنَ مسعودِ

ابنِ تاجِ الشریعةِ جَدَّ سَعْدُهُ و سعدَ جدُّه یقولُ لمَّا رأیتُ فُحولَ العلماءِ مُکِبینَ فی کلِّ عهدٍ وزمانٍ علی مُباحثةِ اُصولِ الفقهِ) ای مُقبلینَ علیها مِن اَکبَّ علیٰ وجههٖ ای سَقَطَ علیه فإنَّ مَن اَقبلَ علی الشیٔ غَایةَ الإقبالِ فکأنّه اَکبَّ علیه للشیخِ الامامِ مقتدی الأئمةِ العظامِ فخرِ الاسلامِ علیِ البزدویِّ بَوَّأَهُ اللّٰهُ تعالیٰ دارَالسلامِ وهو کتابٌ جلیلُ الشانِ باهرُ البُرهانِ مرکوزٌ کنوزُ معانیهٖ فی صخورِ عباراتهٖ مرموزٌ غوامضُ نُکتِهٖ فی دَقائقِ اَسرارِ اشاراتهٖ وَوجدتُّ بعضَهم طاعِنِینَ علی ظواهرِ اَلفاظهٖ لقصُورِ نظرِ هِمْ عن مواقعِ اَلحاظِهٖ) ای لا یُدرِکُونَ بإمْعَانِ النَّظَرِ ما یَدرُکُهُ هوباالحاظِ عینهٖ مِن غیر اَنْ یَّنظرَ اِلیه قصداً (أردتُ تنقیحَه وتنظیمَه وحاولتُ) ای طلبتُ (تَبْیِینَ مرادِه وتفهیمَه وعلی قواعدِ المعقولِ تأسیسَه وتَقسیمَه مَوْرِداً فیه زُبدةَ مَباحثِ المحصولِ وأصولِ الامامِ المُحقِّقِ المُدقِّقِ جَمالِ العربِ ابنِ الحاجبِ مع تحقیقاتٍ بدیعةٍ و تدقیقاتٍ غامِضَةٍ مَنیعةٍ یَخلُوْ الکتُبُ عَنهَا سالِکاً فِیهِ مَسلَکَ الضَّبطِ والإیجازِ متشبِّثاً بأهْدَابِ السِّحْرِ متمسِّکاً بِعُرْوَةِ الإعجازِ) اختَارَ فی الاعجازِ العُروةَ وفی السِّحرِ الأهدابَ لاَنَّ الِاعجازَ أقویٰ وأوثقَ مِن السِّحرِ واختار فی العُروةِ لفظَ الواحدِ و فی الاَهدابِ لفظَ الجمعِ لانَّ الإعجازَ فی الکلامِ أنْ یؤدِیَ المعنیٰ بطریقٍ هُوَ اَبلَغُ مِن جمیعِ ما عَداهُ مِن الطُّرقِ و لا یکونُ هٰذا اِلَّا واحداً فَامَّا السِّحرُ فی الکلامِ فهوَ دُونَ الإعجازِ و طُرُقُهُ فوقَ الواحدِ فاَوردَ فیه لفظَ الجمعِ (و سَمَّیتُه بتنقیحِ الاُصولِ واللّٰهَ تعالیٰ مَسئُولٌ ان یُمَتِّعَ به مؤلِّفَهُ و کاتِبَه وقارِئَه و طالِبَه و یَجعلَه خالصاً لوجهِهِ الکریم إنّه هو البَرُّ الرَّحِیْمُ)

ترجمه و تشریح:۔ (اس عبارت میں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ تنقیح الاصول لکھنے کے اسباب کا تذکرہ فرمارہے ہیں۔

اور (اس مذکور کے) بعد (اگر کچھ ہے) تو وہ بندہ جو اللہ عز وجل کے ساتھ بہت قوی ذریعہ کے ساتھ چنگل

لگایا ہوا ہے جو عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ ہے خوش نصیب اور بامراد ہو جائے اسکی کوشش کہتا ہے کہ جب میں نے بہت بڑے علماء کو ہر دور اور زمانے میں اصول فقہ کی مباحث پر سرنگوں دیکھا یعنی ہر زمانے میں ان علماء کو اصول فقہ کی مباحث پر بہت زیادہ توجہ دینے والا دیکھا یہ (مکبین) "اکب علی وجهه" سے لیا گیا ہے۔ جو سقط علی وجهه کے معنیٰ میں ہے اسلئے کو جو شخص کسی شی پر بہت زیادہ توجہ دیتا ہے تو یوں لگتا ہے کہ وہ اس شی پر گرا پڑا ہے۔

وہ اصول الفقہ جو شیخ امام فخر الاسلام علی البزدوی جو ائمہ عظام کا پیشوا ہے کی تالیف ہے اللہ عز وجل دار السلام میں اسکو جگہ عطاء فرماوے۔

اور وہ بہت عظیم الشان مدلل اور مبرھن کتاب ہے جسکے معانی کے خزانے گاڑے گئے ہیں اسکی ان عبارات میں جو چٹانوں کی مانند ہیں اور اسکے باریک نکات اسکے ان اشارات میں جو رازہائے سربستہ کی مانند ہیں کی باریکیوں میں پڑے ہوئے ہیں۔

اور بعض حضرات کو تو میں نے اصول الفقہ کے ظاہری الفاظ پر اپنی نظر کی کوتاہی کی وجہ سے اسکے گوشہ چشم کے ساتھ دیکھنے کے مواقع پر اعتراض کرتے ہوئے پایا یعنی وہ حضرات اپنی نظر کی گہرائیوں کے ساتھ بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے جو امام فخر الاسلام اپنے گوشہ چشم کے ساتھ دیکھ کر قصداً اور ارادۃً اسکی طرف دیکھنے کے بغیر سمجھتے تھے۔

تو میں نے اس اصول الفقہ کی تنقیح اور اسکی ترتیب اور تنظیم کا ارادہ کیا اور میں نے اسکی مراد کے بیان کرنے اور اسکے سمجھانے اور فن منطق کے قواعد پر اسکی بنیاد رکھنے اور تقسیم کا ارادہ کیا درانحالیکہ میں اس میں محصول کی مباحث کا خلاصہ لانے والا ہوں جو امام محقق جمال الدین ابن حاجب کے اصول کے نام سے متعارف ہے ساتھ انوکھی تحقیقات اور ایسی پوشیدہ باریکیوں کے جو روکنے والی ہیں۔ (یعنی لوگ اس پر قدرت حاصل کرنے سے رکے ہوئے ہیں) جس سے عام طور پر کتابیں خالی ہوتی ہیں اس حال میں کہ میں اس کتاب کی تالیف میں ضبط اور ایجاز کے راستے پر چلوں گا سحر کی جھالروں کے ساتھ چنگل لگاتے ہوئے اعجاز کے کڑے کو مضبوطی کے ساتھ پکڑتے ہوئے صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ''اعجاز'' کے ساتھ عروۃ کا لفظ اور ''سحر'' کے ساتھ اھداب کا لفظ لایا گیا ہے اسلئے کہ اعجاز سحر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہوتا ہے اور ''عروۃ'' میں واحد اور ''اھداب'' میں جمع کا لفظ لایا ہے اسلئے کہ اعجاز کلام میں یہ ہوتا ہے کہ معنیٰ کو ایسے طریقہ سے ادا کیا جائے جو اسکے علاوہ تمام طریقوں سے زیادہ بلیغ ہو اور یہ صرف ایک ہی ہوتا ہے

جہاں تک ''سحر فی الکلام'' کا تعلق ہےتو وہ اعجاز سے کم درجے کا ہوتا ہےاور اسکے طریقے بھی متعدد ہوتے ہیں اسلئے ''اھداب'' کو جمع لایا ہے(اور سحر کے ساتھ چنگل لگانا ایک ضعیف طریقہ ہےاور اھداب کو بھی مضبوط طریقہ سے نہیں پکڑا جاسکتا اسلئے سحر کے ساتھ اھداب کا ذکر کیا ہے جبکہ کڑے کو بہت مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاسکتا ہےاور اعجاز کے ساتھ چنگل لگانا بھی قوی ہوتا ہےاسلئے اعجاز کے ساتھ عروہ کا ذکر کیا)

اور میں نے اس کتاب کا نام تنقیح الاصول رکھا ہےاور اللہ تعالیٰ سے سوال کیا جاتا ہے کہ اس کتاب کے ساتھ اسکے مؤلف، کاتب، پڑھنے والے اور اسکے طالب العلم کو فائدہ پہنچائے۔اور اسکو خالص اپنی ذات کریمہ اور اپنی رضاء کیلئے کردے وہ بہت ہی مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔

قال الشارحُ فی التلویح۔

قولُه جليلُ الشانِ اى عظيمُ الامرِ باهِرُ البُرهانِ اَى غالبُ الحُجَّةِ و فائقُها مركوزٌ اى مَدفونٌ من ركزتُ الرُّمحَ اى غَرَزْتُهُ فى الاَرضِ و الكنوزُ، اَلاموالُ المدفونةُ والصُّخورُ ،اَلْحِجَارةُ العِظَامُ شَبَّهَ بِهَا عباراتِه الصَّعْبَةِ الجَزْلَةَ لِصعُوبةِ التَّوصّلِ بِهَا إلى فهمِ المَعانِىْ التى هى بمنزلةِ الجواهرِ النَّفيسةِ والرمَزُ الاشارةُ بالشَّفَتَينِ أو الحَاجبِ يُعَدَّى بإلىٰ فَأصَلُ الكلامِ مرموزٌ إلى غوامضِ حَذَفَ الجارَ وَ أَوْصَلَ الفِعلَ فصارَ(غوامِضُ)مسنداً اِليه والنُّكتَةُ اللطيفةُ المنقَّحةُ مِنْ نَكَتَ فى الارضِ بالقضِيْبِ اذا ضَرَبَ به الارضَ فأثَّرَ فيها يعنى قد اَوْمى إلَى النُّكتِ الخفيَّةِ فِى أثناءِ اِشاراتِهٖ الدقيقةِ والنظرُ التَّأمُّلُ فى الشئ بالعينِ والإمعَانُ فيه واللَّحظُ النظرُ بمؤخَّرِ العينِ واللَّحَاظُ بالفتحِ مؤخرُ العينِ والتنقيحُ التهذيبُ تقولُ نقحتُ الجَذْعَ و شذَبتُه اذا قَطعتَ ما تفرَّقَ مِن أغصانِه ولم يَكُنْ فى لُبِّه و تنظيمُ الدُّرَرِ فى السِّلكِ جَمْعهَا كما ينبغِىْ مُترتَّبَةً متناسِقَةً والكلامُ لايَخلُو عن تعريْضٍ مَّا بأنَّ فى اُصولِ فخرِ الاسلامِ زوائدُ يجبُ حذفُها و شَتَائِتَ يجبُ نظمُها و مغَالِقَ يجبُ حَلُّها وأنَّه ليس بمبْنِيٍّ على قواعدِ المعقولِ بأنْ يُراعىٰ فى التعريفاتِ والحُجَجِ شرائطَها المذكورةَ فى علمِ الميزانِ وفى التقسيماتِ عدمُ تداخُلِ الاَقسامِ إلى غيرِ ذالكَ ممَّا لم يلتفتُ إليه

المشائخؒ۔

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جلیل الشان سے مراد عظیم الامر ہے اور باھر البرھان سے مراد یہ ہے کہ وہ کتاب غالب اور فائق حجت والی ہے یعنی کتاب اصول الفقہ للبزدوی بہت اونچے مرتبے والی اور دلیل اور حجت کے اعتبار سے بہت فائق اور اعلیٰ کتاب ہے۔

اور''مرکوز'''''مدفون'' کے معنیٰ میں ہے اور یہ'' رکزت الرمح '' سے مأخوذ ہے جو غرزته فی الارض کے معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔اور کنوز اموال مدفونہ کو کہتے ہیں اور صخور بڑی چٹان کو کہتے ہیں۔مصنفؒ نے اصول الفقہ للبزدوی کی مشکل عبارات کو جو کہ بہت مفید ہیں بڑی چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ جس طرح ان بڑی چٹانوں سے فائدہ حاصل کرنا مشکل ہے اسی طرح ان مشکل عبارات کے ساتھ انکے ان معانی کی طرف جو عمدہ موتیوں کی طرح ہیں پہنچنا بھی بہت مشکل ہے۔اور رمز ہونٹوں یا بھوؤں کے ساتھ اشارہ کرنے کو کہتے ہیں، جو کہ إلی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اصل عبارت یوں ہے۔''مرموز إلی غوامض '' کہ اسکی مشکلات کی طرف ہونٹوں یا بھوؤں کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے۔پھر حرف جر ''الی '' کو حذف کیا اور فعل کو ملایا تو غوامض مسندالیہ ہو گیا اور نکتہ اس لطیفہ کو کہتے ہیں جسکو منقح کیا گیا ہو یہ نکت فی الارض بالقضیب سے لیا گیا ہے۔جبکہ چھڑی کے ساتھ زمین کو کریدا جائے اور وہ اس زمین میں اثر کرے مطلب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے دقیق اشارات کے ضمن میں نکات خفیہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اور ''نظر'' آنکھوں کے ساتھ کسی شی میں پختگی اور گہرائی کے ساتھ غور اور تأمل کرنا ہوتا ہے۔اور ''لحظ'' گوشہ چشم کے ساتھ کسی چیز کی طرف دیکھنا ہوتا ہے۔اور لحاظ ل کے فتح کے ساتھ مؤخر العین کو کہتے ہیں۔

اور تنقیح تھذیب کے معنیٰ میں ہے آپ کہتے ہیں نقحت الجذع و شذبته جبکہ آپ اس درخت کی متفرق شاخوں کو جو اسکے درمیان میں نہ ہوں کاٹ دیں اور تنظیم الدرر فی السلک موتیوں کو لڑی میں ایک خاص ترتیب اور مناسبت کے ساتھ جمع کرنا اور پرونا ہے۔

اور اس کلام میں مصنف رحمہ اللہ نے علامہ بزدوی پر کچھ تعریض کی ہے اسطرح کہ امام فخر الاسلام کے اصول میں زوائد ہیں جنکا حذف کرنا ضروری ہے اور اسمیں متفرقات ہیں جنکے مرتب کرنے کی ضرورت ہے اور مغلقات ہیں جنکے حل کرنے کی ضرورت ہے۔اور یہ کہ وہ منطق کے قواعد پر بھی مبنی نہیں اسطرح کہ تعریفات و دلائل

میں ان شرائط کا لحاظ کیا جائے جو علم میزان میں مذکور ہیں۔اور تقسیمات میں عدم تداخل اقسام کا لحاظ رکھا جائے اور اسکے علاوہ وہ قواعد کہ مشائخ انکی طرف التفات نہیں کرتے۔

قولہ مؤرِداً فیہ ای فی ذالکَ المُنقَّحِ الموصوفِ یعنی کتابہ و کذا الضمائرُ التی تأتی بَعْدَ ذالکَ.

ترجمہ :- علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ "فیہ" کی ضمیر اس منقح موصوف یعنی مصنفؒ کی کتاب تنقیح الاصول کی طرف لوٹتی ہے۔اور اسطرح وہ ضمائر جو اسکے بعد آرہی ہیں اور مـــوردا جیسا کہ متن کے ترجمہ سے ظاہر ہے۔اردت کی ضمیر متکلم سے حال ہے۔

قوله: لاَنَّ الإعجازَ فی الکلامِ اَنْ یّؤدِیَ المعنیٰ بطریقٍ هُوَ أَبْلَغُ مِن جمیعِ مَا عداه مِن الـطُّرقِ لیس تـفسیـراً لِمفهومِ إعجازِ الکلامِ لاَ نَّه لا یَلْزَمُ أَنْ یکونَ بالبلاغةِ بل هو عبارةٌ عن کونِ الکلامِ بِحیثُ لا یُمْکنُ مُعارضتُه والإتیانُ بمثلِه مِنْ أعجزتُه إذا جعلته عـاجـزاً ولهٰذا اختلفُوا فی جهةِ إعجازِ القرآنِ مع الإتفاقِ علی کونِه مُعْجزاً فَقِیل إِنَّه ببلاغتِه و قِیل باخبارِه عن المَغِیْباتِ وقیل بِأسلُوبِه الغریبِ وقیل بصرفِ اللّٰه تعالیٰ العقولَ عن المُعارضةِ بل المُرادُ اَنَّ إعجازَ کَلامِ اللهِ تعالیٰ إنَّما هو بهذا الطَّرِیْقِ وهو کَوْنُـه فِـی غـایةِ البَـلاغَةِ و نهـایةِ الـفَـصَاحةِ علی ما هو الرَّأیُ الصحیحُ فباعتبارِه إِنَّه یُشترطُ فـی الـکـلامِ کـونُه أبلغَ مِنْ جمیعِ ما عداهُ یکونُ واحداً لا تَعدُّدَ فیه بخلافِ سِحْـرِ الـکـلامِ فـإِنَّـه عِبَـارةٌ عن دِقَّتِـه و لُطفِ مأخَذِه وهٰذا یقعُ علی طُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ و مَراتـبَ مـختـلـفةٍ فـلهٰـذا قَـالَ أَهْـدابُ السِّحْرِ بلفظِ الجمعِ وعُروةِ الإِعجَازِ بلفظِ الـمُـفـردِ وهُـدبُ الثوبِ مَـا عَـلی أطرافِه وعُروةُ الکُوزِ کُلیّتُهُ الَّتِیْ تُوخَذُ عندَ أخذِه وهـی أقـویٰ مِـنَ الهَـدَبِ فخصَّهَا بالإعجازِ الَّذِی هو أوثَقُ مِن السِّحرِ و فی الصِّحَاحِ السِّـحْـرُ الأخـــذةُ و کـلُّ ما لَطُفَ مأخَذُهُ و دَقَّ فهو سِحْرٌ و معنیٰ تَمَسُّکِهِ بذالکَ مُبـالَـغتُه فی تَلْطِیْفِ الکلامِ و تأدِیَةِ المعانِیْ بالعِبَاداتِ اللائقةِ الفائقةِ حتیٰ کأنَّه یَقرُبُ إلی السِّحرِ والإِعجازِ.

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا قول **لان الاعجاز فی الکلام الخ** اعجاز الکلام کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے۔ اسلئے کہ اعجاز فی الکلام کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بلاغت ہی کے ساتھ ہو بلکہ **اعجاز فی الکلام**، کلام کا اسطرح ہوتا ہے کہ اسکی مثل لانا اور اسکا معارضہ کرنا کسی کے لئے ممکن نہ ہو اور یہ اعجاز فی الکلام اعجزتہ سے لیا گیا ہے جبکہ آپ اس مقابل کو عاجز کر دیں۔

اور اعجاز فی الکلام کی بلاغت کے اندر منحصر نہ ہونے کی بنا پر قرآن مجید کے معجز ہونے پر اتفاق کے باوجود اسکے معجز ہونے کے سبب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں چند اقوال ہیں:

(۱) قرآن مجید کا معجز ہونا بلاغت کی بنا پر ہے۔ (۲) قرآن مجید کا معجز ہونا مغیبات سے خبر دینے کی بنا پر ہے۔ (۳) قرآن مجید کا معجز ہونا اسکے اسلوب غریب کی بنا پر ہے۔ (۴) اور کہا گیا ہے کہ اسکا معجز ہونا اس وجہ سے ہے کہ اللہ پاک نے لوگوں کے دلوں کو قرآن مجید کے معارضہ سے پھیر دیا ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا معجز ہونا اس طرح ہے کہ یہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے۔

تو اس اعتبار سے کہ کلام کے معجز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اپنے ماسوا تمام کلاموں سے ابلغ ہو تو اعجاز فی الکلام ایک ہی ہوگا اس میں کچھ تعدد نہ ہوگا بخلاف سحر الکلام کے کیونکہ سحر الکلام اسکے ماخذ کے لطیف اور دقیق ہونے سے عبارت ہے اور ماخذ کا لطیف اور دقیق ہونا مختلف مراتب اور متعدد طریقوں کے ساتھ ہوتا ہے تو اس وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے **اھداب السحر** جمع کے لفظ کے ساتھ کہا اور **عروۃ الاعجاز** لفظ مفرد کے ساتھ۔

• اور **ھدب الثوب** وہ (جھالر) ہے جو کہ کپڑے کے اطراف پر ہو اور **عروۃ الکوز** وہ دستہ ہے جو لوٹے کو اٹھاتے وقت ہاتھ میں لیا جاتا ہے اور عروۃ (دستہ) ھدب (جھالر) سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو اس وجہ سے عروۃ کو اعجاز کے ساتھ خاص کیا جو کہ سحر سے قوی ہوتا ہے (گویا کہ ضعیف کو ضعیف کے ساتھ اور قوی کو قوی کے ساتھ خاص کیا)

اور صحاح میں ہے السحر الاخذۃ (اُچکنا) اور ہر اس شی کو کہتے ہیں جسکا ماخذ لطیف اور دقیق ہو۔

اور مصنف کا **عروۃ الاعجاز** اور **اھداب السحر** کے ساتھ چنگل لگانے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کلام کی لطافت اور معانی کو لائق اور فائق عبارات کے ساتھ ادا کرنے میں خوب مبالغہ کیا یہاں تک کہ سحر اور اعجاز

کے قریب پہنچ چکے۔

وههُنَا بحثانِ الاوَّلُ اَنَّ كَوْنَ طريقِ تأديةِ المعنىٰ مِن جميعِ ماعَدَاه مِن الطُّرُقِ المُحقَّقةِ الموجُودةِ غيرُ كافٍ في الإعجازِ بل لابُدَّ مِن العجزِ عن معارضتِهِ والإتيانُ بمثلهِ مِنَ الطُرُقِ المُحقَّقةِ والمُقدَّرةِ حتّٰى لايَمكن الإتيانُ بمثلِهِ غيرُ مشروعٍ لأنَّ اللّٰهَ تعالىٰ قادرٌ على الإتيانِ بمثلِ القرآنِ مَعَ كونِهِ معجزاً فما معنىٰ قولِه اَبْلَغُ مِنْ جميعِ ما عداه والثاني اَنَّ الطرفَ الاعلىٰ مِن البلاغةِ و ما يَقْرُبُ منه مِنَ الْمَراتِبِ العَلْيَةِ الَّتِىْ لا يُمكنُ للبشرِ الإتيانُ بمثلِهِ كلاهما مُعجزٌ على ما ذُكِرَ في المفتاحِ و نهايةِ الاعجازِ و ح يتعدَّدُ طريقُ الإعجازِ أيضاً بأنْ يَكون على الطرفِ الاعلىٰ أو على بعضِ المراتبِ القريبةِ منه والجوابُ عَنِ الاوَّلِ أنَّ الإعجازَ ليسَ اِلَّا في كلامِ اللّٰهِ تعالىٰ ومعنىٰ كونِه اَبلغَ مِن جميعِ ما عَداه اَنّه اَبلغُ مِن كل ما هو غيرُ كلامِ الله تعالىٰ محققاً او مقدّراً حتى لا يمكنُ للغيرِ الاتيانُ بمثلِهِ

وعنِ الثانِى أنَّ الإعجازَ سواءٌ كان في الطرفِ الاعلىٰ أو فيمَا يقربُ مِنه مُتَّحِدٌ بِاعتبارِ اَنَّه حدٌّ من الكلامِ هو أبلغُ مِمَّا عَدَاه بِمَعنىٰ اَنَّه لا يُمكن للبَشَرِ مُعارضتُه والاتيانُ بمثلِهِ بخلافِ سحرِ الكلامِ فإنَّه ليس له حدٌّ يَضْبِطُه.

ترجمه وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دواعتراض اوران کے جوابات کا ذکر کیا ہے۔اعتراض اول اعجاز کی تعریف پر ہے اوراس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کہ آپ نے کہا کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ کلام کے معنیٰ کوایسے طریقہ سے اداء کیا جائے جواسکے ماسواتمام طرق سے ابلغ ہوتو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ ماسواتمام طرق سے آپکی مراداگرطرق محققہ موجودہ فی الخارج ہوتواس سے ابلغ ہونااعجاز فی الکلام کی تعریف میں کافی نہیں اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ طرق مقدرہ مفروضہ میں سے کسی طریقہ کے ساتھ اس کلام کا معارضہ کیا جائے۔تو پھر وہ کلام معجزنہ ہوگا۔

اوراگرآپکی مراد ماسواتمام طرق سے عام ہوخواہ طرق محققہ موجودہ ہوں یا مقدرہ مفروضہ ہوں تو پھراعجاز فی الکلام کی تعریف میں ضروری ہوگا کہ اس کی مثل پرکسی کوقدرت اورطاقت نہ ہوحالانکہ اللہ عزوجل قرآن مجید کی مثل لانے پرقادر ہے اوراسکے باوجودقرآن مجید کے معجز ہونے پراتفاق ہےتو پھرابلغ من جمیع ماعداہ کا کیامعنیٰ ہے۔اس

اعتراض کا علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے خود جواب دیا ہے۔

اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق سے مراد عام ہے خواہ طرق محققہ ہوں یا مقدرہ، لیکن قرآن مجید کا معجز ہونا غیر کلام اللہ کے اعتبار سے ہے خود کلام اللہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔

یعنی اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اسکا معارضہ کرنا اور اسکی مثل لانا ممکن نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض مصنف کے قول "ولا یکون ھذا الا واحداً" پر ہے۔اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ معنیٰ کو ایسے طریقہ سے ادا کیا جائے کہ وہ ابلغ ہو تمام ان طرق سے جو اسکے ماسوا ہوں اور یہ طریقہ بس ایک ہی ہوسکتا ہے۔حالانکہ مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی اور نہایۃ الاعجاز میں شیخ عبد القاھر کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور جو اسکے قریب ہے مراتب علیہ میں سے جسکی مثل لانا کسی انسان کے لئے ممکن نہیں دونوں معجز ہیں اور اس صورت میں طریق اعجاز متعدد ہو جاتے ہیں۔کہ وہ بلاغت کی طرف اعلیٰ ہو یا جو اسکے قریب ہے مراتب علیہ میں سے۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اپنے قول "وعن الثانی" کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ میں ہو یا اس میں ہو جو طرف اعلیٰ کے قریب ہو وہ اس اعتبار سے ایک ہی ہے کہ وہ کلام کی ایک حد ہے جو اپنے ماسوا تمام طرق سے ابلغ ہوتا ہے اور کسی انسان کے لئے معارضہ یا اسکا مثل لانا ممکن نہیں بخلاف سحر فی الکلام کے کہ اس کے لئے کوئی ایسی حد نہیں کہ اسکے علاوہ کسی اور طریق سے وہ لطافت اور باریکی حاصل نہ ہوسکے بلکہ وہ مختلف طریقوں کے ساتھ ہوسکتا ہے واللہ اعلم۔

قال المصنف فی التوضیح. (اُصُولُ الْفِقْهِ) ای هذهِ أصولُ الفقهِ أو اصولُ الفقهِ ما هی؟ فنعرِّفُها أوّلاً باعتبارِ الاضافةِ وثانياً باعتبارِ أنّه لَقَبٌ لعلمٍ مخصوصٍ اَمَّا تعريفُها باعتبارِ الاضافةِ فيحتاجُ إلى تعريفِ المُضافِ والمُضافِ اليه فقالَ (الاصلُ ما يُبْتَنِيْ عليه غيرُه) فالإبتناءُ شاملٌ للابتناءِ الحِسّيّ وهو ظاهرٌ والابتناءُ العقليُّ وهو ترتُّبُ الحكمِ على دليلِهِ (و تعريفُه بالمحتاجِ اِليه لا يَطَّرِدُ) وقد عرَّفَهُ الامامُ فی المحصولِ بهٰذا واعْلَمْ اَنَّ التَّعريفَ اِمَّا حقيقيٌّ كتعريفِ المَاهِيَاتِ الحقيقيةِ واِمَّا اِسميٌّ كتعريفِ الماهِياتِ الاعتباريةِ كمَا اِذا رَكِبْنَا شيئاً مِن اُمورٍ هِيَ اَجزَائُه باعتبارِ

ترکیبنا ثمَّ وَضَعْنَا لهٰذا المرکبِ اِسْما کلفظ الاصلِ والفقهِ والجنسِ والنوعِ ونحوِها فالتعریفُ الاسمیُّ هو تبیینُ اَنَّ هٰذا الاسمَ لأیِّ شَیْءٍ وُضِعَ.

ترجمہ وتشریح:- (کسی علم کو شروع کرنے سے پہلے اس علم کی تعریف موضوع اور غرض وغایہ کی پہچان ضروری ہے اسلئے) مصنف رحمہ اللہ نے تنقیح میں اصول الفقہ کا عنوان قائم کیا اور پھر شرح میں اسکی ترکیب نحوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یا یہ خبر ہے مبتداء محذوف کے لئے اور تقدیر ھذہ اصول الفقہ ہے اور یا تقدیر اصول الفقہ ماھی ہے تو اس صورت میں ''اصول الفقہ'' مبتداء ہوگا۔اور ماھی اُسکی خبر ہوگی۔

تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اصول الفقہ کی دو تعریفیں کرینگے پہلے تعریف اضافی اور دوسری مرتبہ تعریف لقبی کہ یہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے جہاں تک تعریف اضافی کا تعلق ہے تو وہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے تنقیح میں فرمایا کہ ''اصل'' وہ ہے جس پر کسی چیز کی بناء ہو تو ابتناء شامل ہے، ابتناء حسی اور ابتناء عقلی کو۔اور ابتناء حسی ظاہر ہے (جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور درخت کے اوپر کے حصہ کی ابتناء اسکے تنہ پر) اور ابتناء عقلی حکم کا اپنی دلیل پر مرتب ہونا ہے۔اور امام رازی نے محصول میں جو''اصل'' کی تعریف ''محتاج الیہ'' کے ساتھ کی ہے مطرد نہیں ہے یعنی مانع دخول غیر سے نہیں ہے۔

جان لو کہ تعریف یا تو حقیقی ہوتی ہے جیسے ماھیات حقیقیہ کی تعریف یا اسمی ہوتی ہے جیسے ماھیات اعتباریہ کی تعریف اور ماھیات اعتباریہ وہ ہوتی ہیں کہ ہم کسی چیز کو چند امور اور اشیاء سے مرکب کرلیں اس طور پر کہ وہ امور اور اشیاء ہماری ترکیب کے اعتبار سے اس چیز کے اجزء ہوں پھر اس مرکب کے لئے کوئی نام مقرر کردیں جیسے لفظ اصل، فقہ، جنس، نوع اور اسکے امثال ہوگئے تو تعریف اسمی میں اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ یہ اسم کس چیز کے لئے وضع ہوا ہے۔

قال الشارح فی التلویح:۔قولُه أُصولُ الفقهِ الکتابُ مرتّبٌ علی مُقدمّةٍ و قسمینِ لأنَّ المذکورَ فیهِ اِمَّا مِنْ مقاصدِ الفنِّ أوْلاَ ، الثانیُ المقدمةُ والاوَّلُ اِمَّا اَنْ یکونَ البحثُ فیه عَنِ الادلّةِ وهو القسمُ الاوّلُ أو عَنِ الأحکامِ وهو القسمُ الثانی إذ لاَ یُبحثُ فی هذا الفَنِّ عَنْ غیرِهما و القسمُ الاولُ مبنیٌّ علی اَرْبعةِ أرکانِ الکتابِ والسنةِ والاجماعِ والقیاسِ وهو مُزِیلٌ بِبَابَی الترجیحِ والإجتهادِ والثانی علی ثلثةِ

أبوابِ فی الحکمِ والمحکومِ بہٖ والمحکومِ علیہٖ وسَتَعْرِفُ بیانُ الانحصارِ.

والـمُـقـدِّمۃُ مُسُوَّقَۃٌ لتعریفِ ھٰذا العلمِ و تحقیقِ موضوعِہٖ لأنَّ مِنْ حَقِّ الطّالِبِ لِلکثرۃِ المضبُوطَۃِ بجھۃٍ واحدۃٍ أنْ یَّعرِفَھَا بتلکَ الجھۃِ لِیأمَنَ فواتَ المقصودِ والاشتغالَ بغیرِہٖ و کلُّ علمٍ فھُوَ کثرۃٌ مضبوطۃٌ بتعریفِہٖ الَّذِیْ بہٖ یتمیّزُ عندَ الطالبِ و موضوعِہٖ الَّذِیْ بہٖ یَمْتَازُ فی نفسِہٖ عَنْ سَائِرِ الْعُلُوْمِ فَحِیْنَ تشوَّقَتْ نفسُ السامعِ إلی التعرِیْفِ لِیَتَمَیَّزَ العلمُ عندَہٗ قال المصنفُ ھذا الذیْ ذکرْنَا اصولَ الفقہِ إغناءً للسامعِ عن السؤالِ أو قالَ عن لسانِہٖ اصولُ الفقہِ مَا ھِیَ ثُمَّ اخذَ فی تعرِیْفِہٖ.

واُصولُ الفقہِ لَقَبٌ لِھٰذا الفَنِّ منقولٌ عَن مُرَکبٍ اضافِیٍّ فلہٗ بکلِّ اعتبارٍ تعریفٌ قَدَّمَ بعضُھم التعریفَ اللقبیَّ نظراً إلی أنّ المعنیٰ العَلَمِیَّ ھو المقصودُ فی الأعلامِ وأنَّہٗ مِن الاضافِیِّ بمنزلَۃِ البسیطِ من المرکبِ والمصنفُ قدَّم الاضافیَّ نظراً إلی أنَّ المنقولَ عنہ مُقدَّمٌ وإلی أنَّ الفقہَ مأخوذٌ فی تعریفِ اللَّقبِیِّ فإنْ قدَّم تفسیرَہٗ امکنَ ذکرُہٗ فی اللقبیِّ کما قالَ المصنفُ ھو العلمُ بالقواعدِ الَّتِیْ یُتَوصَّلُ بِھَا إلی الفقہِ وإلَّا اُحْتِیْجَ إلی إیرادِ تفسیرِہٖ تارۃً فی اللَّقبیِّ و تارۃً فی الاضافیِّ کما فی اصولِ ابنِ حاجب ولمّا کان اُصولُ الفقہِ عندَ قصدِ المعنیٰ الاضافیِّ جمعاً وعندَ قصدِ المعنیٰ اللَّقبیِّ مُفرداً کعبدِ اللہِ قالَ فنُعَرِّفُھا اوّلاً باعتبارِ الاضافۃِ بتانیثِ الضمیرِ وقالَ فَالْاٰنَ نعرِّفُہ باعتبارِ أنّہ لقبٌ لعلمٍ مخصوصٍ بتذکیرِہٖ واللقبُ عَلَمٌ یُشْعِرُ بمدحٍ او ذمٍ واصولُ الفقہِ عَلَمٌ لھٰذا الفنِ مُشْعِرٌ بکونہ مبنَی الفقہِ الَّذِیْ بہٖ نظامُ المعاشِ و نجاتُ المعادِ وذالکَ مَدْحٌ.

ترجمہ و تشریح:- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتاب تنقیح الاصول مع التوضیح ایک مقدمہ اور دو اقسام پر مشتمل ہے۔ اسلئے کہ کتاب میں جو کچھ مذکور ہے یا وہ فن کے مقاصد میں سے ہوگا یا نہیں اگر فن کے مقاصد میں سے نہ ہو تو وہ مقدمہ ہے اور اول جو فن کے مقاصد میں سے ہے یا اسمیں بحث ادلہ سے ہوگی اور وہ قسم اول ہے اور یا احکام سے ہوگی اور وہ قسم ثانی ہے اسلئے کہ اس فن میں ان دو اقسام کے علاوہ کسی اور شی سے بحث نہیں ہوتی۔

اور قسم اول چار ارکان کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر مبنی ہے اور رکن قیاس کے ذیل میں ترجیح اور اجتھاد کے دو باب بھی مذکور ہیں۔ یعنی یہ دونوں باب مستقل بحث کے طور پر نہیں ہیں بلکہ رکن قیاس کے اندر داخل ہیں۔

اور دوسری قسم حکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ کے تین ابواب پر مشتمل ہے۔ اور وجہ انحصار عنقریب آپکو معلوم ہو جائیگی۔

مقدمہ کے اغراض و مقاصد: — اور مقدمہ اس علم کی تعریف اور موضوع کی تحقیق کے لئے لایا گیا ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جو ایسے کثیر مسائل کو جاننا چاہتا ہو جو ایک جہت کے ساتھ منضبط اور مرتب ہوں تو وہ اسکو اس جہت کے ساتھ جانتا ہے جسکے ساتھ وہ کثیر مسائل منضبط اور مرتب ہوتے ہیں۔ تا کہ وہ مقصود کے فوت اور غیر مقصود میں وقت ضائع کرنے سے بچے اور ہر علم میں ایسے کثیر مسائل ہوتے ہیں جو اس علم کی اس تعریف کے ساتھ منضبط ہوتے ہیں جسکے ساتھ وہ علم طالبعلم کے ہاں ممتاز ہوتا ہے۔

اور وہ علم اپنے اس موضوع کے ساتھ منضبط ہوتا ہے جسکے ساتھ وہ علم نفس الامر میں دوسرے علوم سے ممتاز ہوتا ہے۔ سو جب نفس سامع میں اس تعریف کی طرف شوق پیدا ہوا جسکے ساتھ علم اس طالب العلم کے ہاں ممتاز ہوتا ہے۔ تو مصنف نے طالب العلم اور سامع کو سوال کرنے اور پوچھنے سے بے نیاز کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جو ھم نے ذکر کیا اصول الفقہ ہے یا اپنی طرف سے کہا کہ اصول الفقہ کیا ہے؟ اور پھر اسکی تعریف ذکر کی۔

اور اصول الفقہ اس فن کا لقب ہے اور یہ مرکب اضافی سے منقول ہے سو اصول الفقہ کے لئے ہر اعتبار سے تعریف ہے بعض نے معنیٰ لقبی کی طرف نظر کرتے ہوئے تعریف لقبی کو پہلے ذکر کیا ہے۔ اسلئے کہ معنیٰ لقبی اعلام میں مقصود ہوا کرتا ہے۔ اور اسلئے کہ معنیٰ لقبی تعریف اضافی کی بنسبت بمنزلہ بسیط ہے مرکب سے اور بسیط مرکب سے بمنزلہ جزو ہوتا ہے کل سے اور جزءٔ کل سے مقدم ہوتا ہے اسلئے تعریف لقبی بمنزلہ جزءٔ ہونے کے تعریف اضافی سے پہلے ذکر کی۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے تعریف اضافی کو دو وجوھات کی بناء پر مقدم ذکر کیا ہے۔ (۱) اسلئے کہ تعریف اضافی منقول عنہ ہے اور منقول عنہ طبعاً منقول سے مقدم ہوتا ہے اسلئے وضعا بھی مقدم کیا۔

(۲) اسلئے کہ فقہ تعریف لقبی میں ماخوذ ہے۔ سو اگر تعریف لقبی کو مقدم ذکر کیا جائے تو فقہ کا معنیٰ بیان کئے بغیر سمجھ میں نہیں آئیگا۔ اور تعریف اضافی میں دوبارہ فقہ کی تعریف ذکر کرنی ہوگی۔ تو تکرار لازم آئیگا۔ جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے تعریف لقبی ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ ھو العلم الخ کہ یہ ان قواعد کا علم ہے جنکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف پہنچتا

ہے۔یہی معنیٰ ہے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے قول والا احتیج إلى ایراد تفسیرہ تارۃ فی اللقبی و تارۃ فی الاضافی جیسا کہ علامہ ابن حاجب کے اصول میں بھی اسی طرح ہے۔

ولما کان اصول الفقه سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے،اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اصول الفقہ کی طرف ایک مرتبہ مؤنث اور ایک مرتبہ مذکر کی ضمیر لوٹائی اور کہا'' فنعرفها اور فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص تو اس کی کیا وجہ ہے؟ تو علامہ تفتازانی نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ)اصول الفقہ معنی اضافی کی رعایت کرتے ہوئے جمع ہے(اور جمع معنیٰ مؤنث ہوا کرتا ہے)اور معنی لقبی کی رعایت کرتے ہوئے مفرد ہے جیسے عبداللہ میں معنی علمی کا اگر اعتبار کیا جائے تو مفرد اور معنیٰ اضافی کا اعتبار کیا جائے تو مرکب ہے۔تو اس لئے معنی اضافی کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف نے " فنعرفها "ضمیر مؤنث کے ساتھ اور معنیٰ لقبی کا اعتبار کرتے ہوئے فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص ضمیر مذکر کے ساتھ ذکر کیا۔

اور لقب وہ ''علم'' (نام) ہے جو مدح یا ذم کی خبر دے اور اصول الفقہ اس فن کا نام ہے جو خبر دیتا ہے کہ یہ علم اس فقہ کے لئے مبنیٰ ہے جسکے ساتھ دنیاوی زندگی کی درستگی اور آخرت میں نجات حاصل ہوتی ہے اور یہ مدح ہے اسلئے اصول الفقہ اس علم کا لقب ہوگیا۔

قولہ أمّا تعریفُها باعتبارِ الاضافةِ فیحتاجُ إلى تعریفِ المضافِ وهُوَ الاصولُ و تعریفُ المضافِ إلیهِ وهو الفقهُ لأنَّ تعریفَ المركّبِ یحتاجُ إلى تعریفِ مُفرداتِهِ الغیرِ البیّنةِ ضرورةَ توقُّفِ معرفَةِ الكلِّ علَى معرفةِ أجزائِهِ و یحتاجُ إلى تعریفِ الإضافةِ أیضاً لأنّها بمنزلةِ الجزءِ الصوریّ إلّا أنّهم لم یتعرَّضُوا لَه لِلعلمِ بأنّ معنیٰ إضافةِ المشتقِ ومَا فی معناهُ اختصاصُ المضافِ بالمضافِ إلیه باعتبارِ مفهومِ المضافِ مثلاً دلیلُ المسئلةِ ما یختصُّ بِهَا باعتبارِ كونِهِ دلیلاً علیها فَأَصْلُ الفقهِ ما یختصُّ بِهِ مِن حیثُ أنّه مبتنیً علیهِ و مستنداً إلیه فالأصولُ جمعُ أصلٍ و هو فی اللُّغةِ ما یبتَنِیُ علیه الشّئی من حیثُ أنه یبتنِیُ علیه و بهٰذا القیدِ خرجَ أدلّةُ الفقهِ مثلاً مِن حیثُ هی تَبْتَنِیُ علی علمِ التوحیدِ فإنّها بِهٰذا الاعتبارِ فروعٌ لا أُصولٌ و قیدُ الحیثیةِ لا بدَّ منهُ فی تعریفِ الاضافیاتِ إلَّا أنه کثیراً ما یحذفُ لِشُهرةِ أمرِه ثم نُقل الأصلُ

فی العرفِ إلی معانٍ اُخر مثلُ الراجحِ و القاعدةِ الکلیةِ والدلیلِ فذهبَ بعضُهم إلی أنّ المرادَ بہ ھھنا الدلیلُ وأشارَ المصنفُ إلی أن النقلَ خلافُ الأصلِ ولا ضرورةَ فی العُدُوْلِ إلیہ لأنَّ الابتناءَ کما یشمَلُ الحِسِّیَ کابتناءِ السَّقْفِ علی الجُدْرانِ وإبتناءُ اعالِی الْجدارِ علٰی أساسِہٖ وأغصانِ الشجرةِ علٰی دَوْحَتِہٖ کذالکَ یشمَلُ الابتناءَ العقلیَّ کابتناءِ الحکمِ علی دلیلِہٖ فھٰھُنا یُحْمَلُ علی المعنیٰ اللُّغویّ وبالاضافةِ إلی الفقہِ الَّذِیْ ھو معنیٰ عَقْلِی یعلمُ أنّ الابتناءَ ھھنا عقلیٌّ فیکونُ اُصولُ الفقہِ ما یبتنِیْ ھو علیہِ و یستَنِدُ إلیہ ولا معنیٰ لِمُستَنَدِ العلمِ ومبتَنَاہ إلاّ دلیلُہٗ .

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک اصول الفقہ کی تعریف اضافی کا تعلق ہےتو وہ مضاف یعنی "اصـول" اور مضاف الیہ یعنی "الـفـقـہ" کی تعریف کی طرف محتاج ہے۔اسلئے کہ مرکب کی تعریف اپنے مفردات غیر بینہ کی تعریف کی طرف محتاج ہوتی ہے۔کیونکہ کل کا سمجھنا اجزاء کے جاننے پر موقوف ہے ۔اور اضافت کی تعریف بھی ضروری ہے۔اسلئے کہ اضافت اصول الفقہ کی تعریف اضافی کے لئے بمنزلہ جزءِ صوری کے ہے لیکن علماء نے اضافت کی تعریف سے تعارض نہیں کیا۔

اسلئے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مشتق حقیقی اور مشتق حکمی (جو مشتق کے معنیٰ میں ہو) کی اضافت کا معنیٰ مضاف کا مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہونا ہے۔مفہوم مضاف کے اعتبار سے مثلاً دلیل المسئلۃ وہ ہے جو مسئلہ کے ساتھ مختص ہو اس مسئلہ پر دلیل ہونے کے اعتبار سے تو "اصل الفقہ" وہ ہوگا جو "فقہ" کے ساتھ فقہ کے اس پر مبنی ہونے اور اسکی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے مختص ہو تو "اصول" اصل کی جمع ہے۔اور اصل لغت میں وہ ہے جس پر کوئی شی مبنی ہو اس پر مبنی ہونے کی حیثیت سے لہٰذا ادلۃ الفقہ علم التوحید والصفات (علم العقائد) پر مبنی ہونے کے اعتبار سے اصول نہ ہونگے بلکہ فروع ہونگے۔

اور حیثیت کی قید اضافیات کی تعریف میں ضروری ہے لیکن بسا اوقات یہ اپنی شہرت کی بناء پر محذوف ہوتی ہے پھر عرف میں اصل دوسرے معانی کی طرف منقول ہوا ہے، جیسے راجح، قاعدہ کلیہ اور دلیل۔

تو بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہاں اصل سے مراد دلیل ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے نقل کے خلاف الاصل ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ نقل کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اسلئے کہ ابتناء جس

طرح ابتناء حسی کو شامل ہے جیسے چھت کی بناء دیواروں پر اور دیواروں کے اوپر کے حصہ کی بناء بنیادوں پر اور درخت کی شاخوں کی بناء اسکے تنہ پر تو اسطرح یہ ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے جیسے حکم کی بناء اسکی دلیل پر۔ تو یہاں ابتناء کو معنیٰ لغوی پر حمل کرینگے اور اس فقہ کی طرف اضافت کی بناء پر جو معنیٰ عقلی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابتناء سے مراد ابتناء عقلی ہے تو اصول الفقہ وہ ہوا جس پر فقہ کی بناء ہو اور جسکی طرف فقہ منسوب ہو اور کسی علم کے مستند اور اسکے مبنی کا معنیٰ اس علم کی دلیل ہونے کے سوا کچھ نہیں، تو اصول الفقہ فقہ کے ادلہ ہونگے۔

وَبِهٰذا يَنْـدَفِعُ ما يُقالُ إنّ المعنٰى العُرفِيَّ اَعْنِي الدليلَ مُرادٌ قطعاً فايُّ حاجةٍ إلى جَعْلِه بـالـمعنَى اللُّغوِيّ الشاملِ للمقصودِ وغيرِه ، فَإنْ قُلْتَ ابتناءُ الشَّيِّ على الشيُّ إضافةٌ بينـهُـمَـا وهـو اَمْـرٌ عـقلىٌّ قطعاً قلتُ اَرادَ بالابتناءِ الحسي كونَ الشيئينِ محسوسينِ وحينئذٍ يَدخُلُ فيه مثلُ اِبتناءِ السقفِ على الجُدرانِ وابتناءُ المشتقِ على المشتقِ منه كـالـفـعـلِ عـلـى الـمَـصـدرِ او اراد ما هو المُعتبرُ في العُرفِ من ابتناءِ السقفِ عَلى الـجُدرانِ بمعنى كونِه مبنياً عليه وموضوعاً فوقَه مِمّا يُدرك بالحسِ وحينئذٍ يخرُج مثلُ اِبتناءِ الفعلِ على المصدرِ من الحسيِ ولا يدخل في العقلي بتفسيرِه والحقُ أن تـرتُّبَ الحكمِ على دليلِه لايَصلُح تفسيراً للابتناءِ العقلي وانّما هو مثالٌ له للقطعِ بِاَنَّ ابتناءَ المجازِ على الحقيقةِ والأحكامِ الجزئيةِعلى القواعدِ الكليةِ والمعلُولاتِ على عِلَلِها وَالأفعالِ عَلَى المصادرِ وما اَشبَه ذالک ابتناءٌ عقليٌّ .

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جسکی تقریر یہ ہے کہ جب اصل لغت میں ما یبتنی علیہ غیرہ کو کہتے ہیں اور عرف میں کئی معانی کی طرف منقول ہوا ہے جن میں سے دلیل بھی ہے، اور یہی معنیٰ عرفی متبادر الی الذھن ہے تو پھر اصل کو معنیٰ لغوی پر حمل کرنے کی کیا حاجت تھی۔

اور ہماری اس مذکورہ تقریر سے جواب اسطرح ہوا ہے کہ اصل کا معنیٰ حقیقی چونکہ ما یبتنی علیہ غیرہ ہے اور یہ معنیٰ عرفی جو اصل کی دلیل کے معنیٰ میں ہونا ہے مجاز ہے اور جب تک لفظ معنیٰ حقیقی پر جو اصل ہے حمل ہو سکتا ہو تو معنیٰ مجازی پر حمل نہیں کرنا چاہیے۔

فان قلت:۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتناء الشیٔ علی الشیٔ دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت اور اضافت کا

نام ہےاور یہ امر عقلی ہے کیونکہ مدرک بالعقل ہے۔

قلت:۔جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتنا حسی سے مراد ان دونوں چیزوں کا محسوس ہونا ہے۔اوراس معنیٰ کے اعتبار سے ابتناء السقف علی الجدران اور ابتناء المشتق علی المشتق منه جیسے ابتناء الفعل علی المصدر ابتناء حسی میں داخل ہوتے ہیں۔

اور یا ابتناء حسی سے مراد وہ ہے جو عرف میں معتبر ہے کہ ابتنأ السقف علی الجدران بایں معنیٰ کہ چھت کا دیواروں پر مبنی اور موضوع ہونا مدرک بالحس ہوتا ہے۔اوراس صورت میں ابتناء حسی کی تعریف سے ابتناء الفعل علی المصدر خارج ہوگا اور ابتنا عقلی میں داخل نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اسکا معنیٰ 'ترتب الحکم علی دلیله کے ساتھ کیا ہے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مصنفؒ کا قول ابتناء عقلی کے بیان میں و هو ترتب الحکم علی دلیله ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے۔بلکہ یہ ابتناء عقلی کی مثال ہے،اس لئے کہ ابتناء المجاز علی الحقیقة اورابتناء الاحکام الجزئیه علی القواعد الکلیه اور ابتناء المعلولات علی عللها اور ابتناء الافعال علی المصادر اوراسکی امثال سب ابتناء عقلی میں سے ہیں حالانکہ کسی پر ترتب الحکم علی دلیله صادق نہیں ہوتا تو اگر اسکو ابتناء عقلی کی تعریف قرار دیا جائے تو پھر ابتناء عقلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوگی۔

قوله واعلم اَنَّ التّعریفَ اِمّا حقیقیٌّ الخ. الماهیةُ اِمّا اَنْ یَکُونَ لها تحققٌ و ثبوتٌ مع قطعِ النظرِ عن اعتبارِ العقلِ اَوْلَا. الاولیٰ الماهیةُ الحقیقیةُ ای الثابتةُ فی نفسِ الامرِ ولا بد فیها من احتیاج بعضِ الاَجزاءِ إلی البعضِ اذا کانت مرکبةً والثانیةُ الماهیةُ الاعتباریةُ ای الکائنةُ بحسبِ اعتبارِ العقلِ کما اذا اعتبرَ الواضِعُ عِدةَ امورٍ فَوضَع بازائِها اسماً من غیرِ احتیاجِ الاُمورِ بعضِها إلی بعضٍ کَا لاصلِ الموضُوعِ بِإزاءِ الشیٔ مع وصفِ ابتناءِ الغیرِ علیه والفقهُ الموضوعُ بازاءِ المسائلِ المخصوصةِ والجنسُ الموضوعُ بازاءِ الکلیِ المقولِ علی الکثرةِ المختلفةِ والنوعُ الموضوعُ بازاء الکلی المقولِ علی الکثرةِ المتفقّةِ الحقیقیةِ فی جوابِ ما هو. والتمثیلُ بالمرکبةِ من عدة امورٍ لا یُنافی کونَ بعضِ الماهیاتِ الاعتباریةِ بسائطَ علی اَنَّ

الحقّ انّها انما یُقال لها الامورُ الاعتباریةُ لا الماهیاتُ الاعتباریةُ.

ترجمہ وتشریح :- (علامہ تفتازانی نے اپنی اس مذکورہ عبارت میں تعریف کے تعریف حقیقی اوراسی ہونے میں منحصر ہونے کے لئے بطور تمہید کے ماھیت کو حقیقی اور اعتباری ہونے میں منحصر ہونے کو اور پھر ماھیت حقیقیہ اور اعتباریہ میں مابہ الامتیاز اور ماھیت حقیقیہ کے مرکبہ اور بسیطہ ہونے میں منحصر ہونے کو بیان کیا ہے)

تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ماھیت کے لئے اعتبار عقل یعنی اعتبار معتبر اور فرض فارض سے قطع نظر یا تو تحقق اور ثبوت ہوگا یا نہیں اگر ہے یعنی وہ ماہیت اپنے وجود نفس الامری میں اعتبار معتبر اور فرض فارض کی محتاج نہیں تو وہ ماھیت حقیقیہ ہوگی پھر یہ ماھیت حقیقیہ اگر مرکب ہوگی تو اسمیں بعض اجزاء کا بعض دوسروں کیطرف محتاج ہونا ضروری ہے۔اور اگر اس ماہیت کا وجود نفس الامری اعتبار معتبر اور فرض فارض کا محتاج ہو تو وہ ماھیت اعتباریہ ہوگی جیسے مثلاً واضع چند امور کا اعتبار کرتا ہے اور اسکے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرتا ہے۔تو اسکو ماھیت اعتباریہ کہیں گے جیسے شیٔ مع وصف ابتناء الغیر علیه پر اصل کا اطلاق کرنا اور مسائل مخصوصہ پر فقہ کا اطلاق کرنا اور کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو پر نوع کا اطلاق کرنا۔

والتمثیل بالمرکبة سے شارح نے ایک وھم کا ازالہ کیا ہے۔وھم کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ماھیت اعتباریہ کی مثال میں جتنی اشیاء ذکر کیں وہ سب مرکبات ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماھیت اعتباریہ مرکب ہوگی اور کوئی ماہیت اعتباریہ بسیط نہیں ہوگی حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے اسلئے کہ ماھیت اعتباریہ کبھی بسیط بھی ہوتی ہے۔(مثلاً ''نقطہ'' ایک ماھیت اعتباریہ ہے جو طرف الخط کو کہتے ہیں اور یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولا جاتا ہے اور وہ بسیط ہے مرکب نہیں)

تو مصنف نے اس مذکورہ بالا عبارت میں اس ''وھم'' کو زائل کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) ماھیت اعتباریہ کی مثال میں مرکبات کے ذکر سے لازم نہیں آتا کہ ماھیت اعتباریہ مرکبات میں منحصر ہے۔ بلکہ ماھیت اعتباریہ بسیطہ بھی موجود ہے، چنانچہ نقطہ کی مثال ذکر کی گئی۔کہ یہ ماھیت اعتباریہ بسیطہ ہے۔

(۲) اگر مان لیا جائے تو پھر جن کو آپ ماھیات اعتباریہ بسیطہ سمجھتے ہیں وہ ماھیات نہیں بلکہ امور اعتباریہ ہیں۔

واذا تَمهّدَ هذا فنقولُ ما یَتعقله الواضعُ لِیضعَ بازائِها اسماً اِمّا اَن یَکونَ له ماهیةٌ حقیقیةٌ اَوْلاَ و علی الاوَّلِ اِمّااَن یَکونَ مُتعقلُه نفسَ حقیقةِ ذالک الشیٔ اَوْ وجوهًا

واعتباراتٍ منه فتعريفُ الماهيةِ الحقيقيةِلِمُسمى الاسمِ من حيثُ اِنّها ما هيةٌ حقيقيةٌتعريفٌ حقيقيٌ يُفيدُ تصويرَ الماهيةِ فى الذهنِ بالذاتياتِ كلها او بعضِها او بالعرضياتِ اَوْ بالمركب منها و تعريفُ مفهومِ الاسمِ وما تَعقله الوَاضعُ فوَضَعَ الاِسمَ بازائه تعريفٌ اسميٌ يفيدُ تَبيينَ ما وُضعَ الاسمُ بازائه بلفظٍ اَشهرَ كقولِنا الغضنفرُ الاسدُ او بلفظٍ يَشتملُ على تفصيلِ ما دَل عليه الاسمُ اجمالاً كقولنا الاصلُ مَا يَبتنى عليه غيرُه فتعريفاتُ المعدوماتِ لا يَكونُ الااسمياً اِذْ لَا حقائقَ لها بل لها مفهوماتٌ و تعريفُ الموجوداتِ قد يَكون اسمياً وقد يكون حقيقياً اِذْ لها مفهوماتٌ و حقائقُ فَاِنْ قلتَ ظاهرُ عبارتهِ مُشعرٌ باَنَّ تعريفَ الماهياتِ الحقيقيةِ حقيقيٌ اَلبتّةَ كما اَنَّ تعريفَ الماهيات الاعتباريةِ اِسميٌ اَلبتّةَ قلتُ فى العدول عن ظاهرِ العبارةِ سعةٌ اِلَّا اَنَّ التحقيقَ اَنَّ الماهيةَ الحقيقيةَ قد تُوخذُ من حيث اِنَّها حقيقةٌ مُسمى الاسمِ وما هيتُه الثابتة فى نفس الامرِ و تعريفُها بهذا الاعتبارِ حقيقيٌ البتَّة لانّه جوابُ "لِمَا" التى لطلبِ الحقيقة وهى متاخرةٌ عن هلِ البسيطةِ الطالبةِ لوجودِ الشئِ المتاخرةِ عن "ما" التى لطلب تفسيرِ الاسمِ و بيانِ مفهومهِ و قد تُوخذ من حيثُ اِنّهَا مفهومُ الاسمِ و مُتعقلُ الواضعِ عند وضعِ الاسمِ وتعريفُها بهذاالاعتبار اسميٌ البتة لانّه جوابٌ عن "ما" التى لطلب مفهوم الاسمِ و مُتعقلُ الواضعِ و هذا لتعريفِ قد يَكونُ نفسُ حقيقةِ ذالک الشئِ بِاَنْ يَكونَ متعقلُ الواضعِ نفسُ الحقيقةِ وقد يَكونُ غيرُها ولهٰذا صرَّحوا باَنّه قد يُتحد التعريفُ الاسمىُ والحقيقىُ الااَنّه قبل العلمِ بوجودِ الشئ يَكون اسمياً و بعد العلمِ بوجودهٖ يَنقلب حقيقياً مثلاً تعريفُ المُثلّثِ فى مبادىِ الهِندسة بِشكلٍ يُحيطُ به ثلثةُ اَضلاَعٍ تعريفٌ اسمِيٌ وبعدَ الدلالةِ على وجودهِ يَصير هو بعينهٖ تعريفاً حقيقياً۔

ترجمہ و تشریح:- اس مذکورہ تمہید کے بعد علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واضع جس چیز کا تصور کرتا ہے تا کہ اسکے لئے کوئی نام وضع کرے اسکے لئے ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں اگر ہے تو واضع کا تصور کیا ہوا بعینہ اس شی

کی حقیقت ہوگی یا اسکے کچھ عوارض اور اعتبارات ہونگے سو ماھیت حقیقیہ کی تعریف کسی اسم کے مسمّٰی کے لئے ماھیت حقیقیہ ہونے کے اعتبار سے تعریف حقیقی ہے۔ جو ذہن میں اس ماھیت کی تمام ذاتیات یا بعض ذاتیات یا عرضیات یا ذاتیات اور عرضیات کے مجموعہ کے ساتھ متصور ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔

اور مفہوم اسم کی تعریف اور جس چیز کا واضع نے تصور کر کے اسکے لئے کوئی اسم وضع کیا ہو، تعریف اسمی ہے جو اسم اس شی کے مشہور لفظ کے ساتھ وضاحت کا فائدہ دیتا ہے جسکے لئے واضع نے وہ اسم وضع کیا ہو، جیسے ہمارا قول غضنفر اسد ہے۔ کیونکہ یہاں غضنفر اور اسد دونوں کو ایک مفہوم کے لئے وضع کیا ہے لیکن غضنفر اس مفہوم پر دلالت کرنے میں واضح تر اور مشہور نہیں اور ''اسد'' واضح تر اور مشہور ہے۔

یا ایسے لفظ کے ساتھ تعریف کرنا جو اس شی کی تفصیل پر مشتمل ہو جس پر وہ اسم اجمالاً دلالت کرتا ہو جیسے ہمارا قول ''الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ'' کیونکہ اصل جس چیز پر اجمالاً دلالت کرتا ہے اس پر مایبتنی علیہ غیرہ تفصیلاً دلالت کرتا ہے۔ تو معدومات کی تعریفات فقط اسمی ہونگی (اسلئے کہ تعریف اسمی مفہومِ اسم کی ہوتی ہے اور مفہوم اسم معدومات کے لئے ہوتا ہے جبکہ تعریف حقیقی ماھیت حقیقی کے ذاتیات یا عرضیات یا دونوں کے مجموعہ کے ساتھ ہوتی ہے) اور معدومات کے لئے حقائق نہیں ہوتے۔ اور موجودات کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے جبکہ مفہوم اسم کیساتھ ہو اور کبھی حقیقی ہوتی ہے جبکہ ماہیت حقیقیہ کے ساتھ ہو۔

فان قلت:۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف فقط حقیقی ہوگی جیسا کہ ماہیات اعتباری کی تعریف اسمی ہے فقط۔

قلت:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ظاہر عبارت سے وہ کچھ معلوم ہو رہا ہے جو آپ کہتے ہیں لیکن ظاہر عبارت سے عدول ممکن ہے البتہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کو کبھی اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ مسمّٰی اسم کی حقیقت اور وہ ماہیت ہے جو نفس الامر اور خارج میں ثابت ہے اور ماہیت حقیقیہ کی تعریف اس حیثیت سے تعریف حقیقی ہے کیونکہ وہ ''ما'' حقیقیہ کا جواب ہے جو حقیقت شی کے طلب کے لئے آتا ہے اور یہ ماحقیقیہ ھل بسیطہ سے مؤخر ہے جو وجود شی کے طلب کے لئے آتا ہے اور ھل بسیطہ ''ما شارحہ'' سے مؤخر ہے جو شرح اسم اور تفسیر اسم کے طلب کے لئے آتا ہے۔ گویا کہ پہلے ماشارحہ کے ساتھ کسی اسم کی شرح کو معلوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ ما الغضنفر؟ تو اسکے جواب میں تعریف اسمی آتی ہے۔ جو ھو اسد ہے۔ پھر ھل بسیطہ کے ساتھ اسکے وجود کو معلوم کیا جائیگا۔ جب

وجود کا علم حاصل ہوگا تو پھر ماھقیقیہ کے ساتھ اسکی حقیقت کو معلوم کیا جائیگا مثلاً دوبارہ پوچھا جائیگا۔ الاسد ما ھو؟ تو اسکے جواب میں "ھو حیوان مفترس" آئیگا جو اسکی تعریف حقیقی ہے۔ اور کبھی ماہیت حقیقیہ کو کسی اسم کے مفہوم اور اسم وضع کرنے کے وقت متعقل واضع ہونے کی حیثیت سے لیا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے اسکی تعریف صرف اسمی ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ وہ ما شارحہ کے بعد ہوتا ہے۔ جو مفہوم اسم اور شرح اسم کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اور یہ تعریف اسمی جو مفہوم اسم کی ہوتی ہے کبھی اس شی کی نفس حقیقت بھی ہوتی ہے۔ اسطرح کہ جو کچھ واضع نے تصور کیا ہے وہ اس شی کی نفس حقیقت ہو اور کبھی وہ نفس حقیقت نہیں ہوتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ تعریف اسمی اور تعریف حقیقی کبھی ایک ہی ہوتی ہے۔

لیکن اس شی کے وجود پر علم سے پہلے وہ تعریف اسمی ہوگی اور اس شی کے وجود پر علم کے بعد وہی تعریف اسمی بعینہٖ تعریف حقیقی بنے گی۔ جیسے مبادی علم ھندسہ میں مثلث کی تعریف "ھو شکل یحیط بہ ثلاثۃ اضلاع" کے ساتھ کرنا تعریف اسمی ہے اسلئے کہ مبادی علم ھندسہ میں مثلث کے وجود پر دلیل نہیں دی جاتی۔ اور جب اسکے وجود پر دلیل قائم کی جائے تو یہی تعریف بعینہٖ تعریف حقیقی بنیگی۔ واللہ اعلم

قال المصنف فی التوضیح: (و شَرطٌ لکلا التعریفینِ الطردُ) ای کلُ مَا صَدَق علیه الحدُ صدق علیه المحدودُ (والعکسُ) ای کلُ ما صَدَق علیه المحدودُ صَدَق علیه الحدُ فاِذَا قیلَ فی تعریفِ الانسانِ اِنّه حیوانٌ ماشٍ لا یَطّرِدُ و لو قِیلَ حیوانٌ کاتبٌ بالفعل لَا ینعکسُ.

ترجمہ:۔ امام صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعریف خواہ حقیقی ہو خواہ اسمی ہو ہر دونوں کے لئے طرد اور عکس کا ہونا شرط ہے اور "طرد" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز پر حد صادق ہو اس پر محدود بھی صادق ہوگا۔ اور "عکس" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز پر محدود صادق ہو اس پر حد بھی صادق ہوگا۔ اور طرد کے ساتھ تعریف کی مانعیت کو تعبیر کرتے ہیں اور عکس سے تعریف کی جامعیت کو تعبیر کرتے ہیں۔ سو جب انسان کی تعریف میں "حیوان ماشی" کہا جائیگا تو تعریف مانع دخول غیر سے نہ ہوگی اور اس میں طرد نہ ہوگا چنانچہ بقر اور غنم وغیرہ سب اس تعریف کی رو سے انسان میں داخل ہو جاتے ہیں۔

اور جب انسان کی تعریف میں حیوان کاتب بالفعل کہا جائیگا تو تعریف جامع اور منعکس نہ ہوگی۔ اور

انسان غیر کاتب بالفعل جو انسان جاہل ہوتا ہے وہ انسان کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔

قال الشارحُ فی التلویح۔قوله و شرطُ لکلا التعریفین الخ۔

اَمّا الطردُ فهو صدقُ المحدودِ علی ما صَدَق علیه الحدُ مطرداً کلیاً ای کل ما صَدَق علیه الحدُ صَدَق علیه المحدودُ و هو معنیٰ قولِهم کُلّمَا وُجد الحدُ وُجد المحدودُ فبا لاِطّرادِ یصیرُ الحد مانعًا عن دخولِ غیرِ المحدودِ فیه و اَمّا العکسُ فاَخذه بعضُهم عن عَکسِ الطردِ بحَسب مُتفاهَمِ العُرفِ وهو جعلُ المَحْمولِ موضوعاً مع رعایةِ الکمیةِ بعینِها کما یُقال کلُ انسانٍ ضاحکٌ و بالعکس ای کُلُّ ضَاحِکٍ انسانٌ و کُلُّ انسانٍ حیوانٌ و لا عَکسَ ای لیس کلُّ حیوانٍ انساناً فلهٰذا قال ای کُلّما صَدَق علیه المحدودُ صَدَق علیه الحدُ عکسًا لقولنا کُلمَا صدق علیه الحدُ صدق علیه المحدودُ فصار حاصلُ الطردِ حکمًا کلیاً بالمحدودِ علی الحدِ والعکسُ حکماً کلیاً بالحد علی المحدودِ و بعضُهم اخذه من اَنَّ عَکس الاثباتِ نفیٌ و فسره باَنّه کلما انتفیٰ الحدُ انتفیٰ المحدودُای کلما لم یُصدق علیه الحدُ لم یُصدق علیه المحدودُ فصار العکس حکمًا کلیاً بما لیس بمحدودٍ علی ما لیس بحدٍ والحاصلُ واحدٌ وهو اَنْ یکونَ الحدُ جامعاً لا فرادِ المحدودِ کلِها۔

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں جہاں تک طرد کا تعلق ہے تو وہ محدود کا اس شی پر کلی طور پر صادق آنا ہے۔ جس پر حد صادق آتی ہے یعنی ہر وہ شی جس پر حد صادق آئے اس پر محدود بھی صادق آئے اور یہی انکے اس قول کا مطلب ہے کہ جب حد پائی جائے تو محدود بھی پایا جائیگا تو اطراد کے ساتھ حد دخول غیر سے مانع ہو جاتی ہے اور جہاں تک عکس کا تعلق ہے تو بعض نے کہا کہ یہ مفہوم عرف کے مطابق عکس الطرد سے ماخوذ ہے اور عکس الطرد محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنانا ہے کمیت اور مقدار کی بقاء اور رعایت کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے۔ کل انسان ضاحک و بالعکس ای کل ضاحک انسان و کل انسان حیوان و لا عکس ای لیس کل حیوان انساناً تو اسی وجہ سے امام صدر الشریعہ نے فرمایا۔ کلما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد عکس ہے ہمارے قول کلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود تو حاصل طرد کا محدود کے ساتھ

حد پر حکم کلی لگانا ہے۔اور عکس حد کے ساتھ محدود پر حکم کلی لگانا ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ ماخوذ ہے انکے اس قول سے کہ عکس اثبات کا نفی ہے اور اسکی تفسیر یہ کی کہ جب حد منتفی ہوگی تو محدود بھی منتفی ہوگا یعنی جس چیز پر حد صادق نہ ہو تو اس پر محدود بھی صادق نہ ہوگا تو عکس حکم کلی لگانا ہے اس بات کے ساتھ کہ جو محدود نہ ہو وہ حد بھی نہیں ہوگی۔

اور حاصل دونوں فریقین کا ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حد محدود کے تمام افراد کے لئے جامع ہو۔واللہ اعلم

قال المصنف فی التوضیح

(ولا شکَّ اَنَّ تعریفَ الأصلِ تعریفٌ اسمیٌ) ای بیانُ اَنَّ لفظَ الاصلِ لایّ شيٍ وُضع (فالتعریف الذی ذُکر فی المحصولِ لا یَطرد لانّہ) ای الاصلَ (لَا یُطلق علی الفاعلِ) ای العلۃِ الفاعلیۃِ (والصورۃِ)ای العلۃِ الصوریۃِ (والغایۃِ)ای العلۃِ الغائیۃِ(والشروطِ) کأَ دواتِ الصناعۃِ مثلاً فعُلم اَنَّ ھذا التعریفَ صادقٌ علی ھذہ الاشیاءِ لکونِھا مُحتاجۃً الیھا والمحدودُ لا یَصدقُ علیھا لاَنَّ شیئاً من ھذہِ الاشیآء لا یُسمّٰی اَصلاً فلا یَصحُ ھذا التعریفُ الاسمیُ.

ترجمہ:- اور اس میں شک نہیں کہ اصل کی تعریف تعریف اسمی ہے یعنی اس بات کا بیان ہے کہ لفظ اصل کس چیز کے لئے وضع ہوا ہے پس وہ تعریف جو (امام رازی کی) محصول میں مذکور ہے وہ مطرد نہیں۔اسلئے وہ یعنی اصل کا اطلاق (اس تعریف کے اعتبار سے) فاعل یعنی علت فاعلیہ پر اور صورۃ یعنی علت صوریہ پر اور غایہ یعنی علت غائیہ پر اور شروط جیسے ادوات صناعت ہے مثلاً پر نہیں ہوتا۔تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف (جو محصول میں مذکور ہے) ان اشیاء پر صادق ہے اسلئے کہ یہ اشیاء محتاج الیہا ہیں اور محدود (جو کہ اصل ہے) ان اشیاء پر صادق نہیں آتا۔اسلئے کہ ان اشیاء میں سے کوئی شی اصل ہونے کے ساتھ مسمّٰی نہیں کی جاتی تو لہٰذا یہ تعریف اسمی (جو امام رازی سے منقول ہے) صحیح نہیں ہے۔

قال الشارحُ فی التلویح. قولُہ ولا شکَّ اَنَّ تعریفَ الأَصلِ تعریفٌ اسمیٌ لاَنّہ تَبینَّ اَنَّ لفظَ الاصلِ فی اللغۃِ موضوعٌ للمرکبِ الاعتبارِی الذی ھو الشیُ مع وصفِ ابتنآءِ الغیرِ علیہ او احتیاجِ الغیرِ اِلیہِ وھذا لا دَخل لہ فی بیان فسادِ التعریفِ اِذْ عدمُ

الاطّرادِ مُفسد له اسمیاً کان او غیرُه ففی الجُملةِ تعریفُ الاصلِ بالمحتاجِ الیه غیرُ مُطّردٍ اِذْ لا یَصدقُ اَنَّ کلَ محتاجٍ الیه اصلٌ لأنّ ما یحتاجُ الیه الشئُ اِمَّا داخلٌ فیه او خارجٌ عنه والاَوَّلُ اِمَّا اَنْ یَکونَ وجودُ الشئُ معه بالقوّةِ وهو المادةُ کالخَشَبِ للسَّریرِ او بالفعلِ وهو الصورةُ کالهیئةِ السریریّةِ له والثانی اِنْ کان ما منه الشئُ فهو الفاعلُ کالنجار للسریرِ وان کان مالأجله الشیئُ فهو الغایةُ کالجلوسِ علی السریرِ والاّ فهو الشرطُ کاٰلاتِ للنَّجَارِ وقابلیةِ الخَشَبِ و نحوِ ذالک فهذہٖ خمسةُ أقسامٍ للمُحتاجِ اِلیه لا یطلق علیه لفظُ الاصلِ لغةً اِلَّا علی واحدٍ منها وهو المادةُ کما یُقال اصلٌ هذا السریرِ خَشَبٌ کذا والاربعةُ الباقیةُ یَصدق علی کلٍ منها انّه محتاجٌ الیه ولَا یَصدقُ علیه انّه اَصلٌ فلا یکونُ التعریفُ مُطرداً مانعاً.

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول تعریف الاصل تعریف اسمی ہے اسلئے کہ تعریف الاصل اس بات کا بیان ہے کہ لفظ اصل لغت میں اس مرکب اعتباری کے لئے وضع ہوا ہے جو شی مع وصف ابتناء الغیر علیہ ہے۔ جیسا کہ مصنف کے نزدیک ہے یا شی مع احتیاج الغیر الیہ کے وصف کے ساتھ جیسا کہ امام رازی کے نزدیک۔ اور تعریف کے اسمی ہونے کا تعریف کے فساد میں کوئی دخل نہیں اسلئے کہ عدم طرد کی بناء پر تعریف فاسد ہو جاتی ہے خواہ تعریف اسمی ہو یا حقیقی ہو۔ (اس جملہ کو یاد رکھا جائے یہ علامہ کے اپنے کلام کے ساتھ معارض ہے) تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ غیر مطرد ہے۔ اسلئے کہ ہر محتاج الیہ پر اصل صادق نہیں آتا۔ کیوں کہ محتاج الیہ یا تو اس شی کے اندر داخل ہوگا یا خارج ہوگا۔ اگر داخل ہے تو یا اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالقوۃ حاصل ہوگا یا بالفعل حاصل ہوگا اگر اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالقوۃ حاصل ہوتا ہے تو وہ علت مادی ہے۔ جیسے لکڑی تخت کے لئے۔ اور اگر اسکے ساتھ اس شی کا وجود بالفعل حاصل ہوتا ہے تو وہ علت صوری ہے۔ جیسے تخت اور چار پائی کی صورت چار پائی اور تخت کے لئے۔ اور اگر داخل نہ ہو تو پھر اس محتاج الیہ سے اس شی کا وجود ہوگا جیسے ترکھان اور کارپینٹر ہے تخت اور چار پائی کے لئے اور یا اس محتاج الیہ کے لئے اس شی کو موجود کیا جارہا ہوگا جیسے تخت اور چار پائی پر بیٹھنا اس چار پائی کے لئے تو یہ علت غائی ہے کیونکہ یہ اس شی کی غایہ اور منتہی ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر وہ محتاج الیہ اس شی کے لئے شرط ہوگا۔ جیسے ترکھان کے آلات اور لکڑی کا قابل ہونا وغیرہ۔ تو محتاج الیہ کی کل پانچ

صورتیں ہوگئیں۔لیکن اصل از روئے لغت علت مادی کے علاوہ کسی اور پر صادق نہیں آتا۔چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس تخت اور چار پائی کی اصل فلاں لکڑی ہے لیکن علت صوری غائی اور فاعلی اور شروط میں سے کسی پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا۔تو لہٰذا اصل کی تعریف جو امام رازی نے کی ہے وہ مطرد اور مانع نہ ہوئی دخول غیر سے۔

وههنا بحثٌ من وجوهِ الاولُ منعُ اشتراطِ الطَّرْدِ فی مُطلقِ التعریفِ لا سیّماً فی الاسمِی فإنَّ کُتُبَ اللُّغةِ مشحُونةٌ بتفسیرِ الالفاظِ بما هو اَعمُّ من مفهو ماتِها فقد صرّح المحققُون بأنَّ التعریفاتِ الناقصةَ یَجوزُ ان تکونَ اَعمَّ بحیث لا تُفید الامتیازُ اِلَّا عن بعضِ ما عَدَا المحدودَ فَإنَّ الغرضَ من تفسیرِ الشیُٔ قد یَکونُ تمیزُه عن شیُٔ مُعین فیَکتفی بما یُفیدُ الامتیازَ عنه کما اِذَا قُصِد التمیزُ بین الأَصل والفرعِ فیُفسّرُ الاوّلُ بالمُحتاجِ الیه والثانی بالمحتاجِ .

ترجمہ وتشریح :- اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر تعریف میں اطراد کی شرط لگانا خاص طور سے تعریف اسمی میں اطراد کی شرط لگانا ہم نہیں مانتے۔اسلئے کہ لغت کی کتابوں میں الفاظ کی تفسیر میں ایسے الفاظ کو ذکر کیا گیا ہے جو ان الفاظ کے مفہومات سے عام ہیں یعنی ان کے غیر کو بھی شامل ہیں۔چنانچہ محققین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ تعریفات ناقصہ میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے معرف سے عام ہوں اور محدود کو بعض اغیار سے ممتاز کریں۔(مثلاً انسان کی تعریف میں حیوان یا ضاحک کہا جاسکتا ہے اور حیوان انسان کو بعض اغیار سے ممتاز کرتا ہے۔اسطرح ''ضاحک'' بھی انسان کو بعض اغیار سے ممتاز کرتا ہے۔چنانچہ چمگادڑ سے متعلق مشہور ہے کہ وہ صفت ضحک کے ساتھ متصف ہوتی ہے)

اسلئے کہ کسی شی کی تفسیر سے غرض کبھی اس شی معین سے ممتاز کرنا ہوتا ہے پھر اس شی کے اوپر اکتفاء کیا جاتا ہے جسکے ساتھ اس شی معین سے امتیاز حاصل ہو جائے جیسے اگر اصل اور فرع کا امتیاز مقصود ہو تو اصل کی تفسیر میں محتاج الیہ کہا جاتا ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے شرح اشارات میں تصریح کی ہے کہ معرف الشیٔ نہ تو اپنے معرَّف سے عام ہوسکتا ہے اور نہ خاص، بلکہ مساوی ہوگا اور یہی معنیٰ ہے طرد اور عکس کا۔اور جو کچھ علامہ تفتازانی نے ذکر کیا ہے کہ کتب لغت بھری پڑی ہیں الفاظ کی تفسیر سے ایسے الفاظ کے ساتھ جو اپنے مفہومات سے عام ہیں تو وہ تعریف لفظی کے اعتبار

سے ہیں اور تعریف لفظی میں طرد اور عکس شرط نہیں ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ متقدمین کے مذہب کے اعتبار سے ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک تعریف بالاعم جائز ہے۔

الثانی منعُ صدقِ الاصلِ علی الفاعلِ کیف والفعل مُرتّبٌ علیه ومُستَندٌ الیه ولامعنیٰ للابتناء الا ذالک.

دوسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اصل علت فاعلی پر صادق نہیں آتا اسلئے کہ فعل فاعل پر مرتب ہوتا ہے اور فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور ابتناء کا مطلب بھی یہی ہے کہ شئی مبتنیٰ شئی مبتنیٰ علیہ پر مرتب اور اسکی طرف منسوب ہو لہٰذا آپکا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اصل علت فاعلی پر صادق نہ ہونے کی وجہ سے مطرد نہیں ہے اور جس تعریف میں طرد نہ ہو اور وہ تعریف مطرد نہ ہو تو وہ تعریف صحیح نہیں ہوتی لہٰذا یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ فاعل پر اصل کا اطلاق نہیں کیا جاتا یہ مطلب نہیں کہ فاعل نفس الامر میں فعل کا مترتب علیہ اور منسوب الیہ نہیں ہے یہاں تک کہ آپ اعتراض وارد کریں۔ (نیز اس سے صرف یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ علت فاعلی پر اصل کا اطلاق ہوسکتا ہے لیکن علت صوری اور غائی پر پھر بھی اصل کا اطلاق درست نہ ہوگا)

الثالث: ان کلامه فی باب المجاز عند بیان جریان الاصالة والتبعیة من الجانبین یدل علی ان کل محتاج الیه فهو اصل.

تیسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپکے اپنے کلام میں تعارض ہے اسلئے کہ یہاں تو آپ کہہ رہے ہیں کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ نہیں کرنی چاہیے لیکن مجاز کے باب میں جہاں آپ نے اصالت اور تبعیت کے دونوں جانبوں سے جاری ہونے کا ذکر کیا ہے وہاں آپ کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہوتا ہے۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وہاں جو کچھ ذکر کیا اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں حقیقت اور مجاز میں اشتباہ لازم آئے حالانکہ حقیقت اصل اور مجاز فرع ہے اور پھر وہاں حقیقت اور مجاز میں تمیز مطلوب ہو تو اصل کی تفسیر محتاج الیہ اور فرع کی تفسیر محتاج کے ساتھ کرینگے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ تو مصنف رحمہ اللہ نے ایک خاص مقام میں اصل کی تفسیر محتاج الیہ اور فرع کی تفسیر محتاج کے ساتھ ایک خاص عارض کی بنا پر کی ہے لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی جائے۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وہاں پر ذکر کیا کہ جب آپ کو معلوم ہوا کہ مجاز کی بنا اسم ملزوم کے لازم پر اطلاق کرنے پر ہے اور ملزوم اصل اور لازم فرع ہوتا ہے۔ تو جب اصلیت اور فرعیت جانبین سے ہو تو وہاں مجاز دونوں طرف سے جاری ہوتا ہے۔ جیسے علت اپنے اس معلول کے ساتھ جو خود علت کے لئے علت غائی ہوتی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کسی شئی کا محتاج الیہ ہونا اصل ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ اہل لغت کا اطلاق بھی ضروری ہے اور اہل لغت محتاج الیہ پر اصل کا اطلاق نہیں کرتے۔

الرابعُ اِنَّا اِذَا قلنا الفکرُ ترتیبُ امورٍ معلومةٍ فَلا شکَّ اَنَّ الاُمورَ المعلومةَ مادةٌ للفِکرِ و أصلٌ له مَعَ اَنَّ ابتناءَ الفکرِ علیها لیس حِسیاً وھو ظاھرٌ ولا عقلیاً بتفسیر المُصنفِ وھو ترتبُ الحکمِ علی دلیلہٖ۔

چوتھے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے باقی علل ثلثہ اور شروط پر نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں اسلئے کہ جس طرح آپ کے بقول باقی علل ثلثہ اور شروط پر صحیح نہیں اسی طرح علت مادی پر بھی صحیح نہیں اسلئے کہ مثلاً جب ہم کہیں کہ **الفکر ترتیب امور معلومة لتادی إلی امر مجھول** تو یہ امور معلومہ فکر کیلئے مادہ اور اصل ہوتے ہیں حالانکہ فکر کی ابتناء ان امور معلومہ پر حسی بھی نہیں اور وہ ظاہر ہے اور عقلی بھی نہیں ہے اسلئے کہ آپ نے ابتناءِ عقلی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ **ھو ترتب الحکم علی دلیلہ** اور فکر امور معلومہ کے لئے حکم اور امور معلومہ اسکے لئے دلیل نہیں ہیں اور جب فکر امور معلومہ کے لئے حکم نہیں اور امور معلومہ اسکے لئے دلیل نہیں تو ادھر ابتناء عقلی بھی نہ ہوگا اور ابتناء حسی بھی نہیں لہٰذا مادہ اور علت مادی پر **ما یبتنی علیہ** غیرہ صادق نہ ہوا۔

جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو ابتناء عقلی کے بیان میں کہا **ھو ترتب الحکم علی دلیلہ** یہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں بلکہ فقط مثال ہے اسلئے کہ اگر یہ تعریف ہو جائے تو پھر یہ اپنے افراد کے لئے جامع نہ ہوگی جیسا کہ شارح نے خود قول حق اور قول فیصل قرار دیتے ہوئے تصریح کی ہے چنانچہ شارح کے کلام میں پہلے گزر چکا ہے واللہ اعلم

قال المصنف فی التوضیح.(والفقهُ معرفةُ النفسِ ما لها و ما علیها وَ یزادُ عملاً لِیُخرِجَ الاعتقادیاتِ والوِجدانیاتِ فیَخرُجُ الکلامُ والتصوفُ و مَنْ لم یَزِدْ اَرادَ الشمولَ) ھذا التعریفُ منقولٌ عن ابی حنیفةَ فالمعرفةُ اِدراکُ الجزئیاتِ عن

دلیلٍ فَخَرجَ التقلیدُ و قوله مَا لَها و ما عَلیها یُمکن اَنْ یُراد به ما یَنْتَفِعُ به النفسُ وما یَتضَرَّرُ به فی الاخرةِ کما فی قولِه تعالیٰ لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت فاِنْ اُرِیدَ بهما الثوابُ والعِقابُ فَاعلَمْ اَنَّ ما یأتی به المُکلَّفُ اِمَّا واجبٌ او مندوبٌ او مُباحٌ او مکروهٌ کراهةَ تنزیهٍ او مکروهٌ کراهةَ تحریمٍ او حرامٌ فهذه ستةٌ ثم لکل واحدٍ طَرفانِ طرفُ الفعلِ و طرفُ الترکِ .ای عدمُ الفعلِ فصارتْ اثنی عشرةَ ففعلُ الواجبِ والمندوبِ مِمَّا یُثاب علیه وفعلُ الحرامِ والمکرُوهِ تحریماً و ترکُ الواجبِ مما یُعاقب علیه والباقی لا یُثابُ ولایعاقب علیه فلا یَدخلُ فی شئٍ من القسمینِ واِنْ اُرید بالنفعِ عدمُ العقابِ و بالضرر العقابُ ففعلُ الحرامِ والمکروهِ تحریماً وترکُ الواجبِ یکونُ من القسم الثانی ای مما یُعاقب علیه والتسعةُ الباقیةُ یَکونُ من الاولِ ای ممَّا لا یُعاقب علیه واِنْ اُرِیْدَ بالنفعِ الثوابُ و بالضررِ عدمُه ففعلُ الواجبِ والمندُوبِ مما یُثابُ علیه ثُمّ العشرةُ الباقیةُ مما لا یُثابُ علیها و یُمکن اَنْ یُرادَ بما لها و ما علیها ما یَجُوزُ لها وما یَجبُ علیها ففعل ما سوی الحرامِ والمکروهِ تحریماً و ترکُ ما سوی الواجبِ یجوز لها و فعلُ الواجبِ و ترکُ الحرامِ والمکروهِ تحریماً مما یَجب عَلَیها فبقِیَ فعلُ الحرامِ والمکرُوهِ تحریماً و ترکُ الواجب خارجینِ عن القسمینِ و یُمکن اَنْ یُراد بما لها وما علیها ما یَجوزُ لها وما یَحرُم علیها فیَشملانِ جمیعَ الاصنافِ.

ترجمہ و تشریح:- اورفقہ آدمی کا جاننا ہے وہ جو اسکے لئے مفید ہےاور وہ جو اسکے لئے مضر ہےاوراس تعریف میں ''عملا'' کا اضافہ کیا گیا ہے۔تا کہ اعتقادیات اور وجدانیات نکل جائیں۔تو اس قید کی وجہ سے علم کلام (جس میں اعتقاد سے بحث ہوتی ہے) اور علم تصوف جس میں وجدانیات سے بحث ہوتی ہے) خارج ہونگے اور جس نے ''عملا'' کی قید ذکر نہیں کی اسکے نزدیک فقہ علم کلام اور علم تصوف دونوں کو شامل ہے۔امام صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ فقہ کی یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔

پس معرفت جزئیات کو دلیل کے ساتھ جاننا ہے لہٰذا معرفت کے لفظ کے ساتھ تقلید خارج ہوگئی اور ''ما لها

وما علیہا" کے متعلق چند احتمالات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) کہ اس سے مراد ما ینتفع به النفس و ما یتضرر به فی الاخرة ہو جیسا کہ ترجمہ میں اسکی طرف اشارہ کیا گیا جیسا کہ اللہ پاک کے قول لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت میں بھی یہی معنیٰ مراد ہے کہ نفس کے لئے اس فعل کا فائدہ ہے جو اس نے کیا ہو اور اس پر اس فعل کا وبال ہے جو اس نے کیا ہو۔

(۲) اور اگر ما لها اور ما علیها سے ثواب اور عقاب مراد لیا جائے تو مکلف جو کچھ کرتا ہے وہ چھ اشیاء میں منحصر ہے۔ واجب، مندوب، مباح، مکروہ، کراہت تنزیہی کے ساتھ، مکروہ کراہت تحریمی کے ساتھ اور حرام۔ پھر ان چھ میں ایک جانب فعل ہے اور ایک جانب ترک ہے تو بارہ صورتیں ہو گئیں، تو فعل واجب اور فعل مندوب پر ثواب دیا جاتا ہے۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب پر عقاب دیا جاتا ہے۔ اور باقی یعنی ترک مندوب فعل اور ترک مباح اور فعل اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی، ان سات پر نہ ثواب ہے اور نہ عقاب ہے تو یہ سات مالها کے نیچے آئینگے اور نہ ماعلیها کے نیچے۔

(۳) اور اگر نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد لیا جائے تو فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ماعلیها میں یعنی قسم ثانی میں داخل ہونگے۔ اور باقی نو فعل واجب، فعل اور ترک مندوب، فعل اور ترک مباح، فعل اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی یہ سب مالها یعنی مالا یعاقب علیہ میں داخل ہونگے۔

(۴) اور اگر نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم الثواب مراد لیا جائے تو فعل واجب اور فعل مندوب دونوں پر ثواب ہوگا اور مالها میں داخل ہونگے۔ اور پھر باقی دس جو ادنیٰ تفکر سے واضح ہیں ان پر ثواب نہ ہوگا۔

(۵) اور ہو سکتا ہے کہ ما لها سے مراد ما یجوز لها ہو اور ما علیها سے مراد ما یجب علیها ہو۔ تو حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا کرنا اور واجب کے علاوہ کا چھوڑنا آدمی کے لئے جائز ہو کر ما لها میں داخل ہونگے۔ اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی آدمی پر واجب ہونے کی وجہ سے ما علیها کے نیچے داخل ہونگے۔ اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ جائز ہے اور نہ واجب اسلئے یہ ما لها اور علیها دونوں سے خارج ہونگے۔

(۶) اور ہو سکتا ہے کہ ما لها سے مراد ما یجوز لها ہو اور ما علیها سے مراد ما یحرم علیها ہو تو اس صورت میں تمام اقسام کو شامل ہونگے۔ اسلئے کہ فعل واجب اور فعل مندوب اور ترک مندوب اور فعل مباح اور ترک مباح اور

فعل مکروہ تنزیہی اور ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی سب ما یجوز لھا میں داخل ہو گئے۔
اور فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب تینوں ما یحرم علیھا میں داخل ہو گئے۔

اِذَا عرفتَ هٰذا فالحملُ علی وجهٍ لا یکونُ بین القسمینِ واسطة اولیٰ ثم ما لها وما علیها یَتنَاوَلُ الا عتقادیاتِ کوُجوبِ الایمانِ و نحوِهٖ والوِجْدَانیاتِ ای الاخلاقِ الباطنةِ والمَلَکاتِ النفسَانیةِ والعِبَاداتِ کالصلوٰةِ والصومِ والبیعِ و نحوِها۔فمعرفةُ ما لها وما علیها من الاعتقادیاتِ هی علم الکلام و معرفةُ ما لها و مَا علیها من الوِجْدانیاتِ هی علمُ الاخلاقِ و التصوفِ کالزهدِ والصبرِ والرِّضاءِ و حضورِ القلبِ فی الصلوٰةِ ونحوِ ذالک و معرفةُ ما لها و ما علیها من العملیاتِ هیَ الفقهُ المصطلحُ فَاِنْ اَردتَ بالفقهِ هذا المصطلحَ زِدتَ عملاً علی قولهٖ ما لها و ما علیها و إنْ اَردتَ ما یَشملُ الاقسامَ الثلثةَلم تَزِدْ و أبو حنیفةَ رضی اللهُ عنه انما لم یَزِدْ هذا القیدَ عملاً لأنّه اَرادَ الشمولَ ای أطلَقَ الفِقهَ علی العلمِ بما لها وما علیها سوآءٌ کان من الاعتقادیاتِ أوْ الوِجْدانیاتِ او العملیاتِ و من ثَمَّ سمّی الکلام فقهاً أکبرَ.

ترجمہ وتشریح :- جب آپ نے اس گزشتہ بیان کو سمجھ لیا تو اب یہ سمجھ لیجئے کہ ایسی صورت پر حمل کرنا جس میں مالھا اور ماعلیھا کی دونوں قسموں میں واسطہ نہ ہو (جیسا کہ تیسری چوتھی اور چھٹی صورت ہے) زیادہ اولیٰ ہے پھر ما لھا اور ماعلیھا اعتقادیات جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ اور عبادات جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ کو شامل ہے۔

تو نفس کا ما لھا اور ما علیھا کو جاننا اگر اعتقادیات کے قبیل سے ہو تو وہ علم کلام ہے اور اگر وجدانیات کے قبیل سے ہو تو وہ علم اخلاق اور علم تصوف ہے جیسے ''زھد دنیا سے بے رغبت ہونا'' اور صبر ''طاعات پر معاصی سے اپنے آپ کو روکنا'' اور رضاء ''یعنی قضاء وقدر پر رضا مند ہونا اور نماز میں خشوع اور خضوع وغیرہ'' اور یہی معرفة النفس ما لھا وما علیھا اگر عملیات کی قبیل سے ہو تو وہ فقہ مصطلح ہے۔

تو اگر فقہ سے مراد یہی مصطلح فقہ ہے تو عملاً کی قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا۔اور اگر فقہ سے مراد وہ ہو جو علم کلام، علم تصوف اور اس مصطلح فقہ کو شامل ہے تو پھر ''عملا'' کی قید کا اضافہ ضروری نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے

''عملاً'' کی قید کا اضافہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ انکے نزدیک فقہ ان تینوں علوم کو شامل ہے۔ (یعنی انہوں نے فقہ کا اطلاق ما لها و ما علیها کی معرفت اور جاننے پر کیا ہے خواہ وہ اعتقادیات کی قبیل سے ہو یا وجدانیات یا عملیات کی قبیل سے ہو) اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم الکلام کو فقہ اکبر کے ساتھ مسمّٰی کیا ہے۔ (چنانچہ امام ابوحنیفہ کے امالی میں سے ایک رسالہ ہے جو علم کلام کے مسائل پر مشتمل ہے اسکا نام فقہ اکبر رکھا گیا ہے اور اس پر ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح کی ہے اسکو شرح فقہ اکبر کہا جاتا ہے)

قال الشارحُ فی التلویح :- قولُه الفقهُ نقل الْلمضاف تعریفین مقبولاً و مزیفاً وللمضافِ الیه تعریفینِ صرَّحَ بتزییف اَحدِهما دون الآخرِ ثم ذَکرَ من عندِه تعریفاً ثالثاً : فالاَوَّلُ معرفةُ النفسِ ما لها وما علیهاو یَجوزُ اَن یُریدَ بالنفس العبدُ نفسُه لاَ نَّ اَکثرَ الاحکامِ مُتعلقةٌ باعمالِ البدنِ واِنْ یُریدَ النفسُ الانسانیةُ اِذْ بها الاعمالُ و معها الخطابُ وانما البدنُ آلةٌ و فسَّرَ المعرفةَ بِادراکِ الجزئیاتِ عن دلیلٍ والقیدُ الاخیرُ مما لا دلالةَ علیه اصلاً لا لغةً ولا اصطلاحاً و ذهب فی قولِه ما لها و ما علیها إلی ما یُقال اِنّ اللام للانتفاعِ وعلی للتضررِ و قیدُ هما بالأخروِی احترازاً عما یَنتفع به او یَتضرر منه فی الدنیا من اللّذَاتِ و الاٰلامِ والمُشعر بهذا القیدِ شهرةُ اَنَّ الفقهَ من العلومِ الدینیةِ فذکر لهما علی هذا التقدیر ثلٰثةَ معانٍ ثم ذَکَرَ معنیینِ آخرینِ فصار المعانی المحتملةِ خمسةً ثلٰثةٌ منها تشملُ جمیعَ ما یأتی به المکلفُ واثنانِ لایشمَلانها کلها والاقسامُ اثنا عَشَر لأَنَّ ما یأتی به المکلفُ أنْ تساویٰ فعلُه وترکُه فمُبَاحٌ والَّا فاِنْ کان فعلُه اولیٰ فمع المَنعِ عن الترکِ واجبٌ و بدو نه مندوبٌ واِنْ کان ترکُه اولیٰ فمع المنعِ عن الفعلِ بدلیلٍ قطعيٍ حرامٌ و بدلیلٍ ظنيٍ مکروهٌ کراهةَ التحریمِ و بدُون المنعِ عن الفعلِ مکروهٌ کراهةَ التنزیهِ هذا علی رأیِ محمدٍ و هو المُناسبُ ههنا لأَنَّ المصنفَ جَعَلَ المکروهَ تنزیهاً مما یجوز فعلُه والمکروهُ تحریماً مما لا یجوز فعلُه بل یجب ترکه کالحرام "وهذا لایصح علی رأیهما و هو اَنَّ ما یَکونُ ترکُه اولیٰ من فعله فهو مع المنع عن الفعلِ حرامٌ و بدُونه مکروهٌ کراهةَ

التنـزيهِ اِن كان اِلى الحِلِّ اَقربُ بمعنى انّه لا يُعاقب فاعلُه ولٰكن يُثاب تاركُه أدنىٰ ثوابٍ و كراهةُ التحريم اِن كان اِلى الحرامِ اَقربُ بمعنىٰ اَنَّ فاعلَه يَستحق محذوراً دُون العقوبةِ بالنار كحرمانِ الشفاعةِ ثم المرادُ بالواجبِ ما يَشملُ الفرضَ ايضاً لأنَّ استعمالَه بهذا المعنىٰ شائعٌ عند هم كقولِهم الزكوٰةُ واجبةٌ والحجُ واجبٌ بخلافِ اِطلاقِ الحرامِ على المكروهِ تحريماً والمُراد بالمندوبِ ما يشملُ السنةَ والنفلَ فصارَتِ الاقسامُ ستةً ولكلٍ منهاطرفانِ فعلٌ اى ايقاعٌ على ما هو المعنىٰ المصدرى و تركٌ اى عدمُ فِعلٍ فتصير اثنتى عَشَرَ .

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے مضاف یعنی اصل کی دو تعریفیں کیں ایک وہ جومقبول اور صحیح ہے (اور وہ ما یبتنی علیہ غیرہ) ہے۔اور دوسری وہ جوضعیف اور مردود ہے اور وہ (ما یحتاج الیہ ہے جوامام رازی رحمہ اللہ سے منقول ہے لیکن وہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہونے کی وجہ سے مردود اور ضعیف ہے)۔اور مضاف الیہ یعنی فقہ کی مصنفؒ نے دوتعریفیں کیں ایک کی تضعیف کی تصریح کی ہے اور یہ وہ تعریف ہے (جوامام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب سے منقول ہے جسکو مصنف رحمہ اللہ نے "و قيل العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية کے ساتھ نقل کیا)۔اور دوسری تعریف کی تضعیف کی تصریح نہیں کی (اور یہ وہ تعریف ہے جوامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے جو معرفة النفس ما لها و ما عليها الخ کے ساتھ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے)۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے ایک تیسری تعریف ذکر کی تو اول تعریف جو معرفة النفس ما لها و ما عليها ہے اس میں نفس سے مراد خود بندہ ہے جوروح اور جسد کا مجموعہ ہے اسلئے کہ اکثر احکام اعمال بدن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نفس سے مراد نفس انسانیہ (یعنی وہ روح ہو جو جسم میں حلول کر چکی ہے)۔اسلئے کہ اعمال بدن سے اس روح کی وجہ سے صادر ہوتے ہیں اور خطاب شارع بھی اس روح کے ساتھ ہوتا ہے۔اور بدن تو اعمال کے صدور کے لئے فقط آلہ ہے۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے معرفۃ کی تفسیر ادراک الجزئيات عن دليل کے ساتھ کی ہے (اس عبارت سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں) اور آخری قید "عن دليل" پر لفظ معرفۃ لغۃ اور

اصطلاحاً کسی حیثیت سے دلالت نہیں کرتا۔(اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ امام راغب اصفہانی نے معرفۃ کی تفسیر میں فرمایا **المعرفة والعرفان ادراک الشیٔ بتفکر و تدبر لاثرہ** تو امام راغب نے جو بتفکر وتدبر لاثرہ کی قید لگائی ہے اسمیں اور ادراک عن دلیل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ معرفۃ النفس مالھا وماعلیھا سے مراد تمام احکام علی سبیل الاستغراق ہیں اور تمام احکام کا علم بالتفصیل بالفعل محال ہے اسلئے ضروری ہے کہ استدلال اور استنباط کی قید لگائی جائے جسکی بناء پر آئندہ آنے والے احکام معلوم کیے جاسکیں لہٰذا ان دونوں قرینوں کی بناء پر معرفۃ کی تفسیر **ادراک الجزئیات عن دلیل** میں کوئی قید ایسی نہیں ہے کہ اس پر لغۃ یا اصطلاحاً دلالت نہ ہو)۔

نیز شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول **مالھا** اور **ماعلیھا** میں اس طرف اشارہ کیا کہ ''لام'' انتفاع کے لئے اور ''علی'' تضرر کے لئے ہے۔اور پھر انکو اخروی کی قید کے ساتھ مقید کیا تا کہ وہ علوم جن سے دنیا میں نفع حاصل کیا جاتا ہو یا دنیا میں ان کے مضر اثرات ظاہر ہوتے ہوں ان سے احتراز کیا جاسکے۔اور اس ''اخروی'' کی قید کے بڑھانے کی وجہ اس کی شہرت ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے۔تو لام کے انتفاع اور ''علی'' کے تضرر کے لئے ہونے کی تقدیر پر مصنف نے مالھا اور ماعلیھا کے تین معانی ذکر کیے پھر دو اور معانی ذکر کئے تو کل پانچ معانی ہوگئے۔تین معانی ان پانچ میں سے ایسے ہیں جو ان تمام اقسام کو شامل ہیں جسکا مکلف ارتکاب کرتا ہے اور دو ایسے ہیں جو ان تمام اقسام کو شامل نہیں ہیں جو مکلف کرتا ہے اور کل اقسام بارہ ہیں اسلئے کہ جو کچھ مکلف کرتا ہے اگر اسکا فعل اور ترک دونوں برابر ہونگے تو وہ مباح ہے اور اگر فعل اولیٰ ہو تو اسکے ترک سے ممانعت کی صورت میں وہ واجب ہے اور ترک سے اگر ممانعت نہ ہو تو وہ مندوب ہے۔اور اگر اس کا ترک اولیٰ ہو تو اگر اسکے فعل سے دلیل قطعی کیساتھ منع کیا ہو تو وہ حرام ہے اور اگر دلیل ظنی کے ساتھ منع کیا ہو تو مکروہ ہے کراہت تحریمی کے ساتھ۔اور اگر فعل سے بالکل ممانعت نہ ہو تو وہ مکروہ ہے کراہت تنزیہی کے ساتھ یہ امام ''محمد رحمہ اللہ کی رائے کے مطابق ہے اور یہاں پر یہی مناسب ہے اسلئے کہ مصنف نے مکروہ تنزیہی کو اس قبیل سے قرار دیا ہے کہ اسکا فعل جائز ہو اور مکروہ تحریمی کو اس قبیل سے قرار دیا کہ اسکا فعل جائز نہ ہو بلکہ حرام کی طرح اسکا ترک واجب ہو اور یہ حضرات شیخین رحمھما اللہ کی رائے کے مطابق صحیح نہیں ہے اور وہ یہ کہ جسکا ترک اسکے فعل سے اولیٰ ہو وہ فعل سے ممانعت کی تقدیر پر حرام ہے اور اگر فعل سے ممانعت نہ ہو تو پھر اگر حلال ہونے کے قریب ہو بایں معنیٰ کے اسکے فاعل کو عذاب نہیں دیا جاتا ہو بلکہ اسکے تارک کو

کچھ نہ کچھ اجر اور ثواب ملتا ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا اور اگر وہ حرام کے قریب ہو بایں معنیٰ کہ اسکا فاعل محذور ''خوف'' کا مستحق ہو لیکن آگ میں عذاب دیئے جانے کا مستحق نہ ہو۔ مثلاً شفاعت لرفع الدرجات سے محروم ہونے کا مستحق ہو تو مکروہ تحریمی ہوگا۔

پھر واجب سے مراد وہ معنیٰ ہے جو فرض کو بھی شامل ہے اسلئے کہ اس معنیٰ میں واجب کا استعمال شائع متعارف ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے ''الزکوٰۃ واجبۃ'' اور ''الحج واجب'' بخلاف حرام کے، کہ اسکا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں ہوتا اور مندوب سے مراد وہ ہے جو سنت اور نفل کو شامل ہے۔

تو کل اقسام چھ ہوگئیں۔ اور ہر ایک کے لئے دو طرف ہیں۔

(۱) جانب فعل یعنی فعل کو واقع کرنا جیسا کہ اسکا معنیٰ مصدری ہوتا ہے اور (۲) ترک یعنی عدم الفعل تو اسطرح کل اقسام بارہ ہو جائیں گی۔

والمُرادُ بما يأتي به المكلفُ الفعلُ بمعنىٰ الحاصلِ من المصدرِ كالهيئةِ التي تُسمّىٰ صــلاةً والـحـالةُ التي تُسمّىٰ صوماً و نحوُ ذالک مما هو أثرٌ صَادرٌ عن المكلفِ و طـرفُ فعلِهِ ايقاعُه و طرفُ تر كِهِ عدمُ ايقاعِهِ والامورُ المذكُورةُ من الواجبِ والحرامِ و غيـرِهـمـا و اِنْ كانت في الحقيقةِ من صفاتِ فعلِ المكلفِ خاصةً اِلّا انَّهَا قد تُطلقُ على عدمِ الفعلِ ايضاً فيُقالُ عدمُ مباشرةِ الواجبِ حرامٌ و عدمُ مباشرةِ الحرامِ واجبٌ وهو المُرادُ ههنا وانما فُسّر التركُ بعدمِ الفعلِ لِيَصيرَ قسماً آخر اِذْ لو اُريد به كفُ النفسِ لكان تركُ الحرامِ مثلاً فعلَ الواجبِ بعينهٖ.

فـاِنْ قـلـتَ اَىُّ حـاجةٍ إلـى اعتبـارِ الـفعلِ والتركِ و جعلِ الاقسامِ اثنىَ عشَرَ و هلّا اقتَـصَـر عـلى السّتَةِ بِاَنْ يُرادَ بالواجبِ مثلاً اَعَمُ من الفعلِ والتركِ قُلتُ لانَّه اِذَا قال الواجبُ يَدخلُ فيما يُثابُ عليه لم يَصِحَّ ذالک فى الواجبِ بمعنىٰ عَدَمِ فعلِ الحرامِ فلا بُدَّ من التفصيلِ المذكورِ ثُم لا يَخفى اَنَّ المرادَ ان عدم الاتيان بالواجب يستحقُ بـه الـعـقابُ اِلّا انَّه قد لا يُعاقب بعفوٍ من اللهِ تعالىٰ او سهوٍ من العبدِ اونحوِ ذالـک و باقي كلامِه واضحٌ اِلّا ان فيه مباحث.

ترجمہ و تشریح:- اور مکلّف جو کرتا ہے اس سے مراد فعل ہے اور فعل کا اطلاق جس طرح معنیٰ مصدری یعنی ایقاع پر ہوتا ہے اسی طرح اس ھیئت پر بھی ہوتا ہے جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے وہ ھیئت جو ''صلوٰۃ'' کے ساتھ مسمّی ہوتی ہے۔ اور وہ حالت جو ''صوم'' کے ساتھ مسمّٰی ہوتی ہے اور اسکی مثل وہ ھیئات جو مکلّف سے صادر ہونے کا اثر ہو۔ اور جانب فعل اسکا واقع کرنا ہے اور جانب ترک اسکا واقع نہ کرنا ہے۔

والامور المذکورۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور حرمت صفات افعال ہیں اور ترک کا معنیٰ عدم الفعل ہے اور یہ عدم الفعل افعال کے قبیل سے نہیں ہے لہٰذا یہ ترک، وجوب اور حرمت کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔

تو شارح رحمہ اللہ نے والامور المذکورۃ الخ سے جواب کی طرف اشارہ کیا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب اور حرمت اگرچہ حقیقت میں فعل مکلّف کی صفت ہے لیکن کبھی کبھی اسکا اطلاق عدم فعل پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے عدم مباشرۃ الواجب حرام یعنی واجب پر عمل نہ کرنا حرام ہے اور عدم مباشرۃ الحرام واجب یعنی حرام پر عمل نہ کرنا واجب ہے یا جیسے مثلاً عدم فعل الصلوٰۃ حرام وعدم مباشرۃ الربوٰ واجب یعنی نماز نہ پڑھنا حرام ہے اور ربوٰ اور سود نہ کھانا واجب ہے، تو ادھر وجوب کا مطلب یہ ہوگا کہ سود کھانے والا آگ کے ساتھ عقوبت کا مستحق ہوگا۔

اور شارح کا قول و انما فسر الترک الخ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی حالانکہ ترک کا معنیٰ چھوڑنا اور نفس کا اس فعل سے رکنا ہے جس کو عربی میں کف النفس کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے تو اسکی کیا وجہ ہے۔

شارح نے وانما فسر الترک الخ کے ساتھ جواب دیا اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ اسلئے کی کہ اگر ترک کی تفسیر کف النفس کے ساتھ کی جائے تو اس صورت میں ترک حرام فعل واجب کے معنیٰ میں ہوگا۔ اسلئے کہ جب فعل حرام کے اسباب میسر ہوجائیں اور بندہ فعل حرام پر قادر ہوجائے تو اس وقت نفس کو اس فعل حرام سے روکنا واجب ہے اور اسباب کے میسر ہونے کی صورت میں اگر آدمی فعل حرام سے اپنے آپ کو بچائے گا تو وہ ماجور عند اللہ ہوگا۔

فان قلت سے اعتراض کا بیان ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے فعل اور ترک دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے ما یأتی بہ المکلف کی بارہ اقسام ذکر کیں تو آپ اگر صرف جانب فعل پر اقتصار کرتے ہوئے چھ اقسام کو ذکر

کرتے اور فعل واجب اور ترک حرام کو واجب میں اور اسی طرح فعل حرام اور ترکِ واجب کو حرام میں شمار کرتے تو اس میں کیا حرج تھا۔

قُلتُ لانّہ اِذَا قَالَ الواجبُ الخ سے جواب ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل اور ترک دونوں جانبوں کا اعتبار اسلئے کیا کہ اگر واجب کو مثلاً عام قرار دیتے اور وہ فعل اور ترک دونوں کو شامل ہوتا ہے تو جب یہ کہا جاتا کہ واجب مایثاب علیہ میں داخل ہے تو عدم فعل حرام جو اس تقدیر پر واجب ہے وہ بھی مایثاب میں داخل ہوتا تو اس صورت میں آدمی جب ایک عمل مندوب وغیرہ میں سے کرتا تو بہت سارے حرام افعال نہ کرنے کی وجہ سے بلکہ ایک حرام کا ارتکاب کرتے ہوئے کئی حرام افعال سے بچنے کی وجہ سے ''مایثاب علیہ'' میں داخل ہوتا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ،اسلئے اس مذکورہ تفصیل کے بغیر چارہ کار نہیں تھا۔

پھر یہ بات مخفی نہ رہے کہ واجب پر عمل نہ کرنے سے آدمی عقاب کا مستحق ہوتا ہے لیکن بسا اوقات واجب پر عمل نہ کرتے ہوئے بھی آدمی کو اللہ کے معاف کرنے کی وجہ سے یا آدمی کے بھول جانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے عذاب نہیں دیا جاتا۔

مصنفؒ کا باقی کلام واضح ہے مگر اس میں چند مباحث ہیں:

الاوّلُ انّہ جَعَل ترکَ الحرامِ مما لَا یُثابُ علیہ و لا یُعاقب و اعتُرض علیہ بانّہ واجبٌ والواجبُ یُثاب علیہ و فی التنزیل وَامَّا مَنْ خَافَ مَقامَ رَبِّہ و نَھَی النفسَ عن الھویٰ فاِنَّ الجنۃَ ھی الماْویٰ.

وجو ابُہ اَنَّ المُثَابَ علیہ فعلُ الواجبِ لا عدمُ مباشرۃِ الحرامِ واِلاَّ لکان لکُلِ احدٍ فی کُلِ لحظۃٍ مثوباتٍ کثیرۃٍ بحسبِ کُل حرامٍ لا یَصدرُ عنہ ونھیُ النفسِ کفُھا عن الحرامِ وھو من قَبیلِ فعلِ الواجبِ ولا نِزَاعَ فی اَنَّ ترکَ الحرامِ بمعنیٰ کفُ النفسِ عنہ عند تھیؤ الاسبابِ و میلانِ النفسِ الیہ مما یُثابُ علیہ۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے ترک حرام کو ایسا قرار دیا کہ نہ اس پر ثواب ملتا ہے اور نہ عقاب حالانکہ ترک حرام واجب ہے اور واجب پر ثواب ملتا ہے۔ اور قرآن مجید میں بھی فرمایا کہ جو اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتے ہوئے اپنے آپ کو خواہشات پر عمل کرنے سے روکے گا تو جنت ہی اسکا ٹھکانہ ہے تو اس سے بھی معلوم

ہوتا ہے کہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے۔

وجوابہ الخ کے ساتھ شارح نے جواب دیا اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس پر ثواب ملتا ہے وہ فعل واجب ہے نہ کہ عدم فعل حرام اسلئے کہ اگر عدم فعل حرام پر ثواب ملتا تو پھر ہر شخص کو ہر وقت بہت سارے ثواب ملتے اسلئے کہ ہر وقت آدمی بہت سارے حرام کاموں کو نہیں کر رہا ہوتا۔ مثلاً جب آدمی نماز پڑھتا ہے تو اس وقت وہ سرقہ نہیں کرتا، زنا نہیں کرتا، غیبت نہیں کرتا وغیرہ وغیرہ تو ان تمام حرام کاموں کے نہ کرنے کی وجہ سے ثواب ملتا، بلکہ ایک حرام کا ارتکاب کرتے ہوئے آدمی بہت سارے حرام کاموں کو نہیں کر رہا ہوتا تو اس پر بھی اجر اور ثواب ملتا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ ثواب فعل واجب پر ہے ترک حرام پر نہیں ہے۔ اور جہاں تک قرآن مجید کی آیت کا مفہوم ہے تو اس میں نھی النفس عن الھویٰ کا ذکر کیا ہے۔ اور نھی النفس کف النفس ہوتا ہے۔ اور اسباب حرام کے میسر ہونے کی صورت میں نفس کو حرام سے روکنا واجب ہے، اسلئے اس صورت میں اس پر ثواب ملے گا، اور اس پر کوئی اشکال نہیں ہے۔

الثانی اَنَّ المُرادَ بالجوازِ فی الوجهِ الرابعِ عدمُ منعِ الفعلِ والترکِ علی ما یُناسب الامکانَ الخاصَ لیُقابِلَ الوجوبَ وفی الخامسِ عدمُ منعِ الفعلِ علی ما یُناسب الامکانَ العامَ لیُقابلَ الحرمَةَ.

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے امکان خاص اور امکان عام کے معنیٰ کو سمجھنا چاہیے۔ امکان خاص کہتے ہیں سلب الضرورة عن جانب الایجاب والسلب کو امکان عام کہتے ہیں سلب الضرورة عن الجانب المخالف کو و مخالف الایجاب السلب و مخالف السلب الایجاب پھر امکان عام دو قسم پر ہے مقید بجانب الوجود اور مقید بجانب السلب۔ تو مقید بجانب الوجود میں سلب ضروری نہیں ہوتا خواہ ایجاب ضروری ہو یا نہ ہو اور مقید بجانب السلب میں ایجاب ضروری نہیں ہوگا خواہ سلب ضروری ہو یا نہ ہو۔

اب اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی صورت میں جس میں ما لھا سے مراد ما یجوز لھا اور علیھا سے ما یجب علیھا لیا ہے اس میں ما یجوز سے امکان خاص کا معنیٰ ہوگا جس میں فعل اور ترک دونوں منع نہیں ہوتے تاکہ وجوب یعنی ما یجب علیھا کے مقابل ہو جائے۔

اور پانچویں صورت میں جہاں ما لھا سے مراد ما یجوز لھا اور ما علیھا سے ما یحرم علیھا لیا

ہے اس میں جواز سے مراد امکان عام یعنی عدم منع فعل ہوگا تا کہ تمام اقسام کو شامل ہو جائے۔

فَإنْ قُلتَ اذا أُرِيدَ بالجوازِ عدمُ منعِ الفعلِ والتركِ لم يَصِحَّ قولُه فِفعلُ ما سوى الحرامِ والمكروهِ تحريمًا و تركُ ما سوى الواجبِ يَجوزُ لها لانَّ ما سوى الحرامِ والمكروهِ تحريماً يَشملُ الواجبَ مَعَ انَّه لا يَجوزُ بهذا المعنىٰ و كذا تركُ ما سوى الواجبِ يَشملُ تركَ الحرامِ والمكروهِ تحريماً معَ انَّه لا يجوز بهذا المعنىٰ. قلتُ هذا مخصوصٌ بقرينةِ التصريحِ بدخولِهٖ فيما يَجبُ عليها .

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جواز سے مراد عدم منع الفعل و الترک ہے تو مصنف کا قول کہ حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا کرنا اور واجب کے علاوہ کا چھوڑنا یجوز لها میں داخل ہے صحیح نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ جو کچھ ہے وہ واجب کو بھی شامل ہے حالانکہ وہ اس معنیٰ پر جو عدم منع الفعل والترک ہے جائز نہیں ہے۔ اسطرح واجب کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہے حالانکہ وہ بھی اس معنیٰ پر جائز نہیں کہ اسکا فعل اور ترک دونوں منع نہ ہوں۔

''قلت'' سے شارح نے جواب دیا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کا جو قول آپ نے ذکر کیا ففعل ما سوی الواجب والمکروہ تحریما و ترک ما سوی الواجب یجوز لها اپنے عموم پر نہیں ہے یہاں تک کہ وہ واجب کو بھی شامل ہو جائے اسلئے کہ واجب اسی صورت میں پہلے ما یجب علیها میں ایک مرتبہ داخل ہوا ہے اور تقابل کا تقاضہ یہ ہے کہ جب واجب ایک مقابل ما یجب علیها میں داخل ہو گیا تو مقابل آخر ما یجوز لها میں داخل نہیں ہوگا۔

اسطرح ترک ما سوی الواجب یشمل ترک الحرام و المکروہ تحریماً بھی اپنے عموم پر نہیں ہے۔ اسلئے کہ ترک الحرام اور ترک المکروہ تحریماً ما یجب علیها میں داخل ہوا ہے ما یجوز لها میں داخل نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

الثالثُ انَّ ما يَحرمُ عليها في الوجهِ الخامسِ بمعنى المنعِ عن الفعلِ يَشملُ الحرامَ والمكروهَ كراهةَ التحريم

اس تیسری بحث کا خلاصہ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ما لها و ما

علیها ما یجوز لھا و ما یحرم علیھا کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ پانچویں صورت میں ہے تمام اقسام کو شامل ہے ہم اسکو نہیں مانتے اسلئے کہ مکروہ تحریمی نہ تو ما یجوز لھا میں داخل ہے اور نہ ما یحرم علیھا میں داخل ہے تو شارح نے اس بحث میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مکروہ تحریمی ما یحرم علیھا میں داخل ہے اسلئے کہ ما یحرم علیھا سے مراد ما یمنع عن فعلہ بحیث یکون فاعله مستحقاً لعقاب النار سوآء کان بدلیل قطعي وھو الحرام او بدلیل ظني وھو المکروہ تحریماً ہے یعنی ما یحرم علیھا سے مراد وہ ہے کہ اسکے فعل سے منع کیا جاتا ہو اسطرح کہ اسکا فاعل عذاب بالنار کا مستحق ہو خواہ دلیل قطعی کے ساتھ عذاب کا مستحق ہو جیسا کہ حرام میں ہوتا ہے یا دلیل ظنی کے ساتھ عذاب کا مستحق ہو جیسا کہ مکروہ تحریمی میں ہوتا ہے۔

والرابعُ اَنَّ لیسَ المرادُ بمعرفةِ ما لھا و ما علیھا تصورَ ھما ولا التصدیقَ بثبوتِھما لظھورِ اَنَّ لیس الفقهُ عبارةً عن تصورِ الصلوٰةِ و غیرِھا ولا عن التصدیقِ بوجودِھا فی نفسِ الامرِ بل المرادُ معرفةُ احکامِھا من الوُجوبِ وغیرِہ کالتصدیقِ بأنَّ ھذا واجبٌ و ذالک حرامٌ و الیه الاشارةُ بقولِه کوُجوبِ الایمانِ واَحکامُ الوجدانیاتِ مِنَ الوجوبِ و نحوِہٖ تُدرک بالدلیلِ و ثبوتُھا فی نفسِ الامرِ بالوِجْدانِ کما فی العَمَلیاتِ یُعرف وجوبُ الصلوٰةِ بالدلیلِ و وجودُھا بالحِسِّ ثُم لا یَخفی اَنَّ اعتِراضه علی التعریفِ الثانِی بأنَّه لا یَجُوزُ اَنْ یُرادبالاحکامِ کلّھا و لا بعضِھا المُعیّنِ ولا المُبھمِ واردٌ بعینهٖ ھٰھُنَا فیمَا لھا و ما علیھا معَ اَنّ اطلاقَ اللفظِ المُحتملِ للمعانی المُتعدِّدةِ مع عدمِ تعیینِ المُرادِ غیرُ مُستحسَنٍ فی التعریفاتِ.

ترجمہ و تشریح :- چوتھی بحث مصنف رحمہ اللہ کی مراد کی تحقیق کے بیان میں ہے اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جب کہا کہ معرفة ادراک الجزئیات عن دلیل کو کہتے ہیں۔ تو اس پر دو اعتراض وارد ہونگے۔

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ معرفة النفس ما لھا و ما علیھا سے مراد یا تو ما لھا و ما علیھا کا تصور ہوگا یا ان کی تصدیق ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں فقہ کی تعریف صحیح نہیں ہوگی اسلئے کہ فقہ مثلاً تصور صلوٰۃ یا تصدیق بوجود الصلوٰۃ کا نام نہیں ہے۔ (۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب معرفة کو ادراک الجزئیات عن دلیلٍ کے ساتھ مقید کر لیا تو وجدانیات اسکے ساتھ خود بخود نکل گئے تو پھر مصنف کے اس قول کی کیا ضرورت تھی کہ "و یزاد عملاً لیخرج

الوجدانیات"

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو معرفة النفس ما لها و ما علیها تصور ما لها و ما علیها اور تصدیق بوجود ما لها وما علیها کے اندر منحصر کر کے کہا کہ فقہ مثلاً تصور صلوٰۃ اور تصدیق بوجود الصلوٰۃ کا نام نہیں ہے تو یہ حصر ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ فقہ تصدیق باحکام مالھا و ماعلیھا سے عبارت ہو سکتا ہے۔

مثلاً فقہ عبارت ہو جائے تصدیق بان الایمان واجب و نحوه فی الاعتقادیات اور فقہ عبارت ہو جائے اس بات کی تصدیق سے کہ نفس مزین کیا جائے فضائل کے ساتھ اور اسکو رذائل سے خالی کیا جائے وجدانیات میں۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معرفة النفس ما لها و ما علیها جب تصدیق باحکام مالھا و ما علیھا ہو گیا تو احکام ما لها و ما علیها کے وجوب اور حرمت وغیرہ ہیں مثلاً عدل واجب ہے اور کبر حرام ہے اور یہ بات دلیل سے معلوم ہوتی ہے اور وجود عدل اور کبر وجدان سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ عملیات میں مثلاً وجوب صلوٰۃ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور وجود صلوٰۃ حس سے معلوم ہوتا ہے۔ اور خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ وجدانیات افعال باطنہ میں سے ہے اعمال ظاہرہ میں سے نہیں ہے اسلئے وجدانیات کو فقہ کی تعریف سے عملاً کی قید کے ساتھ خارج کیا جائیگا۔

ثم لا یخفی سے شارح مصنف رحمہ اللہ پر ایک اعتراض وارد کرنا چاہتے ہیں اس اعتراض کی دو جہتیں ہیں۔

(۱) مصنف رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف ثانی جو امام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب سے منقول ہے (العلم بالاحکام الشرعیة العملیة من ادلتها التفصیلیة) پر جو اعتراض وارد کیا ہے کہ احکام سے تمام احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ حوادث غیر متناہی اور بعض معین یا بعض مبہم بھی مراد نہیں ہو سکتے جیسا کہ اپنے مقام پر آ جائیگا۔

وہ اعتراض یہاں معرفة النفس مالها و ما علیها پر بھی وارد ہے اسلئے کہ یہاں بھی معرفۃ النفس سے تمام احکام یا بعض معین یا بعض مبہم مراد نہیں ہو سکتے۔

(۲) مصنف رحمہ اللہ نے معرفة النفس ما لها و ما علیها میں متعدد وجوہ اور صورتیں بیان کیں اور ایسا لفظ جو متعدد معانی کے لئے محتمل ہو، تعریف میں ذکر کرنا غیر مستحسن ہے لہٰذا یہ تعریف بھی غیر مستحسن ہے۔

جواب: دوسری تعریف پر مصنف نے جو اعتراض وارد کیا ہے وہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا اسلئے کہ وہاں پر العلم

بالا حکام کا ذکر ہے اور اس علم کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا تو مطلب یہ ہوگا کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کے علم کا نام ہے تو اس میں تمام احکام یا بعض معین یا مبہم احکام مراد نہیں ہو سکتے ثانی اور ثالث تو اسلئے کہ اس صورت میں ایک، دو احکام کے جاننے والے کو فقیہ کہا جائیگا اور وہ صحیح نہیں اور تمام احکام بھی مراد نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ حوادث غیر متناہی ہیں اور ان غیر متناہی حوادث کے تمام احکام کا علم ایک شخص کو حاصل نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہاں پر **معرفة النفس ما لها و ما عليها** میں معرفتہ کو نفس کی طرف مضاف کیا ہے اور نفس خود متناہی ہے اسلئے اگر مالھا و ماعلیھا سے تمام احکام مراد لئے جائیں تو وہ حرج لازم نہیں آئیگا جو ادھر لازم آیا ہے۔ اور جو آپ نے کہا کہ لفظ **محتمل للمعانی المتعدده** کو تعریفات میں لانا غیر مستحسن ہے یہ اس وقت ہے جبکہ ان متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ مراد ہو اور اس پر قرینہ نہ ہو لیکن یہاں تو نفس کو اختیار ہے کہ ان معانی متعددہ میں سے جو چاہے وہ مراد لے یعنی ان تمام معانی میں سے کسی ایک معنیٰ کو مراد لینا برابر ہے۔ کسی ایک معنیٰ کو مراد لے سکتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح:۔

(و قِيلَ العلمُ بِالأحكامِ الشَّرعيَّةِ العَمليَّةِ مِن أدلتِها التَّفصيليَّةِ)

فَا لعِلمُ جِنسٌ وَ البَاقِي فَصلٌ فَقولُهُ بِالأحكامِ يُمكِنُ أن يُرادَ بِالحُكمِ هٰهنا إسنادُ أمرٍ إلى آخرَ و يُمكِنُ أن يُرادَ الحُكمُ المصطَلَحُ وَ هو خِطابُ اللّٰهِ تعالىٰ المُتعلّقُ إلى آخرِه فإن أُريدَ الأوَّلُ يَخرُجُ العِلمُ بِالذَّواتِ و الصِّفاتِ الَّتي لَيستْ بِأحكامٍ عَن الحَدِّ أي يَخرُجُ التَّصوُّراتُ و يبقٰى التَّصدِيقاتُ و بِالشَّرعِيَّةِ يَخرُجُ العِلمُ بِالأحكامِ العَقليَّةِ وَالحِسيَّةِ كَالعِلمِ بِأن العَالَمَ مُحدثٌ و النار مُحرقةٌ. وإن أريد الثاني فقوله بالأحكامِ يكونُ إحترازاً عن عِلمِ مَا سِوَى خِطابِ الله تعالىٰ المُتعلّقُ الخ فالحُكمُ بهذا التَّفسيرِ قِسمانِ شَرعِيٌّ أي خِطابُ الله تعالىٰ بما يتوقَّف على الشَّرعِ و غيرُ شَرعِيٍّ أي خِطابُ اللهِ تعالىٰ بِما لا يتوقَّفُ على الشَّرعِ كَوُجُوبِ الإيمانِ بِالله تعالىٰ وَوُجُوبِ تَصدِيقِ النَّبيِّ عليه الصلوٰة والسلامَ و نَحوِهِمَا مِمَّا لا يتوقَّفُ على الشَّرعِ لِتَوقُّفِ الشَّرعِ عليهِ. ثُمَّ الشرعِيُّ إما نَظرِيٌّ وإمَّا عَمَلِيٌّ فقوله العَمَليةِ يُخرِجُ العِلمَ بالأحكامِ الشَّرعيَّةِ النَّظريَّةِ كَالعِلمِ بِأن الإجماعَ حُجَّةٌ و قوله مِن أدلَّتِها أي العِلمُ الحَاصلُ

لِلشَّخصِ المَوصُوفِ بِهِ مِن ادلَّتِها المَخصُوصَةِ بِهَا و هِی الأدلَّةُ الأربعةُ و هٰذَا القَیدُ یُخرِجُ التَّقلِیدَ لِأنّ المُقَلِّدَ وإن کانَ قَولُ المُجتھِدِ دلیلاً لَهُ لکِنَّهُ لَیسَ مِن تِلکَ الأدلَّةِ المَخصُوصَةِ وقَولُهُ التَّفصِیلِیَةِ یُخرِجُ الإجمَالیةَ کَالمُقتَضِی و النَّافِی وَقَد زَادَ ابنُ الحَاجِبِ عَلٰی هٰذا قَولُهُ بِالاستِدلالِ ولَا شَکَّ أنّه مُکَرّرٌ۔

ترجمہ وتشریح :- اور کہا گیا ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جو اسکے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔تو اس تعریف میں لفظ علم بمنزلہ جنس ہے جو محدود اور غیر محدود کو شامل ہے اور باقی الفاظ بمنزلہ فصل ہیں جو غیر فقہ کو اس تعریف سے خارج کر رہا ہے تو اسکا قول بالاحکام (حکم کی جمع ہے) ہوسکتا ہے کہ حکم سے مراد یہاں پر اسناد امر إلی اخر ایجاباً او سلباً ہو (جیسا کہ اھل عربیت کے نزدیک ہے) اور ہوسکتا ہے کہ حکم سے مراد حکم مصطلح ہو اور وہ خطاب الله تعالیٰ المتعلق بأفعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو خواہ اقتضاء یعنی طلب فعل یا طلب ترک کے طور پر ہو یا تخییر اور اباحت کے طور پر ہو۔سو اگر اسناد امر إلی اخر الخ مراد لیا جائے تو پھر علم فقہ کی تعریف سے ذوات اور صفات کا حکم جو احکام میں سے نہیں ہے نکل جائے گا یعنی علم فقہ کی تعریف سے تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی۔اور ''بالشرعیۃ'' کی قید فصل ثانی ہوگی اور اسکے ساتھ احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم نکل جائیگا جیسے اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے (اسلئے کہ اول حکم عقلی ہے اسکے لئے منطقی دلیل کی ضرورت ہے اور ثانی حکم حسی ہے اسکا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہوتا ہے) اور اگر دوسرا یعنی حکم مصطلح لیا جائے تو بالاحکام جو کہ فصل اول ہے کے ساتھ حکم مصطلح کے علاوہ کا علم فقہ کی تعریف سے نکل جائیگا۔پس حکم اس تفسیر یعنی خطاب الله تعالیٰ المتعلق الخ کے ساتھ دو قسم پر ہے۔

(۱) حکم شرعی اور وہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہو۔

(۲) اور حکم غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا واجب ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کا واجب ہونا وغیرہ جو شرع پر موقوف نہیں اسلئے کہ شرع خود اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے وجوب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کے وجوب پر موقوف ہے۔پھر حکم شرعی جو اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے ایسی شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہے یا نظری ہوگا یا عملی ہوگا۔

تواسکاقول العملیة فصل ثالث ہوا جسکے ساتھ فقہ کی تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ جیسے اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے نکل جاتا ہے۔اوراسکاقول "من ادلتها" یعنی وہ علم جو کسی شخص کے لئے اس علم کے ادلہ مخصوصہ سے حاصل ہوتا ہے جو کہ ادلہ اربعہ (کتاب سنت اجماع اور قیاس ہے) یہ قید فصل رابع ہے اور اسکے ساتھ علم مقلد فقہ کی تعریف سے نکلے گا۔اسلئے کہ علم مقلد اگر چہ اسکی دلیل یعنی قول مجتہد اور قول مفتی سے حاصل ہوتا ہے لیکن وہ قول مجتہد اور قول مفتی ان ادلہ مخصوصہ میں سے نہیں ہے۔اوراسکاقول التفصیلیۃ فصل خامس ہے اور اسکے ساتھ فقہ کی تعریف سے ان احکام کا علم نکلے گا جوادلہ اجمالیہ یعنی مقتضی اور نافی سے حاصل ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے فقہ کی مذکورہ تعریف پر بالاستدلال کالفظ بڑھایا ہے لیکن اسکے مکرر ہونے میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ ادلہ تفصیلیہ سے احکام کا معلوم ہونا استدلال ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسلئے اس مذکورہ تعریف میں بالاستدلال کے لفظ کے بڑھانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارحُ فی التلویح قولُه وقیل العلمُ عرَّفَ اصحابُ الشافعی رحمهم الله الفقهَ بأنّه العِلمُ بالاحکامِ الشرعیةِ العملیةِ من أدِلّتِها التّفصِیلیّةِ و بیانُ ذالک اَنَّ متعلقَ العلم اِمَّا حُکمٌ او غیرُه والحکمُ اِمَّا ما خُوذٌ مِنَ الشرعِ اَوْلاَ والماخوذُ مِنَ الشرعِ إمّا اَنْ یَتعلقَ بکیفیةِ العمل أولا والعَمَلیُّ اِمَّا یکونَ العلمُ به حاصلاً من دلیلِه التفصیلی الذی نِیطَ به الحکمُ أولا. فالعلمُ المتعلقُ بجمیعِ الاَحکامِ الشرعیةِ العَمَلیةِ الحاصلِ مِنْ ادلتِها التفصیلیةِ هو الفقهُ و خَرَجَ العلمُ بغیرِ الاحکامِ مِنَ الذواتِ والصفاتِ والعلمُ بالاحکامِ الغیرِ الماخُوذةِ مِنَ الشرعِ کَالاَحکامِ الماخوذةِ مِنَ العقلِ کَالعِلم بِاَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ الماخوذةُ من العقلِ کالعِلمِ بِاَنَّ العَالَمَ حَادِثٌ اَوْ مِنَ الحِسّ کَالعِلمِ بِاَنَّ النارَ مُحرِقَةٌ او مِنَ الوَضعِ وَالاصطِلاحِ کالعِلمِ بِاَنَّ الفَاعِلَ مرفوعٌ وخَرَجَ العلمُ بالاَحکامِ الشرعیةِ النظریةِ و تُسمّیٰ اعتقادیةً واصلیةً ککونِ الاجماعِ حُجةً والإیمانُ واجباً و خرج ایضاً علمُ الله تعالیٰ و جبرئیلِ والرسولِ علیهما الصلوٰة والسلام و کذا علمُ المقلدِ لانّه لم یَحصِلْ من الاَدلةِ التفصیلیةِ.

ترجمه و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فقہ کی جو تعریف

کی ہے اسکا بیان یہ ہے کہ متعلق علم کا یا حکم ہوگا یا غیر حکم ہوگا اگر متعلق علم کا حکم ہوتو وہ حکم شریعت سے ماخوذ ہوگا یا نہیں اگر حکم شریعت سے ماخوذ ہوتو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوتو پھر اسکا علم یا تو اس دلیل تفصیلی سے حاصل ہوگا جسکے ساتھ حکم مربوط ہے یا نہیں۔

سو وہ علم جو متعلق ہوان تمام احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو وہ علم فقہ ہے۔

تو اس تعریف سے وہ علم جو ذوات اور صفات سے متعلق ہے جو کہ غیر حکم ہے نکل گیا۔ اسطرح ان احکام کا علم بھی اس تعریف سے نکل گیا جو شریعت سے حاصل نہیں ہیں جیسے ان احکام کا علم جو عقل سے حاصل ہیں مثلاً علم اس بات کا کہ عالم حادث ہے اور ان احکام کا علم جو حس سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلانے والی ہے۔ اور ان احکام کا علم بھی نکل گیا جو کسی خاص وضع اور اصطلاح سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کا علم کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ اور اسطرح اس تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ جنکو احکام اعتقادیہ اور احکام اصلیہ کہا جاتا ہے جیسے اجماع کے حجت ہونے کا علم اور ایمان کے واجب ہونے کا علم بھی نکل گیا۔ اسطرح اللہ تعالیٰ کا علم اور جرائیل علیہ السلام اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم بھی علم فقہ کی تعریف سے خارج ہوگیا۔ اسطرح مقلد کا علم بھی علم فقہ کی تعریف سے نکل گیا اسلئے کہ وہ سب ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہوتے۔

قال الشارح فی التلویح :- قولُه يُمكِنُ اَنْ يُرادَ بالحكمِ: الحكمُ يُطلقُ فى العُرفِ على اسنادِ امرٍ إلى آخرَ اى نسبتُه اليه با لايجابِ اوِ السَّلْبِ و فِى اِصطِلاحِ الاُصولِ على خطابِ اللهِ تعالىٰ المُتعلقِ بافعالِ المُكَلَّفِينَ بالاقتضآءِ اَوِ التَّخييرِ و فى اِصطلاحِ المَنطقِ على اِدراكِ اَنَّ النسبةَ واقعةٌ او لَيسَتْ بواقعةٍ و يُسمّى تصديقاً و هو لَيس بمرادٍ ههنا لانَّه عِلمٌ والفقهُ ليس علماً بالعلومِ الشرعيةِ والمُحقِّقون على اَنَّ الثانى اَيضاً ليس بمُرادٍ و اِلّا لكان ذكرُ الشرعيةِ والعَمَليةِ تكرارٌ بل المرادُ النسبةُ التامةُ بين الاَمرينِ التى العلمُ بها تصديقٌ و بغيرها تصورٌ و إلى هذَا اَشار بقوله يَخرُجُ التصوراتُ و يَبقٰى التصديقاتُ فيَكونُ الفقهُ عبارةً عن التصديقِ بالقَضَايَا الشرعيةِ المتعلقةِ بكفيةِ العمل تصديقاً حاصلاً من الادلةِ التفصيليةِ التى نُصبتْ فى الشرعِ على تلك القَضَايَا و فَوائدُ القيودِ ظاهرةٌ على هَذا التقديرِ۔

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں حکم کے تین معانی بیان کئے ہیں پھر یہ بتایا کہ تیسرا معنیٰ حکم کا جو اصطلاح علم الاصول میں ہے وہ بھی محققین کے ہاں ادھر مراد نہیں ہے۔اور علماء علم اصول کی اصطلاح میں حکم اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ اقتضاء یعنی طلب فعل یا طلب ترک کے ساتھ یا تخییر یعنی فعل اور ترک میں اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔اور علم منطق کی اصطلاح میں حکم اس بات کا علم ہے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں اور اسکو تصدیق کہا جاتا ہے۔اور یہ تیسرا معنی یہاں پر مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے حکم علم کے معنیٰ میں ہے اور فقہ علوم شرعیہ کا علم نہیں ہے۔اور محققین کے نزدیک حکم کا معنیٰ ثانی جو علم اصول کی اصطلاح میں ہے وہ بھی یہاں مراد نہیں ورنہ شرعیہ اور عملیہ کا ذکر یہاں پر تکرار ہوگا بلکہ حکم سے مراد دو چیزوں کے درمیان وہ نسبت تامہ ہے کہ اسکا علم تصدیق ہو اور اسکے غیر کا علم تصور ہو اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ فقہ کی تعریف سے تصورات نکل گئے اور تصدیقات رہ گئے۔تو فقہ ان قضایا شرعیہ کی تصدیق سے عبارت ہوا جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو ایسی تصدیق جو ایسے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو جو شریعت میں ان قضایا پر قائم کئے گئے ہوں۔

اور تعریف میں ذکر شدہ قیود کے فوائد اس تقدیر پر ظاہر ہیں۔

قال الشارح فی التلویح : والمُصنفُ جَوّ زاَنْ یراد بالحُکمِ ھھنا مصطلحُ الاُصولِ فَاحتَاجَ إلی تَکلُّفٍ فی تبیینِ فوائدِ القیودِ و تَعسُّفٍ فی تقریرِ مُرادِ القومِ فذَھَبَ إلی اَنَّ المُرَادَ بالشرعی ما یَتوقفَ علی الشرعِ ولا یُدرکُ لو لَا خطابُ الشارعِ والاَحکامُ منھا ما ھو خطابٌ بمَا یتوقفُ علی الشرعِ کوُجوبِ الصَلوٰۃِ و الصومِ و منھا ما ھو خِطابٌ بما لا یَتوقفُ علیه کوُ جوبِ الِایمَانِ با للہِ تعالیٰ و جُوبِ تصدیقِ النبیِ ع'یه الصلوٰۃُ والسلامُ لاَنَّ ثبوتَ الشرعِ مو قوفٌ علی الایمانِ بوجود الباری تعالیٰ وعلمهٖ و قد رتهٖ و کلامهٖ و علی التصدیقِ بنبُوّۃِ النبیِ علیه الصلوٰۃُ و السلامُ بدَلالةِ مُعجزاتِهٖ فلو تَوقَّفَ شیٌ من ھذہِ الاَحکامِ علی الشرعِ لَزِمَ الدورُ فالتَّقییدُ بالشرعِیةِ یُخرِجُ ھذہ الاحکامَ لاَنّھا لیست شرعیةً بمعنیٰ التوقفِ علی الشرعِ و اِنّمَا قال الخِطابُ بما یَتوقفُ اَوْلا یتوقَّفُ لاَنَّ الحُکمَ المُفسَّرَ

بـالـخِـطـابِ قد یمٌ عندھم فکَیفَ یَتوقفُ علی الشرعِ: ولقائل اَنْ یَمنعَ توقُّفُ الشرعِ علـی وُ جوبِ الایمانِ و نحوِہٖ سو آءٌ اُرِیدَ بِالشرعِ خطابُ اللہِ تعالیٰ او شریعۃُ النبیِ علیـہ الـصـلوٰۃُ والسلامُ و توقُّفُ التصدیقِ بثبُوتِ شرعِ النبیِ علیہ الصلوٰۃُ و السلامُ علـی اِلایـمـانِ بـالـلـہ تـعـالیٰ و صِفاتِہٖ و علی التصدیقِ بنبـوۃِ الـنـبـیِ علیہ الصلوٰۃُ والسلامُ و دَلالَۃِ مُعجزاتِہٖ لا یَقتضِی توقُّفُہ علی وُ جوبِ الایمانِ و التصدیقِ و لَا علی الـعـلمِ بوجُو بِھِما غَایَتُہ انَّہ یَتوقفُ علی نفسِ الایمان وَ التصدیقِ و ھو غیرُ مُفیدٍ و لا مُـنافٍ لتوقفِ و جُوبِ الایمانِ و نحوِہٖ علی الشرعِ کما ھو المذھبُ عِندَ ھم مِن اَنَّ لا وجُوبَ اِلّا بالسمعِ۔

ترجمہ وتشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف علامہ صدر الشریعہ پر تنقید کرنا چاہتے ہیں اسلئے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہاں فقہ کی تعریف میں حکم سے حکم اصطلاحی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالا قتضاء والتخیير مراد لینے کو جائز قرار دیا اسلئے فوائد قیود کو بیان کرنے میں تکلف کے محتاج ہوئے اور قوم کی مراد کو بیان کرنے میں تعسف بے راہ روی یعنی کلام کے ایسے معنی پر حمل کرنے کے محتاج ہوئے جو ظاہر الدلالۃ نہیں ہیں۔

تو مصنفؒ نے فرمایا کہ شرعیہ سے مراد مایتوقف علی الشرع ہے اور یہ وہ ہے جو شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئے۔ اور احکام میں سے بعض ایسے خطاب ہیں جو شرع پر موقوف ہیں جیسے نماز اور روزے کا واجب ہونا کہ یہ شرع پر موقوف ہے اور بعض ان میں سے ایسے خطاب ہیں جو شرع پر موقوف نہیں ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان کا واجب ہونا اور حضور ﷺ کی نبوت کی تصدیق کرنا۔ کہ وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام شرع پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ ثبوت شرع خود اللہ عزوجل کے وجود، علم، قدرت اور کلام پر ایمان لانے پر اور حضور ﷺ کی نبوت کی تصدیق پر انکے معجزات کی دلالت کی بنا پر موقوف ہے۔ تو اگر ان احکام میں سے کوئی شی شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا (اور دور باطل ہے اسلئے ان احکام یعنی وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کا شرع پر موقوف ہونا بھی باطل ہے)۔ تو تعریف میں احکام کو الشرعیہ کے ساتھ مقید کرنے سے فقہ کی تعریف سے یہ احکام نکل جائینگے۔ اسلئے کہ یہ احکام شرع پر موقوف ہونے کے معنیٰ کے ساتھ احکام شرعیہ نہیں ہیں۔

اور شارح کا قول **وانما قال الخطاب بما یتوقف علی الشرع اولا یتوقف** اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم یا تو خطاب ہوتا ہے اس شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہے یا خطاب ہوتا ہے اس شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہیں ہے حالانکہ ابھی آپ نے کہا کہ حکم سے مراد حکم مصطلح ہے اور وہ **خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ** ہے تو آپ کے اپنے کلام میں تعارض ہو رہا ہے۔ کیونکہ ایک مرتبہ آپ نے حکم کی تفسیر خطاب کے ساتھ کی اور پھر تقسیم میں آپ نے کہا کہ حکم یا تو خطاب ہوگا اس شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف ہوتی ہے یا خطاب ہوتا ہے اس شی کے ساتھ جو شرع پر موقوف نہیں ہوتی۔

تو اسکا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ حکم کو تقسیم کرتے ہوئے یہ عبارت اسلئے اختیار کی کہ حکم بمعنیٰ خطاب اللہ تعالیٰ قدیم ہے اسلئے وہ شرع پر موقوف نہیں ہوسکتا کیونکہ موقوف موقوف علیہ سے مؤخر نہیں ہوسکتا ہے۔

ولقائل ان یمنع توقف الشرع الخ سے شارح رحمہ اللہ مصنف پر اعتراض وارد کرتا ہے کہ آپ نے جو حکم کو شرعی اور غیر شرعی کی طرف منقسم کیا اور پھر آپ نے کہا کہ شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف ہو اور غیر شرعی وہ ہے جو شرع پر موقوف نہ ہو اور پھر آپ نے غیر شرعی کی مثال وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کے ساتھ دیتے ہوئے یہ فرمایا کہ شرع خود وجوب الایمان باللہ تعالیٰ پر اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہے تو اگر وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام بھی شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آیگا یہ ہم نہیں مانتے۔ اسلئے کہ ایک نفس ایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام ہے اور ایک وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ہے تو ثبوت شرع نفس ایمان باللہ تعالیٰ پر اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہے نہ کہ وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر لھذا اگر وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ثبوت شرع پر موقوف ہو جائے تو دور لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت آگئی۔ موقوف علیہ نفس الایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام ہو گیا اور موقوف وجوب الایمان اور وجوب التصدیق ہو گیا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ کسی قائل کے لئے حق ہے کہ وجوب الایمان وغیرہ پر شرع کے موقوف ہونے کو منع کرے۔ خواہ شرع سے خطاب اللہ تعالیٰ مراد لیا جائے یا حضور ﷺ کی شریعت مراد لی جائے۔

اور حضور ﷺ کی شریعت کے ثبوت کی تصدیق اللہ عز وجل اور اسکی صفات پر ایمان لانے اور حضور ﷺ کی

نبوت پر یقین کرنے اور آپ ﷺ کے معجزات کی دلالت پر موقوف ہونا تقاضا نہیں کرتے کہ تصدیق بثبوت الشرع اور تصدیق بنبوۃ النبی علیہ السلام وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام پر یا ان دونوں کے وجوب کے علم پر موقوف ہو جائے۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ثبوت شرع نفس ایمان باللہ تعالیٰ اور نفس تصدیق النبی علیہ السلام پر موقوف ہو جائے اور یہ نہ اسکا فائدہ دیتا ہے کہ ثبوت شرع وجوب الایمان اور وجوب تصدیق پر موقوف ہو جائے اور نہ یہ اسکے منافی ہے اسلئے کہ وجوب الایمان اور وجوب التصدیق اشاعرہ کے مذھب کے مطابق شرع پر موقوف ہے اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ وجوب بغیر سمع کے نہیں ہوتا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح نے ولقائل ان یمنع الخ کی عبارت سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ مناقشہ فی الدلیل کے قبیل سے ہے یعنی وجوب الایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کے غیر شرعی ہونے پر مصنف نے جو دلیل ذکر کی ہے اسکو رد کیا ہے لیکن اسکے باوجود جو کچھ مصنف نے ذکر کیا ہے وہ صحیح ہے اسلئے کہ حسن اور قبح عقلی ہے اور وجوب الایمان بھی عقلی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی پہاڑ کی چوٹی میں رہتا ہو اور مبلغ اسکے پاس نہ پہنچے تو پھر بھی اس پر ایمان لانا لازم ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب الایمان باللہ تعالیٰ حکم شرعی نہیں ہے اسلئے الشرعیۃ کی قید سے وجوب الایمان باللہ تعالیٰ اور اسکی امثال کو فقہ کی تعریف سے خارج کیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ ثُمَّ الشرعِیُ اَیْ المُتوقِّفُ علی الشرعِ اِمَّا نَظَریٌّ لا یَتعلقُ بکیفیۃِ العمل و اِمَّا عَمَلیٌّ یَتعلقُ بھا فَالتَّقییدُ بالعَمَلِیۃِ لا خراجِ النظریۃِ کَکونِ الِاجماعِ حُجۃً وھذا انما یَصِحُّ علی التقدیرِ الثّانی لو کَانَ الحکمُ المُصطلحُ شاملاً للنظرِی وفیہ کلامٌ سَیَجیئُ.

ترجمہ :- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرعی یعنی جو شرع پر موقوف ہے یا وہ حکم نظری ہوگا یعنی کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہ ہوگا اور یا عملی ہوگا یعنی کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا تو عملیہ کی قید فقہ کی تعریف سے احکام نظریہ کو نکالنے کے لئے ہے جیسے اجماع کا حجت ہونا۔ اور یہ تقدیر ثانی پر یعنی حکم سے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ مراد لینے کی تقدیر پر اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ احکام نظریہ کو بھی شامل ہو اور عنقریب اسمیں کلام آرہا ہے۔

قولُہٗ: من اَدلتھا: اَیْ العلمُ الحاصلُ قد یُتوهّمُ اَنَّ قَولَه من اَدِلتِها متعلقٌ بالاَحکامِ وحینئذٍ لا یَخرُجُ علمُ المقلدِ لانّه علمٌ بالاَحکامِ الحَاصلةِ من اَدلتِها التفصیلیةِ وإنْ لم یَکُنْ علمُ المُقلدِ حاصلاً عن الاَدلةِ فَدَفَعَ ذالک بِاَنَّهُ مُتعلقٌ بالعلمِ لا با لاَحکامِ إذِ الحاصل مِنْ الدلیلِ العلمُ بالشیٔ لا نفسه علی اَنَّهُ اِنْ اُرِیدَ بالحُکمِ الخطابُ فهو قدیمٌ لا یَحصلُ من شیٔ و معنی حصولِ العلمِ مِن الدلیلِ اَنَّه یَنظرُ فی الدلیلِ فیعلم منه الحکمَ فَعِلْمُ المُقلدِ و اِنْ کان مُستنداً إلی قولِ المُجتهدِ المُستندِ إلی علمِه المُستندِ إلی دلیلِ الحکمِ لکنه لم یَحصِل من النظرِ فی الدلیلِ و قیدُ الاَدلةِ بالتفصیلیةِ لاَنَّ العلمَ بوجُوبِ الشیٔ لوجودِ المُقتضِی او بعدمِ وجُوبِه لوُجودِ النَافِی لیس من الفِقه.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ من اَدلتھا کا معنی العلم الحاصل من ادلتھا ہے آگے فرمایا کہ یہاں پر اس بات کا وھم ہوتا ہے کہ من ادلتھا کا تعلق احکام کے ساتھ ہے یا علم کے ساتھ اگر من ادلتھا کا تعلق احکام کے ساتھ ہو جائے تو پھر فقہ کی تعریف سے علم المقلد نہیں نکلے گا۔ اسلئے کہ وہ بھی ان احکام کا علم ہے جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہے اگر چہ ان احکام پر مقلد کا علم ادلہ سے حاصل نہیں ہے سو مصنفؒ نے اس وھم کو اسطرح دفع کیا کہ ادلتھا کا تعلق علم سے ہے احکام کے ساتھ نہیں ہے اسلئے کہ دلیل سے کوئی شی خود حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس شی کا علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ لیا جائے تو وہ قدیم ہونے کی وجہ سے کسی شی سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور دلیل سے علم حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص دلیل میں غور کریگا اور اس سے حکم سمجھے گا۔ لہذا مقلد کا علم اگر چہ مجتہد کے قول کی طرف مستند ہے اور مجتہد کا قول اس مجتہد کے علم کی طرف اور مجتہد کا علم دلیل حکم کی طرف مستند ہے (تو قیاس مساوات کے طور پر اگر چہ اسکا نتیجہ نکل رہا ہے کہ مقلد کا علم دلیل حکم کی طرف مستند ہے) لیکن پھر بھی یہ نظر فی الدلیل نہیں ہے اور تعریف میں ادلہ کو تفصیلیہ کے ساتھ اسلئے مقید کیا کہ مقتضی کے وجود سے کسی حکم کا وجوب یا نافی کے وجود سے کسی حکم کا عدم وجوب ثابت ہونا فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے واللہ اعلم۔

قولہ: ولا شَکَّ اَنّہ مُکرَّرٌ: ذهبَ ابنُ حاجبِ اِلیٰ اَنَّ حصولَ العلمِ بالاَحکامِ عن الاَدلةِ قد یَکونُ بطرِیقِ الضُرورةِ کعلمِ جبرائیلَ والرسولِ علیهما الصلاةُ والسلامُ

وقد یَکونُ بطریقِ الاستدلالِ والاستنباطِ کعلمِ المُجتهدِ والاوّلُ لایُسمیٰ فقهاً اصطلاحاً فلابُدَّ من زیادةِ قیدِ الِاستدلالِ والاستنباطِ احترازٌ عنه والمُصنفُ توهَّمَ انَّه اِحرازٌ عن عِلمِ المُقلدِ فَجَزَمَ بانَّه مُکرَّرٌ لخرُوجِه بقولِه من اَدلتِها التفصیلیةِ فاِنْ قیل حصولُ العلمِ عن الدلیلِ مُشعرٌ بالِاستدلالِ اِذْ له معنی لذالک اِلَّا اَنْ یکُونَ العلمُ ماخوذاً عن الدلیلِ فیَخرُجُ علمُ جبرائیلَ والرسولِ علیهما الصلاةُ والسلامُ ایضاً قُلنَا لو سُلِّمَ فَذکرُ الاستدلالِ للتصریحِ بما عُلِمَ التزاماً اَوْ لدَفعِ الوَهمِ او للبَیانِ دُونَ الاحتِرَازِ ومثلُه شائعٌ فی التعریفَاتِ ۔

ترجمه وتشریح :- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے علامہ ابن حاجب کی بیان کردہ تعریف فقہ پر اعتراض کیا تھا کہ وہ تعریف تکرار سے خالی نہیں کیونکہ احکام کا علم ادلہ سے استدلال ہی کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے اسلئے بالاستدلال کا ذکر اس تعریف میں مکرر ہے تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس شرح کی اس مذکورہ بالا عبارت میں اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں) اسلئے فرمایا کہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ ادلہ سے احکام کے علم کا حصول کبھی بطریقہ ضرورت اور بداھۃً ہوتا ہے جیسے جبرائیل علیہ السلام اور حضور ﷺ کا علم اور کبھی بطریقہ استدلال اور استنباط ہوتا ہے جیسے مجتہد کا علم ان احکام پر۔ اور اول یعنی احکام کا وہ علم جو ادلہ سے بداھۃً حاصل ہوا ہو فقہ اصطلاحی میں سے نہیں ہے اسلئے استدلال اور استنباط کی قید کا بڑھانا علم جبرئیل اور علم الرسول علیہما الصلوٰۃ والسلام کو فقہ مصطلح کی تعریف سے نکالنے کے لئے ضروری ہے تا کہ علم جبرئیل اور علم الرسول صلی اللہ علیہما وسلم سے احتراز ہو جائے۔ اور مصنفؒ نے یہ خیال کیا کہ بالاستدلال کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ علم مقلد سے احتراز ہو جائے تو اسلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ بالاستدلال کی قید تعریف میں مکرر ہے اسلئے کہ علم مقلد تعریف فقہ سے ''من ادلتها التفصیلیة'' کی قید سے نکل گیا ہے۔

فان قیل سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اگر کوئی کہے کہ علم کا دلیل سے حاصل ہونا خود اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ علم کا حصول استدلال کے ساتھ ہے اسلئے کہ استدلال کا فقط یہی معنی ہے کہ علم دلیل سے حاصل ہو تو علم جبرائیل اور علم الرسول ﷺ کو بالاستدلال کے ساتھ نکالنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اور وہ بھی علم مقلد کی طرح ''من ادلتها التفصیلیة'' کے ساتھ نکل جائیں گے۔

قلنا: جواب دیتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر آپکی یہ بات ہم تسلیم کرلیں تو پھر بھی مکرر نہیں بلکہ تصریح بما علم التزاماً کے قبیل سے ہے یادفع وھم کے لئے ہے یافقط بیان کے لئے ہےاور یہ سب صورتیں تعریف میں شائع زائع ہیں واللہ اعلم۔

قال المصنّف فی التوضیح: و لَمّا عَرَّفَ الفقهَ بالعِلمِ بالاَحکامِ الشرعیةِ وَجَبَ تعریفُ الحکمِ و تعریفُ الشرعیةِ فَقَالَ (والحُکمُ قیل خطابُ اللہ تعالیٰ) هذا التعریفُ منقولٌ عن الاَشعری فقولُه خطابُ اللہِ تعالیٰ یَشمَلُ جمیعَ الخِطَاباتِ و قولُه (المتعلق بافعالِ المُکلفینَ) یَخرُجُ ما لیس کذالک فَبقِیَ فی الحَدّ نحوُ واللہُ خَلَقَکم و ما تَعملُونَ مع اَنّه لَیسَ بحُکمٍ (بالاقتضاءِ) ای الطلبِ و هو اِمَّا طلبُ الفعلِ جازماً کالِایجابِ اَوْ غیرُ جازمٍ کالنُّدَبِ وَاِمَّا طلبُ الترک جازماً کالتحریمِ او غیرُ جازمٍ کالکَراهةِ (او التخییرِ) ای الاِبَاحةِ (و قد زادالبعضُ اَوِ الوضعِ لِیَدخُلَ الحکمُ بالسببیةِ والشرطیةِ و نحوِ هِمَا) اِعلَم اَنَّ الخطاب اِمَّا تکلیفیٌ و هو المُتعلِقُ بافعالِ المُکلفینَ با لاِقتضآءِ اَوِ التخییرِ واِمَّا وَضعیٌ وهو الخطابُ باَنَّ هٰذا سببُ ذالک أو شرط ذلک کالدُّلوکِ سببٌ للصلوٰةِ والوضوءِ شرطٌ لها فلمَّا ذَکَرَ احدَ النوعَینِ وهو التکلیفیُ وَجَبَ ذکرُ النوعِ الآخرِ وهو الوَضعیُ والبعضُ لم یَذکُرْالوضعیَّ لانَّه داخلٌ فی الاقتضآءِ اَوْالتخییرِ لانَّ المعنیٰ من کونِ الدلوکِ سبباً للصلوٰة انَّه اذا وَجَدَ الدلوکُ وَجَبتِ الصلوٰةُ حینئذٍ والوجُوبُ من بابِ الاقتضآءِ لکنَّ الحقَّ هو الاَولُ لاَنَّ المفهومَ من الحُکمِ الوَضعیِ تعلقُ شیٌ بشیٌ آخَرَ و المفهُومُ من الحُکمِ التکلیفیِ لیس هذا ولزومُ اَحدِهما الاٰخَرَ فی صورةٍ لا یَدلُ علی اتحادِهمانوعاً۔

ترجمه و تشریح:۔ اور جب اصحاب الشافعیؒ نے فقہ کی تعریف ھو العلم بالاحکام الشرعیة الخ کے ساتھ کی (تو چونکہ معرف کی پہچان اجزاء تعریف کے پہچاننے پر موقوف ہوتی ہے اسلئے) ضروری ہوا کہ حکم اور الشرعیۃ کی تعریف کی جائے تو فرمایا کہ بعض حضرات نے حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر سے کی ہے:۔

علامہ صدرالشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ تعریف امام غزالی سے منقول ہے اسلئے فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں ابوالحسن اشعری کا قول "خطاب الله" بمنزلہ جنس ہے جو تمام خطابات کو شامل ہے اور اسکا قول "المتعلق بافعال المکلفین" فصل اول ہے جو ان خطابات کو نکالتا ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہیں جیسے قصص اور امثال اور وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ متعلق ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لا الہ الا ھو" تو تعریف میں صرف 'و الله خلقکم و ما تعملون" جیسے خطابات باقی رہ گئے حالانکہ وہ بھی حکم نہیں ہے تو انکو ابوالحسن اشعری نے اپنے قول بالاقتضاء ای الطلب کے ساتھ نکال دیا اور طلب دو قسم پر ہے یا طلب الفعل ہوگا یا طلب الترک ہوگا اور ہر تقدیر پر یا طلب جازم یعنی یقینی اور ضروری ہوگا یا نہیں تو کل چار صورتیں ہوگئیں۔طلب الفعل جازم جیسے واجب اور طلب الفعل غیر جازم جیسے ندب اور مستحب اور طلب الترک جازم جیسے حرام اور طلب الترک غیر جازم جیسے مکروہ اور کراہت اور 'او التخییر ای الاباحة کے ساتھ ابوالحسن اشعری نے اس تعریف میں مباح کو داخل کیا اسلئے کہ وہ بھی حکم ہے۔آگے علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے اس تعریف میں "او الوضع" کی قید بڑھائی ہے۔تاکہ حکم بالسببیۃ والشرطیۃ وغیرہ اسمیں داخل ہو جائے۔علامہ صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ خطاب شرع یا تکلیفی ہوگا یا وضعی اور خطاب تکلیفی وہ ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ اقتضاء اور تخییر کے ساتھ متعلق ہو۔اور وضعی اس بات کا خطاب ہے کہ مثلاً یہ شئ اسکا سبب ہے یا یہ اسکی شرط ہے جیسے دلوک الشمس سبب ہے نماز کے لئے اور طہارۃ شرط ہے نماز کے لئے۔تو جب ابوالحسن اشعری نے حکم کی تعریف میں ایک نوع یعنی حکم تکلیفی کا ذکر کیا تو دوسری نوع کا ذکر بھی ضروری ہوا اور وہ حکم وضعی ہے اور بعض اشاعرہ نے وضعی کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اسلئے کہ وہ اقتضاء اور تخییر میں داخل ہے اسلئے کہ دلوک یعنی زوال کا نماز کے لئے سبب ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ جب دلوک یعنی زوال ہو جائے تو نماز واجب ہوگی اور وجوب اقتضاء میں داخل ہے۔علامہ صدرالشریعہ فرماتے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ تعریف وضعی کو داخل کرنے کے لئے اوالوضع کی قید بڑھائی جائے۔اسلئے کہ حکم وضعی کا مفہوم ایک شئ کا تعلق ہے دوسری شئ کے ساتھ اور حکم تکلیفی کا مفہوم یہ نہیں ہے اور حکم تکلیفی کا حکم وضعی کے ساتھ کسی مادہ میں لازم ہونا دونوں کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔واللہ اعلم

قال الشارحُ فی التلویح:۔

قولُه و لما عرّفَ الفقهَ: اَقولُ المذکُورُ فی کُتُبِ الشافعیةِ اَنَّ خطابَ اللهِ تعالیٰ

المُتعلقُ بأفعالِ المُكلفِينَ تعريفٌ للحكمِ الشرعي المُتعارَف بين الأُصوليينَ لا للحُكمِ الما خوذِ فی تعریفِ الفقهِ والمُصنف ذَهَبَ إلى انّه تعريفٌ له وانَّ الشرعىَ قيدٌ زائدٌ على خطابِ اللهِ تعالىٰ و انَّ كو نَه تعريفًا للحكمِ الشرعيِ اِنّما هو رأىُ بعضِ الاَشاعِرةِ كلُ ذالك لعدمِ تصفُّحِهٖ كُتُبَهم فنقولُ عَرَّفَ بعضُ الاشاعِرةِ الحُكمَ الشرعِيَّ بخطابِ اللهِ المُتعلقِ بأفعالِ المُكلفِينَ والخِطابُ فى اللُغةِ تو جيهُ الكلامِ نحوَ الغيرِ للافهَامِ ثم نُقل إلى ما يَقعُ به التخاطبُ و هو ههنا الكلامُ النفسِیُّ الاَزَلِیُّ و من ذَهَبَ الیٰ اَنَّ الكلامَ لا يُسمى فى الاَزَلِ خطاباً فسَّر الخطابَ بالكلامِ المُوجَّه للافهَامِ اَوْ الكلامِ المقصُودِ منه اِفهامُ من هو متهَیٌّ لِفهمِهٖ و معنی تعلقِهٖ بافعالِ المكلفينَ تعلُّقَه بفعلٍ من اَفعالِهم و اِلّا لم يُوجد حكمٌ اصلاً اِذْ لَا خِطابَ يَتعلقُ بجميعِ الاَفعالِ فدَخَلَ فى الحدِ خواصُ النبيِ عليه الصلوٰةُ والسلامُ كاِ باحةِ ما فوق الاَربعِ من النسآءِ و خَرَجَ خِطابُ الله تعالیٰ المُتعلقُ باَحوالِ ذاتِهٖ وصفاتِهٖ و تنزيهَاتِهٖ و غيرِ ذالک مما ليس بفعلِ المُكلفِ لَا يُقالُ اِضافةُ الخطابِ إلى اللهِ تعالیٰ يَدلُ على اَن لا حُكمَ اِلّا خطابُه و قد وَجَبَ طاعةُ النبيِ عليه الصلوٰةُ والسلامُ و اُولی الاَمرِ و السيِّدِ فَخِطا بُهم ايضاً حكمٌ لاَنّا نقولُ اِنما وجب طاعتُهم بِاِيجابِ اللهِ تعالیٰ اِيّاها فلا حُكم الا حكمُه تعالیٰ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتب شافعیہ میں یہ ذکر ہوا ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الخ اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو اصولیین کے یہاں معروف اور مشہور ہے اور یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے۔اور مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اور شرعی خطاب اللہ تعالیٰ پر ایک زائد قید ہے اور اسکا حکم شرعی کے لئے تعریف ہونا بعض اشاعرہ کے نزدیک ہے۔(علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں مصنف علامہ صدر الشریعہ کا یہ کہنا کہ اسکا حکم شرعی کا تعریف ہونا بعض اشاعرہ کے نزدیک ہے اور حقیقت میں یہ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے)۔یہ سب کچھ مصنف نے اسلئے کہا کہ انہوں نے کما حقہ شوافع کی کتابوں کی ورق گردانی نہیں کی ہے۔

جواب:- مصنفؒ نے جو کچھ کہا ہے کہ یہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ میں ماخوذ ہے بالکل صحیح ہے اور کتب شافعیہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ اس حکم کی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے۔

چنانچہ شرح منہاج میں لکھا ہے ان قیل تقیید المتعلق بالفعل یخرج ما یتعلق بالاعتقاد و الا قوال یعنی تعریف حکم میں المتعلق بافعال المکلفین کی قیدان احکام کو خارج کرتی ہے جو اعتقاد اور اقوال کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ وہ افعال جوارح میں سے نہیں ہیں۔ اور متبادر افعال سے افعال جوارح ہیں حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لہٰذا آپکی تعریف تمام افراد کو شامل نہیں ہوئی۔ اس اعتراض کے جواب میں پھر فرمایا یُمکنُ حملُ الفعلِ علی ما یَصدرُ من المُکلَّفِ و هو اَعمُّ التی یَشمُلُ تلک الاَحکامِ ایضاً و اَجاب بعضُهم باَنَّ المَحدُودَ الحکمُ الشرعِیُّ الذی هو فقهٌ لا مُطلقُ الحکمِ الشر عیِ یعنی ہوسکتا ہے کہ فعل کو حمل کیا جائے اس پر جو مکلف سے صادر ہوتا ہے۔ اور وہ ان احکام اعتقادیہ اور احکام قولیہ کو بھی شامل ہے اور بعض حضرات نے جواب میں یہ کہا کہ محدود اور معرف وہ حکم شرعی ہے جو فقہ ہے اور مطلق حکم شرعی محدود اور معرف نہیں ہے۔ تو اس کلام سے مصنف کی تائید ہوتی ہے اور یہ شارح کے بیان کے خلاف ہے آگے علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر اور چونکہ معرف کی پہچان تعریف کے تمام اجزاء کی پہچان پر موقوف ہوتی ہے اسلئے فرمایا کہ ''خطاب'' لغت میں ''توجیه الکلام نحو الغیر للافهام'' کو کہتے ہیں پھر یہ ''ما یقع به التخاطب ''یعنی جسکے ساتھ خطاب واقع ہوتا ہے کی طرف نقل ہوا ہے اور ما یقع به التخاطب سے مراد یہاں پر کلام نفسی ازلی ہے۔ اور جن کے نزدیک ''کلام'' ازل میں خطاب کے ساتھ مسمّٰی نہیں ہوتا انہوں نے خطاب کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا هو الکلام الموجه للافهام یعنی یہ وہ کلام ہے جو سمجھانے کے لئے متوجہ کیا گیا ہو یا انہوں نے خطاب کی تفسیر میں فرمایا هو الکلام المقصود منه افهام من هو متهیّیٔ لفهمه. یعنی یہ وہ کلام ہے جس سے سمجھنے والے کا سمجھانا مقصود ہو۔ اور خطاب کے افعال مکلفین کے ساتھ متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے کسی فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسلئے کہ اگر افعال مکلفین سے تمام افعال مراد لیے جائیں تو پھر تو کوئی بھی حکم موجود ہی نہ ہوگا اسلئے کہ ایسا خطاب تو موجود ہی نہیں جو مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو۔ لہٰذا حکم کی تعریف میں حضور ﷺ کی خصوصیات بھی داخل ہو

جائیگی جیسے چار زوجات سے زیادہ کا مباح ہونا اور المتعلق بافعال الخ کے ساتھ حکم کی تعریف سے وہ خطاب نکل جائیگا جو اللہ پاک کی ذات اور صفات اور تنزیہات وغیرہ کے احوال سے متعلق ہے اسلئے کہ یہ تمام احوال افعال مکلفین میں سے نہیں ہیں۔

لا یقال سے اعتراض کیا جارہا ہے کہ آپ کی تعریف سے معلوم ہورہا ہے کہ خطاب کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کے خطاب کو کہتے ہیں حالانکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولی الامر کی اطاعت واجب ہے تو انکا خطاب بھی حکم ہے خلاصہ اعتراض کا یہ ہے کہ تعریف حکم اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ حکم جو خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور وہ حکم جو اولوالامر کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے یہ دونوں حکم کی تعریف سے خارج ہورہے ہیں۔

لانا نقول الخ سے شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا اولوالامر کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہوسکتے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اولوالامر کی اطاعت بھی اللہ کے حکم سے واجب ہوئے ہیں چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا **یآ أیّھا الذین آمنو ا اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم الأیہ** سورۃ نساء آیت ۵۹ میں اللہ عزوجل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولوالامر کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اولوالامر کا خطاب بھی اللہ ہی کا خطاب تصور کیا جائیگا۔

ثُمَّ اعْتُرِضَ علی هذا التعریفِ بانَّه غیرُ مانعٍ لانَّه تَدخلُ فیه القِصصُ المبیّنةُ لاَحوالِ المُکلَّفِینَ وأفعالِهم والاَخبارُ المتعلقةُ باعمالِهم کقوله تعالیٰ " واللهُ خَلَقَکم وما تعملُونَ " معَ اَنَّها لیست اَحکاماً فزِیدَ علی التعریفِ قیدٌ یُخصِّصُه ویُخرِجُ ما دخل فیهِ من غیرِ اَفرادِ المحدُودِ وهو قولُهم بالاقتضاءِ اَو التخییرِ فإنَّ تَعلقَ الخطابِ بالاَفعالِ فی القِصَصِ والاَخبارِ عن الاَعمالِ لیس تعلُقَ الاقتضاءِ اَو التخییرِ اِذْ معنی التخییرِ اِباحةُ الفعلِ والترکِ للمُکلَّف ومعنی الاِقتضاءِ طلبُ الفعلِ منه مع المنعِ عن الترکِ وهو الاِیجابُ او بدونه وهو النَّدبُ او طلبُ الترکِ مع المنعِ عن الفعلِ وهو التحریمُ او بدُونِهِ وهو الکراهةُ وقد یُجاب بانَّه لاحاجَةَ الیٰ زیادةِ قولِهم

بـالاقتضاءِ اَو التخییرِ لاَنَّ قیدَ الحیثیةِ مِرادٌ والمعنی خطابُ اللهِ تعالیٰ المُتعلقُ بفعلِ المُکلفِ مِن حیثُ هو فعلُ المکلفِ ولیس تعلُقَ الخطابِ بالافعالِ فی صورةِ النقضِ من حیثُ اِنَّها افعالُ المکلفینِ وهو ظاهرٌ .

ترجمہ وتشریح :- ثم اعترض علی هذا التعریف سے ایک اور اعتراض کا ذکر کر رہے ہیں فرمایا کہ پھر اس تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تعریف مانع نہیں ہے دخول غیر سے اسلئے کہ اسمیں وہ قصص داخل ہو رہے ہیں جن میں احوال مکلفین اور افعال مکلفین بیان ہوئے ہیں اسطرح اسمیں وہ اخبار بھی داخل ہو رہے ہیں جو اعمال مکلفین سے متعلق ہیں جیسے اللہ عزوجل کا ارشاد والـلـه خـلـقـكـم و ما تعملون حالانکہ یہ احکام نہیں ہیں۔ تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے تعریف میں ایک قید بڑھائی گئی جو اسکو خاص کرے اور غیر محدود کے جو افراد اس میں داخل ہوئے انکو نکال دے اور وہ قید ان اشاعرہ کا قول "بالاقتضاء او التخییر" ہے اسلئے کہ خطاب کا تعلق افعال کے ساتھ قصص میں اور اعمال عباد کو پیدا کرنے سے متعلق خبر دینے میں اقتضاء اور تخییر کا تعلق نہیں ہے اسلئے کہ تخییر کا معنیٰ مکلف کیلئے فعل اور ترک کی اباحت ہے۔

اور اقتضاء کا معنیٰ مکلف سے فعل کو طلب کرنا ہے بایں معنیٰ کہ اسکو چھوڑنے سے منع کیا گیا ہو تو یہ ایجاب ہے اور یا ترک سے ممانعت کا لحاظ نہ ہوگا تو یہ ندب اور استحباب ہے۔ اور یا طلب الترک مع المنع عن الفعل ہوگا تو یہ تحریم ہے اور یا طلب الترک بدون المنع عن الفعل ہوگا تو وہ کراہت ہے اور اس اعتراض کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے کہ تعریف میں بالاقتضاء او التخییر کی قید کے بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ قید حیثیت ہر تعریف میں ملحوظ ہوتی ہے۔ اور تعریف کا معنیٰ یہ ہے کہ حکم اللہ عزوجل کے خطاب کا فعل مکلف کے ساتھ متعلق ہونا ہے فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے اور جن صورتوں میں معترض نے اعتراض وارد کیا ہے وہاں خطاب اللہ کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ افعال مکلفین کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ وہ قصص اور اخبار کی حیثیت سے ہے اور یہ ظاہر ہے۔

قولـه وقـد زَادَ البعضُ اعترضَتِ المُعتزِلَةُ علی هذا التعریفِ بثلٰثةِ اَوجُهٍ الاوّلُ اَنَّ الـخِـطَـابَ عـنـد کـم قدیمٌ والحُکمُ حادِثٌ لکونِه مُتَّصِفاً بالحُصولِ بعد العدمِ کقولِنا حـلـت المراةُ بعد ما لم تکُنْ حلالاً و لکونِه معللاً بالحَادِثِ کقولِنا حلّت بالنکاحِ و حُـرمـت بـالـطـلاقِ. الثانی انّه یَشتمِلُ علی کلمةِ "او" و هی للتشکیکِ و الترديدِ

فیُنافِی التعریفَ وَ التحدیدَ. الثالثُ انّه غیرُ جامعٍ للاَحکامِ الوَضعیةِ مثلُ سببیةِ الدُلوکِ لوُجوبِ الصلوٰةِ و شرطیةُ الطهارةِ لها و ما نعیةُ النجاسةِ عنها و المُصنفُ اَهمَلَ فی تفسیرِ الخطابِ الوَضعیِ ذِکرَ المَانِعیة. فاَجَابَتْ الاشاعرةُ عن الاوّل بِمَنعِ اِتصافِ الحُکمِ بالحصُولِ بعد العدَمِ بل المُتصفُ بذالک هو التَّعلُقُ والمعنیٰ تَعلُقُ الحِلِ بها بعد ما لم یَکُنْ متعلقاً و بمنعِ تعلیلِ الحکمِ بالحادثِ بمعنی تاثیرِ الحادثِ فیه بل معناه کونُ الحادثِ اِمارةً علیه ومعرفاً له اِذْا لعِللُ الشرعیةُ اِماراتٌ و معرفاتٌ لا مُوجباتٌ و مُوثِراتٌ والحادِثُ یَصلُحُ امارةً و معرفاً للقدیمِ کالعَالَم للصَانع. وعن الثَانِی باَنّ " او " هٰهُنا لتقسیمِ المحدودِ و تفصیلِه لانّه نو عان نوعٌ له تعلقُ الاِقتِضاءِ و نوع له تعلقُ التخییرِ فلا یُمکنُ جمعُهمَا فی حدٍ واحدٍ بدون التفصیلِ.

و اَمَّا الثالثُ فالتَزَمه بعضُهم و زاد فی التعریفِ قیداً یُعمِّمُه و یجعلُه شاملاً للحکمِ الوضعِی فقال بالاِقتضاءِ او التخییرِ او الوَضعِی ای وضعِ الشارعِ و جعلِه و اَجابَ بعضُهم باَنّا لانُسلمُ اَنَّ خِطابَ الوضعِ حکمٌ ونحن لا نُسمیہِ حکماً و اِن اِصطَلَح غیرُنا علی تسمیّتِہ حکماً فلا مشاحَة معه و علیه تغییرُ التعریفِ و لو سُلِّم فلا نُسلمُ خروجَه عن الحدِ فاِنَّ مُرادَ نا من الاِقتضآءِ او التخییرِ اَعمُّ من الصریحِی والضمنِی و خطابُ الوضعِ مِن قبیلِ الضمنِی اِذْ معنیٰ سببیةِ الدلوکِ وجوبُ الصلوٰةِ عنده ومعنیٰ شرطیةِ الطهارةِ و جُوبُها فی الصلوٰةِ او حرمةُ الصلوٰةِ بدونها و معنیٰ ما نعیةُ النجاسةِ حرمةُ الصلوٰة معها اَوْ وُجوبِ اِزالتِها حالةَ الصلوٰةِ و کذا فی جمیعِ الاَسبابِ و الشروطِ و المَوانِعِ. و ذَهَبَ المُصنّفُ اِلی اَنَّ الحقَّ زیادةُ القیدِ لاَنَّ الخِطابَ نوعانِ تکلیفیٌ و وَضعیٌ فلمَّا ذَکَرَ اَحَدَهما وَجَبَ ذِکرُ الاٰخرِ و لا وجهَ لجَعلِ الوضعِي داخلاً فی الاقتضاءِ اَو التخییرِ ای فی التکلیفِی لانّهما مفهُومانِ متغائرانِ و لزومُ اَحدِهما للآخر فی بعضِ الصُّوَرِ لا یَدلُ علی اتحادِهما.

ترجمہ وتشریح :- علامہ تفتازانیؒ نے اس عبارت میں حکم شرعی کی مذکورہ بالا تعریف پر معتزلہ کی جانب سے تین اعتراضات اور انکے جوابات ذکر کئے ہیں۔اسلئے فرمایا کہ معتزلہ نے حکم کی اس تعریف پر تین طریقوں سے اعتراض کیا ہے۔

پہلا اعتراض:۔(حکم کی یہ مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف الحادث بالقدیم ہے اور تعریف الحادث بالقدیم باطل ہے اسلئے یہ مذکورہ تعریف بھی باطل ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ) خطاب تمہارے یہاں قدیم ہے اور حکم حادث ہے اسلئے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے عورت حلال ہوئی بعد اسکے کہ وہ حلال نہیں تھی اور اس لئے کہ حکم معلل بالحادث ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ عورت نکاح کے ساتھ حلال ہوئی اور طلاق کے ساتھ حرام ہوئی (اور جو چیز حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہو یا معلل بالحادث ہو تو وہ حادث ہوتی ہے اسلئے حکم حادث ہے اور خطاب اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم اسلئے ہے کہ خطاب سے مراد کلام نفسی ازلی ہے اور وہ قدیم ہے اسلئے کہ وہ اللہ عزوجل کی صفت ہے)

دوسرا اعتراض:۔یہ تعریف کلمہ ''او'' پر مشتمل ہے اور وہ تردید اور تشکیک کے لئے آتا ہے جبکہ تعریف سے مقصود معرّف کی توضیح ہوتی ہے تو یہ تعریف توضیح کے لئے مفید نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض:۔یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ احکام وضعیہ اس سے خارج ہورہے ہیں جیسے مثلاً زوال شمس کا نماز ظہر کے لئے سبب ہونا اور طہارت کا نماز کی صحت کے لئے شرط ہونا اور نجاست کا نماز کی صحت سے مانع ہونا اور مصنف نے خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کے ذکر کو چھوڑ دیا۔

فاجابت الاشاعرہ الخ سے ترتیب وار تینوں اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں تو فرمایا کہ اشاعرہ نے پہلے اعتراض کا جواب دیا ہے حکم کے حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہونے کی ممانعت کے ساتھ اور فرمایا کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ تعلق حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورت کے ساتھ حلال ہونا متعلق ہوا بعد اسکے کہ اسکے ساتھ حلال ہونا متعلق نہیں تھا اور جو آپ نے کہا کہ حکم معلل بالحادث ہوتا ہے تو اسکا مطلب اگر یہ ہے کہ حادث حکم میں تاثیر کرتا ہے تو اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر اسکا مطلب یہ ہو کہ حادث اس حکم پر علامت ہوتی ہے اور اسکے لئے معرّف ہوتا ہے جیسا کہ علل شرعیہ کی یہی خصوصیت ہے کہ وہ امارات اور معرفات ہوتی ہیں موجبات اور موثرات نہیں ہوتیں تو اسکو ہم مانتے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں اسلئے کہ

حادث قدیم کے اوپر علامت ہوسکتی ہے چنانچہ عالم جو کہ حادث ہے صانع کے وجود پر علامت ہے اور وہ قدیم ہے۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب اسطرح دیا ہے کہ " أو "یہاں پر تقسیم محدود اور تفصیل محدود کے لئے ہے اور تشکیک اور تردید کے لئے نہیں ہے اسلئے کہ حکم دو قسم پر ہے ایک وہ قسم ہے جسکے لئے فعل مکلّف کے ساتھ اقتضاء اور طلب کا تعلق ہے خواہ طلب لفعل ہو یا طلب لترک ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس کے لئے فعل مکلف کے ساتھ تعلق التخییر ہوتا ہے اور دونوں قسمیں ایک ہی تعریف میں جمع نہیں ہوسکتیں اسلئے تقسیم اور تفصیل کی ضرورت تھی اور وہ "او" کے بغیر ممکن نہیں تھا۔

واما الثالث الخ سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں چونکہ اس میں تفصیل زیادہ تھی اور جوابات بھی متعدد تھے تو علامہ تفتازانی نے انداز تبدیل کر کے فرمایا کہ بہر حال تیسرا اعتراض جو ہے بعض اشاعرہ نے اسکا التزام کر دیا اور حکم وضعی کو تعریف میں شامل کرنے کے لئے ایک ایسی قید بڑھائی جو اسکو بھی حکم کی تعریف میں شامل کرے تو فرمایا کہ بالاقتضاء او التخییر او الوضع اور بعض اشاعرہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم خطاب وضع کے حکم ہونے کو نہیں مانتے اور نہ ہم خطاب وضع کو حکم کے ساتھ مسمّی کرتے ہیں اور جس نے یہ اصطلاح مقرر کی ہو اور خطاب وضع کو حکم مانتا ہو تو اس پر ہمیں کوئی اعتراض نہیں اور اس پر لازم ہے کہ تعریف میں تغییر کرے ہم پر تعریف میں کوئی تغییر لازم نہیں۔

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے تو پھر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم کی تعریف سے خارج ہو رہا ہے اسلئے کہ بالاقتضاء او التخییر سے مراد عام ہے خواہ صریحی ہو یا ضمنی ہو۔ اور خطاب وضع اقتضاء ضمنی کے قبیل سے ہے اسلئے کہ زوال شمس کے نماز ظہر کے لئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے ساتھ نماز ظہر واجب ہوتی ہے اور شرطیت طہارۃ للصلوٰۃ کا معنی یہ ہے کہ طہارت کا حصول نماز میں واجب ہے اور نماز بغیر طہارت کے حصول کے حرام ہے اور مانعیۃ النجاسۃ عن الصلوٰۃ کا معنی یہ ہے کہ نجاست کے ساتھ نماز حرام ہے یا حالت نماز میں نجاست کو زائل کرنا واجب ہے اسی طرح تمام اسباب اور شروط اور موانع میں تاویل کی جاسکتی ہے۔

(و ذهب المصنف الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان حضرات کی رائے کو ترجیح دی ہے جنہوں نے حکم وضعی کو حکم شرعی کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے "او الوضع" کی قید بڑھائی ہے اور فرمایا) کہ مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ "او الوضع" کی قید بڑھائی جائے۔ اسلئے کہ خطاب دو قسم پر

ہے۔(۱) خطاب تکلیفی (۲) خطاب وضعی۔ تو جب ایک کو ذکر کیا جو کہ خطاب تکلیفی ہے تو ضروری ہوا کہ دوسرے کو جو کہ خطاب وضعی ہے بھی ذکر کرے۔ اور خطاب وضعی کو اقتضاء اور تخییر یعنی تکلیفی میں داخل کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے اسلئے کہ خطاب تکلیفی اور خطاب وضعی متغائر اور متبائن مفہوم ہیں اور بعض صورتوں میں ایک کا دوسرے کے لئے لازم ہونا دونوں کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔

وانتَ خبيرٌ بانّه لا توجيهَ لهٰذا الكلامِ أصلاً إمّا أوّلاً فلِأنّ الخصمَ يَمنعُ كونَ الخطابِ الوَضعيِ حكماً و يَصطلِحُ على تسميةِ بعضِ اقسامِ الخِطابِ حكماً دون البعضِ فكيف يَجبُ عليه ذكرُ الوضعِي في تعريفِ الحكمِ بل كيف يصحُّ وامّا ثانيًا فلانّه يَمنعُ كونَه خارجاً عن التعريفِ و يَجعلُ الخطابَ التكليفيَ اَعمَّ منه شاملاً له فايُّ ضررٍ له في تغايُرِ مفهُومَيهما بل كيف يَتحِدُ مفهُومُ العامِ والخاصِ على اَنّ قولَه المفهومُ من الخِطابِ الوَضعِي تعلقُ شئٌ بشئٌ فيه تَسامحٌ و المعنىٰ اَنّ المفهومَ منه الخِطابُ بتعلُّقِ شئٌ بشئٍ لكَونِه شرطاً له او سبباً او مانعاً۔

ترجمه وتشریح :- اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف علامہ صدر الشریعہ پر دو طریقوں سے اعتراض کیا ہے۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ کو معلوم ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کے اس کلام کی صحت کے لئے کوئی وجہ نہیں۔

(۱) اسلئے کہ خصم خطاب وضعی کے حکم ہونے کو نہیں مانتے اور انہوں نے یہ اصطلاح مقرر کی ہے کہ خطاب کی بعض اقسام جو اقتضاء اور تخییر کے ساتھ ہوتی ہیں حکم ہے اور بعض دوسری اقسام جو وضع کے ساتھ ہیں وہ حکم نہیں ہے تو خصم پر کیسے لازم ہوگا کہ وہ خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے "او الوضع" کی قید بڑھائے بلکہ انکے لئے "او الوضع" کی قید بڑھانا صحیح ہی نہیں۔

لیکن ہم اس اعتراض کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کو اپنے عظیم علم کی بناء پر ایسے اعتراضات نہیں کرنے چاہئیں۔ اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جن حضرات کو "او الوضع" کی قید بڑھانے کا کہا ہے وہ خطاب وضعی کے حکم ہونے کو مانتے ہیں فقط وہ خطاب تکلیفی میں تاویل کر کے اسکو خطاب وضعی کے لئے شامل کرنا چاہتے ہیں تو ان پر مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ او الوضع کی قید کے بڑھانے کے بغیر کوئی چارۂ

کا نہیں۔اور جو حضرات خطاب وضعی کو حکم نہیں مانتے ان سے مصنف رحمہ اللہ نے کلام کیا ہی نہیں ہے اسلئے شارح کا یہ کہنا کہ ان پر "او الوضع" کا بڑھانا نہ واجب ہے اور نہ انکے لئے صحیح ہے یہ خود محل نظر ہے۔

واما ثانیا الخ سے دوسرا اعتراض ذکر کیا جارہا ہے۔کہ خصم خطاب وضعی کے حکم کی تعریف سے خارج ہونے کو منع کرتے ہیں اور وہ خطاب تکلیفی کو خطاب وضعی کے لئے شامل قرار دیتے ہیں تو اسلئے خصم کے لئے خطاب تکلیفی اور خطاب وضعی کے مفہومین کے متغایر ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے بلکہ خطاب تکلیفی جب عام ہو اور خطاب وضعی خاص ہو تو عام اور خاص کا مفہوم کیسے متحد ہوسکتا ہے۔علاوہ اسکے یہ ہے کہ مصنف کا کہنا کہ خطاب وضعی سے مفہوم "تعلق شی بشی اخر" ہوتا ہے اسمیں تسامح ہے اور مطلب یہ ہے کہ خطاب وضعی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ ایک شی کے دوسری شی کے ساتھ متعلق ہونے کا خطاب ہوتا ہے اسطرح کہ ایک شی دوسرے کے لئے سبب ہو یا شرط ہو یا مانع ہو۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے کہ خطاب تکلیفی خطاب وضعی کے ساتھ متغائر ہے اور دونوں آپس میں متبائن ہیں اسلئے خطاب تکلیفی کے خطاب وضعی کے ساتھ یا خطاب وضعی کے خطاب تکلیفی کے ساتھ بعض صورتوں میں لازم ملزوم ہونے سے دونوں کا متحد ہونا لازم نہیں آتا اور شارح نے جو اعتراض وارد کیا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کیا جائے اور خطاب تکلیفی کو خطاب وضعی سے عام مانا جائے اور ایسا نہیں ہے اسلئے اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔واللہ اعلم

قال المصنف فی التوضیح:۔

(وبعضُهم قدعرّف الحكمَ الشرعيَّ بهذا) اى بعضُ المتاخرين من متابعِي الاَشعرِى قالوا الحكمُ الشرعيُّ خطابُ اللهِ تعالىٰ إلى اخره فالحكمُ على هذا اِسنادُ اَمرٍ إلى آخَرَ (والفقهآءُ يُطلِقونه على ما ثبتَ بالخطابِ كالوُجوبِ والحُرمةِ مجازًا) بطريق اِطلاقِ اسمِ المَصدرِ على المفعولِ (كالخلقِ على المخلوقِ) لكن لما شاعَ فيه صار منقولًا اصطلاحياً وهو حقيقةٌ اصطلاحيةٌ (يَرِدُ عليه) اى على تعريفِ الحكمِ وهو خطابُ اللهِ تعالىٰ الخ (اَنَّ الحُكمَ المصطلحَ ما ثبت بالخِطابِ لا هو) اى لاالخطابُ فَلا يكونُ ما ذُكر تعريفاً للحُكمِ المصطلحِ بين الفقهآءِ وهو المقصودُ بالتعريفِ ههنا (وايضاً يخرُجُ ما يَتعلق بفعلِ الصبيِ) كجوازِ بيعهِ و صحةِ

اسـلامـہ وصـلاتہ و کو نِہا مندوبۃً و نحوِ ذالک فاِنّہ لیس بمُتعلقٍ بافعالِ المُکلفینَ مع اَنّہٗ حکمٌ :

فان قیل هو حکمٌ باعتبارِ تعلقہٖ بفعلِ ولیہٖ قلنا هذا فی الاسلامِ والصلوٰۃِ لا یَصح واَمّا فی غیرِهما فاِنَّ تعلقَ الحقِ بما له او بذمتہٖ حکمٌ شرعیٌ ثم ادآءُ الولیِ حکمٌ اَخرُ مُترتبٌ علی الاولِ لا عینُہ وسیَجیُٔ فی بابِ الحکمِ الاَحکامِ المُتعلقۃِ باَفعالہٖ .فینبغی اَن یُقالَ بافعالِ العبادِ و یَخرُجُ منه ما ثَبتَ بالقیاسِ اِذْ لا خِطابَ هٰهُنا (اِلّا اَنْ یُقالَ) اِعلَمْ اَنَّ المَصادِرَ قد تَقعُ ظرفاً نحوُ اٰتیک طلُوعَ الفَجرِ ای وقتَ طلوعِہٖ فقولُه اِلّا اَنْ یُقالَ مِن هَذا الباب فاِنّہ استثنآءٌ مُفرَّغٌ من قولِه و یَخرُجُ منه ما ثَبتَ بالقیاسِ ای فی جمیعِ الاَوقاتِ اِلّا وقتَ قولِه فی جوابِ الاشکالِ (یُدرکُ بالقیاسِ اِنَّ الخِطابَ وَرَدَ بهذا اَلاانه ثبت بالقیاسِ) فاِنَّ القیاسَ مُظهِرٌ للحُکم لا مُثبتٌ فَانْدَفَعَ الاشکالُ (و اَیضاً یَخرُجُ نحو اٰمِنوا و فاعتَبِرُوا) ای من الحدِ مَعَ اَنّهمَا حکُمٌ فالمرادُ بالایمانِ ههنا التصدیقُ فوجُوبُ التصدیقِ حُکمٌ معَ اَنّه لیس من الافعالِ اِذ المُرادُ بالاَفعالِ افعالُ الجوارحِ وَوُجوبُ الاعتبارِ ای القیاسِ حکمٌ مع اَنّه لیس من اَفعالِ الجوارحِ. (ویَقعُ التکرارُ بین العَمَلیۃِ و بین المُتعلقِ بافعالِ المکلفین) لاَنّه قال فی حدِ الفقہِ العلمُ بالاَحکامِ الشرعیۃِ العَمَلیۃِ وفی الحُکمِ خطابُ اللہِ تعالیٰ المُتعلقُ باَفعالِ المُکلفینَ.فیَکُونُ حدُ الفقہِ العلمَ بخِطَاباتِ اللّٰہِ تعالیٰ المُتعلقۃِ باَفعالِ المُکلفِینَ الشرعیۃِ العملیۃِ فیَقعُ التکرارُ (اِلّا اَنْ یُقالَ نَعنِی باَلافعالِ ما یَعُمُّ فِعلَ الجَوَارحِ و فِعْلَ القلبِ و بالعَمَلیۃِ ما یُختصُ بالجَوَارحِ) فانْدَفَعَ بهذہِ العنایۃِ التکرارُ وَخَرَجَ جوابُ الاشکالِ المُتقدّمِ و هو قوله یَخرُجُ نحو اٰمِنو او فاعتَبِرُوا لاَنّه لمّا کان المرادُ من اَفعالِ المُکلفینَ ما یَعُمُّ فعلَ الجوارحِ و فعلَ القلبِ لا یَخرُجُ نحوُ اٰمنو و فاعتبروا من حَد الحُکمِ لِاَنّهما من اَفعالِ القلبِ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض نے حکم شرعی کی یہی تعریف کی ہے یعنی بعض متاخرین نے جو ابوالحسن اشعری کے متبعین میں سے ہیں کہا ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ تعالی الخ ہے۔ تو حکم جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس صورت میں اسناد امر ٍالی اخر کے معنیٰ میں ہوگا اور فقہاء حکم کا اطلاق ما ثبت بالخطاب مجازاً پر کرتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت ہوگیا۔ اور یہ اسطرح ہے جیسے اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر ہوتا ہے جیسے خلق بمعنیٰ مخلوق ہے لیکن حکم کا اطلاق جب ما ثبت بالخطاب پر شائع ہوگیا تو یہ منقول اصطلاحی بن گیا اور وہ حقیقت اصطلاحی ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی تعریف جو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ ہے پر اعتراض ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی ما ثبت بالخطاب ہے وہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ نہیں ہے تو اسلئے جو ذکر کیا گیا یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہوگی جو مصطلح بین الفقہآء ہے اور یہاں پر حکم مصطلح کی تعریف مقصود تھی۔ اسطرح یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اور وہ خطاب جو متعلق بفعل الصبی ہے جیسے بچے کی بیع کا جائز ہونا اور اسکے اسلام اور نماز کا صحیح ہونا اور اسکا مستحب ہونا وغیرہ سب احکام ہیں لیکن متعلق بافعال المکلفین نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ تو اگر کوئی جواب میں کہے کہ ما یتعلق بفعل الصبی حکم ہے اسلئے کہ خطاب اسکے ولی کے فعل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

تو ہم اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہیں گے کہ اسلام اور صلوٰۃ میں تو یہ تاویل سرے سے صحیح ہی نہیں اسلئے کہ اسلام اور صلوٰۃ صبی کے اپنے افعال ہیں اور خطاب ادھر فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہی نہیں اور اسلام اور صلوٰۃ کے علاوہ میں حق کا تعلق صبی کے مال یا اسکے ذمہ کے ساتھ ایک حکم شرعی ہے اور پھر ولی کا اسکی جانب سے اداء کرنا دوسرا حکم ہے جو اول حکم پر مرتب ہے اور وہ بعینہٖ اول حکم نہیں ہے اور عنقریب باب الحکم میں ان احکام کا ذکر آئیگا۔ جو افعال صبی کے ساتھ متعلق ہیں۔ تو اسلئے مناسب یہ ہے کہ اس اعتراض سے بچنے کے لئے بافعال المکلفین کی بجائے بافعال العباد کہا جائے۔

نیز حکم کی اس مذکورہ تعریف سے وہ احکام بھی نکل گئے جو قیاس سے ثابت ہوتے ہیں اسلئے کہ یہاں کوئی خطاب نہیں ہے ہاں اس وقت اعتراض وارد نہ ہوگا جب کہا جائے کہ قیاس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ خطاب اس کے ساتھ وارد ہوا ہے نہ یہ کہ وہ قیاس سے ثابت ہوا ہے اسلئے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے وہ حکم کو ثابت کرنے

والانہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے جواب کی اثناء میں بیان کیا ہے کہ الا ان یقال یہ مصدر تاویلی ہے اور مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے اتیک طلوع الشمس ای وقت طلوع الشمس تو مصنف یعنی خود صدر الشریعہ کا قول الا ان یقال بھی اس قبیل سے ہے کیونکہ یہ استثناء مفرغ ہے مصنف کے قول و یخرج منہ ماثبت بالقیاس سے یعنی حکم کی تعریف سے ماثبت بالقیاس تمام اوقات میں خارج ہوتی ہے ہاں جس وقت آپ اشکال کے جواب میں کہو گے کہ قیاس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس حکم کے ساتھ بھی وارد ہے اسلئے کہ قیاس مظھر ہے مثبت نہیں ہے۔

نیز حکم کی تعریف سے "امنوا" اور "فاعتبروا" جیسے خطابات نکل جائینگے باوجود اسکے کہ یہ دونوں بھی حکم ہیں تو مراد ایمان سے یہاں پر تصدیق ہے تو وجوب التصدیق حکم ہے حالانکہ یہ افعال میں سے نہیں ہے اسلئے کہ مراد ان افعال سے جو ذکر ہوئے ہیں افعال جوارح ہیں اور وجوب الاعتبار یعنی قیاس بھی حکم ہے باوجود اسکے کہ وہ بھی افعال جوارح میں سے نہیں ہے۔ اور تکرار واقع ہوگا عملیہ کی قید اور المتعلق بافعال المکلفین کے درمیان اسلئے کہ فقہ کی تعریف میں کہا ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ اور حکم کی تعریف میں کہا ھو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین تو فقہ کی تعریف یہ ہوگی کہ "ھو العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بافعال المکلفین الشرعیۃ العملیۃ" تو تکرار واقع ہو جائیگا اسلئے عمل اور فعل ایک ہی چیز ہے۔ ہاں جب کہا جائے کہ افعال سے مراد وہ ہے جو فعل جوارح اور فعل قلب کو شامل ہو اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو جوارح کے ساتھ مختص ہوں۔ تو اس عنایہ اور زیادت کے ساتھ تکرار کا اعتراض دفع ہو جائیگا اور اشکال متقدم یعنی "امنوا" اور "فاعتبروا" کی امثال کی تعریف سے نکلنے کا بھی جواب ہو جائیگا اسلئے کہ جب افعال المکلفین سے ایسا معنی مراد لیا گیا جو فعل جوارح اور فعل قلب کو شامل ہے تو "امنوا" اور "فاعتبروا" حکم کی تعریف سے نہیں نکلیں گے اسلئے کہ وجوب ایمان اور وجوب اعتبار دونوں افعال قلوب میں سے ہیں۔

قال الشارحُ فی التلویح:۔

قولـه و بعضُهم عرّف الخ ذُكِرَ فی بعضِ المُختصراتِ اَنَّ الحُكمَ خطابُ اللهِ تعالیٰ الخ اِشارةٌ اِلی الحكمِ الشرعِی المَعهودِ و صَرّحَ فی كثیرٍ من الكُتُبِ بانَّ الحُكمَ

الشرعیَ خطابُ اللهِ تعالیٰ الخ فتَوَهَمَ المُصنفُ اَنَّ هذا تعریفٌ للحکمِ عند البعضِ و للحُکمِ الشرعیِ عند البعضِ ولا خِلافَ لا حدٍ من الاَ شاعرةِ فی اَنَّ هذا تعریفٌ للحُکم الشرعیِ قال المصنفُ اِذا کان هذا تعریفاً للحُکمِ المُطلَقِ فمعنیٰ الشرعیِ ما یَتوقفُ علی الشرعِ لِیَکُونَ قیداً مفیداً مُخرجاً لوجُوبِ الایمانِ و نحوه واذا کان تعریفاً للحکم الشرعیِ فمعنی الشرعیِ ما ورد به خطابُ الشرعِ لا مایَتوقفُ علی الشرعِ والّا لکان الحدُ اَعمَّ من المحدودِ لِتَناوِلِه مثلَ و جُوبِ الایمانِ مع اَنَّ المَحدودَ لا یَتَناوَلُه حینئذٍ لعَدمِ توقّفِه علی الشرعِ.

ترجمہ وتشریح: -علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض مختصرات میں مذکور ہے کہ الحکم هو خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر اشارة کرتے ہوئے اس حکم شرعی کی طرف جوفقہاء کے یہاں معہود ہے (یعنی الحکم میں الف لام عہدی ہے اور معہود اس سے حکم شرعی ہے گویا کہ مختصرات میں اگر چہ الحکم کو مطلق ذکر کیا ہے لیکن مراد اس سے حکم شرعی ہے) اور بہت ساری کتابوں میں تصریح کی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو مصنف کو ان مختلف عبارتوں سے وہم ہوا کہ خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بعض کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔حالانکہ اشاعرہ میں سے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا کہ خطاب الله تعالیٰ المتعلق الخ حکم شرعی ہی کی تعریف ہے۔

(لیکن مصنف رحمہ اللہ کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مصنف کو اس بات کی تحقیق ہے کہ خطاب الله المتعلق الخ بعض کے نزدیک مطلق حکم کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے اسلئے کہ شرح المنہاج کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے چنانچہ انہوں نے ایک اعتراض اور اسکے جواب کے ضمن میں اسکو واضح کیا ہے،فرمایا۔

فاِنْ قیلَ تقییدُ التعلقِ بالفعلِ یَخرُجُ وجُوبَ النیةِ و نحوِهَا معَ اَنَّ الکلَ اَحکامٌ شرعیةٌ پھرفرمایا قلنا یُمکنُ حملُ الفعلِ علی ما یَصْدُرُمن المُکلَّفِ وهو اَعمُّ ای یَشمَلُ تلک الاحکامِ اَیضاً و اَجَابَ بعضُهم باَنَّ المحدودَ الحکمُ الشرعیُّ الذی هو الفقهُ (ماخوذ من التوشیح علی التوضیح)

تو اس عبارت میں جواب دیتے ہوئے اس بات کی تصریح کی ہے کہ بعض کے نزدیک خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین مطلق حکم کی تعریف ہے اور احکام اعتقادیہ اور احکام قولیہ خارج نہیں ہونگے اسلئے کہ فعل سے مراد ما یصدر من المکلف ہے اور وہ احکام اعتقادیہ اور قولیہ کو شامل ہے اور بعض نے کہا کہ تعریف حکم شرعی کی ہے بہر حال جو کچھ مصنف نے کہا ہے تو وہ محض بے اصل نہیں ہے کہ اسکو مصنف کا وہم قرار دیا جائے)

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہ تعریف حکم مطلق کے لئے ہو تو فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کا معنیٰ ما یتوقف علی الشرع ہوگا تا کہ یہ قید مفید ہو جائے اور اس کے ساتھ فقہ کی تعریف سے وجوب الایمان وغیرہ جو کہ شرع پر موقوف نہیں ہے نکل جائے اسلئے کہ شرع خود ان پر موقوف ہے۔ اور جب یہ تعریف ہو جائے حکم شرعی کے لئے تو معنیٰ شرعی کا ماورد بہ خطاب الشرع ہوگا ما یتوقف علی الشرع نہ ہوگا ورنہ تعریف (یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ) معرف (حکم شرعی) سے عام ہو جائیگی کیونکہ حکم شرعی میں اگر شرعی سے ما یتوقف علی الشرع مراد ہو تو پھر حکم شرعی وجوب الایمان اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین چونکہ وجوب الایمان وغیرہ کو شامل ہے تو تعریف معرف سے عام ہو جائیگی حالانکہ معرف اور تعریف میں مساوات شرط ہے۔

قولہ فالحُکمُ علی ھذا: ای علی تقدیرِ اَنْ یَکُونَ خَطابُ اللہِ الخ تعریفاً للحُکمِ الشرعیِ اِسنادُ اَمرٍ اِلی آخَرَ لا خطابُ اللہِ تعالیٰ المُتعلقُ بفعلِ المُکلَّفِ و اِلّا لکان ذکرُ الشرعیۃِ مکرراً لِمَا سَبَق من اَنَّ الشرعیَّ علی ھذا التقدیرِ ما ورد بہ خطابُ الشرعِ لا ما یتوقف علی الشرع فان قیل فیدخل فی الاحکام الشرعیۃ مثل وجوب الایمان مع انہ لیس من الفقہ قلنا یخرج بقید العملیۃ.

ترجمہ وتشریح:۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم اس تقدیر پر کہ جب خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم جو فقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے اسناد امر الی اخر کے معنیٰ میں ہوگا اور خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف کے معنیٰ میں نہ ہوگا ورنہ شرعیہ کا ذکر تعریف فقہ میں مکرر ہو گا اسلئے کہ اس تقدیر پر شرعی سے مراد ما ورد بہ خطاب الشرع ہے اور "ما یتوقف علی الشرع" نہیں ہے۔

تو اگر کوئی اعتراض میں کہے کہ احکام شرعیہ میں وجوب الایمان داخل ہوگا اسلئے کہ اسکے ساتھ خطاب شرع

وارد ہے حالانکہ وہ فقہ میں سے نہیں ہے۔

جواب:- اگر وجوب الایمان وغیرہ فقہ کی تعریف میں داخل ہو گئے تو العملیہ کی قید کے ساتھ اسکو فقہ کی تعریف سے نکالدینگے۔

قولہ :والفقهاءُ يُريدُ اَنَّ الحُكمَ فی اصطلاحِ الفقهآءِ حقيقةٌ فيما ثَبَتَ بالخِطابِ من الوجُوبِ والحُرمةِ و نحوِ هما و هو مجازٌ لُغويٌّ حيث اَطلَقَ المصدرَ اَعنِی الحكمَ على المفعولِ اَعْنِی المحكومَ بہٖ۔

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں و الفقهاء الخ سے مصنف کا مطلب یہ ہے کہ حکم اصطلاح فقہاء میں ما ثبت بالخطاب میں حقیقت ہے اور وہ وجوب اور حرمت وغیرہ ہیں اور یہ مجاز لغوی ہے اسلئے کہ مصدر یعنی حکم کا اطلاق مفعول یعنی محکوم بہ پر کیا ہے۔

قولہ يَرِدُ عليه:اِشارةٌ إلى اِعتراضاتٍ على تعريفِ الحُكمِ مع الجَوابِ عن البَعضِ الأوَّلُ اَنَّ المَقصودَ تعريفُ الحكمِ المصطلحِ بين الفقهاءِ وهو ما ثَبَتَ بالخِطاب كالوُجوبِ والحُرمةِ وغيرِهما مما هو من صفاتِ فعلِ المُكلفِ لا نفسُ الخِطابِ الذى هو من صفاتِ اللّٰه تعالىٰ و هذا مما اُورِدَ فی كتُبُ الشافعيةِ واُجيبَ عنه بوُجوهٍ.الاوَّلُ انّه كما اُريدَ بالحكمِ ما حكم بہٖ اُريدَ بالخِطابِ ما خُوطِبَ به للقرينةِ العقليةِ على اَنَّ الوجُوبَ ليس نفسَ كلامِ اللّٰهِ تعالىٰ.الثانیَ اَنَّ الحُكمَ هو الإيجابُ والتحريمُ و نحوُ هما واِطلاقُه على الوجوبِ والحرمةِ تَسامحٌ.الثالث وهو للعلامة عند الملةِ والدينِ اَنَّ الحُكمَ نفسُ خطابِ اللّٰهِ تعالىٰ فَالإيجابُ هو نفسُ قولِه اِفْعَلْ وليس لِلفعلِ منه صفةٌ حقيقيّةٌ فاِنَّ القولَ ليس لمُتعلقہٖ منه صفةٌ لتعلقہٖ بالمعدومِ وهو اِذَا نُسبَ إلى الحاكمِ يُسمّىٰ ايجاباً واِذا نُسب إلى ما فيه الحُكمُ وهو الفعلُ يُسمّى وجُوباً و هما مُتحدانِ بالذاتِ ومُختلفانِ بالاعتبارِ فلذالک تراهم يَجعلون اَقسامَ الحكمِ الوُجوبَ والحُرمةَ مرّة والإيجابَ والتحريمَ اُخرىٰ وتارةً الوُجُوبَ والتحريمَ كما فی اصولِ ابنِ الحاجبِ.

ترجمہ و تشریح:۔ (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے "یرد علیہ" سے اخرتک حکم کی تعریف پر چند اعتراضات کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان اعتراضات میں سے بعض کا جواب بھی دیا ہے تو اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان اعتراضات میں اعتراض اول کو بیان کیا ہے اور پھر اسکے تین جوابات دیے ہیں۔

اعتراض اول:۔ حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ کے ساتھ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف بالمتبائن ہے اور تعریف بالمتبائن صحیح نہیں ہوتی تو یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے۔ اور یہ تعریف المتبائن اسلئے ہے کہ یہاں پر) مقصود اس حکم کی تعریف ہے جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب ہے جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ جو فعل مکلف کی صفات میں سے ہیں اور وہ حکم مصطلح نفس خطاب نہیں ہے جو کہ اللہ عزوجل کی صفات میں سے ہے اسلئے کہ خطاب سے مراد جیسے گزر گیا کلام نفسی ازلی ہے۔ اور یہ اعتراض کتب شوافع میں بھی مذکور ہے۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کے تین جواب دیے گئے ہیں۔

(۱) پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم سے مراد وجوب اور حرمت ہیں تو یہ وجوب اور حرمت عین حکم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ما حکم بہ ہیں تو جس طرح حکم سے مراد ما حکم بہ ہو سکتا ہے تو خطاب سے بھی ما خوطب بہ مراد ہو سکتا ہے قرینہ عقلیہ کی بنا پر اور وہ قرینہ عقلیہ یہ ہے کہ وجوب چونکہ نفس کلام اللہ تعالیٰ نہیں ہو سکتا اسلئے وجوب وہ ہوگا جسکے ساتھ اللہ پاک نے خطاب کیا ہو تو اب حکم کی تعریف اسطرح ہوگی الحکم ما خوطب بہ الخ لیکن حاشیہ توضیح میں فرمایا کہ اس جواب میں ایک تو تکلف سے کام لیا گیا ہے کیونکہ حکم کو ما حکم بہ کے ساتھ ماؤل کیا اور خطاب کو ما خوطب بہ کے ساتھ اور اسکے علاوہ یہ اسکے مناسب نہیں ہے جو شارح کے بیان میں گزر گیا کہ یہ اس حکم کی تعریف ہے جو مصطلح بین الفقہا ہے اور یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو تعریف فقہ میں ذکر کی گئی ہے۔

ترجمہ عبارت کا یوں ہوگا کہ جیسے حکم سے ما حکم بہ کا ارادہ کیا گیا ہے تو خطاب سے ما خوطب بہ کا ارادہ کیا جائیگا اس بات پر قرینہ عقلیہ کے موجود ہونے کی وجہ سے کہ وجوب عین کلام اللہ نہیں ہے۔ (بلکہ وجوب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتا ہے، دوسرا جواب: حکم حقیقت میں ایجاب اور تحریم وغیرہ ہیں (اور یہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی صفات ہو سکتی ہیں) اور حکم کا اطلاق وجوب اور حرمت پر مجاز اور چشم پوشی ہے اور چونکہ وجوب اور حرمت ایجاب اور تحریم پر مرتب ہوتے ہیں اسلئے مجازاً وجوب اور حرمت پر حکم کا اطلاق کیا گیا ہے۔

الثالث: تیسرا جواب علامہ تفتازانی رحمہ اللہ یہ دے رہے ہیں کہ ہم نہیں مانتے کہ حکم ماثبت بالخطاب ہے بلکہ حکم نفس خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ ہے ایجاب بعینہٖ اللہ پاک کا قول افعل ہے اور یہ اللہ پاک کا قول ''افعل'' فعل (مکلف) کی صفت حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ قول اپنے متعلق کی صفت حقیقیہ نہیں ہوا کرتا اسلئے کہ قول کبھی معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے اور یہ (حکم جو کہ اللہ پاک کا قول افعل ہے) جب حاکم (اللہ پاک) کی طرف منسوب ہو جائے تو ایجاب ہوتا ہے اور جب اس شیٔ کی طرف منسوب ہو جائے جس میں حکم ہے جو کہ فعل ہے تو وجوب کہلاتا ہے اور یہ ایجاب اور وجوب دونوں متحد بالذات اور متغائر بالاعتبار ہوتے ہیں اسلئے آپ دیکھتے ہیں کہ کبھی علماء اصول اقسام حکم وجوب اور حرمت قرار دیتے ہیں اور کبھی ایجاب اور تحریم اور کبھی وجوب اور تحریم جیسے اصول ابن حاجب رحمہ اللہ میں ہے۔

الثانی انّه غیرُ مُنعکسٍ لخرُوجِ الاَحکامِ المُتعلقةِ بِاَفعالِ الصِّبیانِ عنه فالاولیٰ اَنْ یُقالَ المُتعلقُ بِاَفعالِ العِبادِ وقد اُجیبَ عن ذالک فی کُتُبِهم بِاَنَّ الاَحکامَ التی یَتوهّمُ تعلُّقها بفعلِ الصبیِ انما هی مُتعلقةٌ بفعلِ الوَلیِ مثلاً یَجبُ علیه اَداءُ الحقوقِ من مالِ الصبی وردّه المُصنفُ اَوّلاً بِاَنّه لا یَصِحُّ فی جَواز بیعهٖ و صحةِ اِسلامهٖ و صلاتِهٖ وَ صومهٖ و کونِها مندوبةً و ثانیاً بِاَنَّ تعلقَ الحقِ بمالِ الصَبی او ذِمتهٖ حُکمٌ شرعیٌّ واَداءُ الولی حُکمٌ آخرُ مُترتبٌ علیه. وهٰذا السوالُ لا یَتاتّی هذا السوال علی مذهبِ مَن عَرَّف الحُکمَ بهٰذا التعریفِ المذکورِ فاِنّهم مُصرِّحُونَ بِاَنْ لا حکمَ بالنسبةِ اِلی الصَّبی اِلّاوُجوبُ اَداءِ الحقِ مِن مالِه وذالک علی الولیِ ثُم لا یخفیٰ اَنَّ تعلقَ الحَقِ بمالِهٖ او ذِمّتهٖ لا یَدخلُ فی تعریفِ الحُکمِ واِنْ اُقیمَ العِبادُ مقامَ المُکلّفِینَ لانتفاءِ التَّعلقِ بالاَفعالِ و بِاَنَّ الصحةَ و الفسادَ لیسا من الاَحکامِ الشرعیةِ لاَنَّ کونَ المأتی به مُوافقاً لِمَا ورد به الشرعُ او مخالِفاً امرٌ یُعرفُ بالعقلِ ککونِ الشخصِ مُصلیاً او تارِکاً للصلوٰةِ ومعنیٰ جوازِ البیعِ صحتُه ومعنیٰ کونِ صلاتِه مندوبةً اَنَّ الولیَ ما مورٌ بِاَنْ یُحرِّضَه علی الصلوٰةِ و یامُرہ بهَا لقولِه علیه الصلوٰةُ والسلامُ مُروهم بالصلوٰةِ وهم اَبناءُ سبعٍ.

ترجمہ وتشریح:۔ اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے حکم کی تعریف پر مصنف رحمہ اللہ کی جانب سے وارد کردہ اعتراضات میں سے دوسرے اعتراض کو واضح کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے تو فرمایا کہ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ احکام جو افعال صبی (بچوں کے افعال) کے ساتھ متعلق ہوں اس سے نکل رہے ہیں کیونکہ تعریف میں فرمایا خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الخ اور صبی چونکہ مکلفین میں سے نہیں ہے تو اسکے افعال کے ساتھ جو احکام متعلق ہیں وہ حکم کی تعریف سے خارج ہو جائینگے۔

(اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا التزام کرتے ہوئے فرمایا کہ) اولیٰ یہ ہے کہ تعریف میں المتعلق بافعال المکلفین کی بجائے المتعلق بافعال العباد کہا جائے (تا کہ احکام متعلقہ بافعال الصبی خارج نہ ہوں) علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب شوافع کی کتابوں میں یہ دیا گیا ہے کہ وہ احکام جنکے افعال صبی کے ساتھ متعلق ہونے کا وہم کیا جاتا ہے وہ حقیقت میں افعال صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً ولی پر واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق ادا کرے لیکن اس جواب کو مصنف رحمہ اللہ نے دو وجوہ کے ساتھ رد کیا۔

(۱) یہ صبی کی بیع کے جواز میں (جبکہ وہ ماذون ہو) اور اسکے اسلام کے صحیح ہونے اور نماز کے صحیح ہونے اور اسکے روزہ کے صحیح ہونے میں اور ان سب کے مندوب اور مستحب ہونے میں صحیح نہیں ہے (کیونکہ جب وہ ماذون ہوگا تو خود ہی ایجاب اور قبول کریگا اور خود ہی استیفاء ثمن اور قبض مبیع کریگا تو ولی کا وہاں تعلق ہی نہیں ہے اسطرح اسکے اسلام کے صحیح ہونے یا نماز کے صحیح ہونے اور روزہ کے صحیح ہونے اور انکے مندوب اور مستحب ہونے کے ساتھ فعل ولی کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔)

(۲) حق کا مال صبی کے ساتھ متعلق ہونا یا اسکے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونا الگ حکم شرعی ہے اور ولی کا اس مال کو اداء کرنا دوسرا حکم شرعی ہے جو اول حکم شرعی پر مترتب ہے۔

و لا یتأتی ھذا السوال الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اعتراض وارد ہونے کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں سرے سے اعتراض وارد ہوتا ہی نہیں اسلئے کہ جنہوں نے حکم کی یہ مذکورہ تعریف خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین الخ کی ہے وہ حضرات شوافع رحمھم اللہ ہیں اور انکے نزدیک صبی کے متعلق سوائے اسکے مال سے اداء حقوق

کے اور کوئی حکم ہے ہی نہیں اور وہ اداء مال اور اداء حقوق اسکے مال سے ولی کے اوپر ہے اور وہ مکلفین میں سے ہے۔

اور ثم لا یخفیٰ الخ سے شارح رحمہ اللہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر اعتراض وارد ہو جائے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں تو پھر وہ اعتراض افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد لانے سے دفع بھی نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ حق کا متعلق ہونا صبی کے مال یا اسکے ذمہ کے ساتھ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اگرچہ افعال المکلفین کی بجائے افعال العباد لایا جائے اسلئے کہ اس صورت میں بھی تعلق افعال کے ساتھ نہیں ہوگا اور اسلئے کہ صحت اور فساد احکام شرع میں سے نہیں ہیں۔ اسلئے کہ جو فعل کیا جاتا ہے وہ اگر ماورد بہ الشرع کے موافق ہو تو صحیح ہوگا اور اگر مخالف ہو تو فاسد ہوگا اور اسکا شرع کے موافق ہونا یا مخالف ہونا عقل سے پہچانا جاتا ہے۔ جیسے مثلاً کسی کا نمازی ہونا یا نماز کے لئے تارک ہونا یہ احکام ایسے ہیں جو حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں شریعت سے استدلال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسلئے یہ احکام حسیہ میں سے ہیں اور احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں۔

اور جواز بیع کا معنیٰ صحت بیع ہے۔ اور اسکا مطلب یہ ہوگا جو بیع صبی نے کی ہے۔ وہ قواعد شرع کے موافق ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ صحیح ہے ورنہ نہیں لہٰذا یہ بھی احکام شرعیہ میں سے نہیں ہوا۔ اور بچے کی نماز کے مستحب ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ولی کو حکم ہے۔ کہ وہ اپنے بچوں کو نماز کی تلقین کرے اور نماز پڑھنے پر انکو ابھارے اور انکو نماز پڑھنے کا حکم دے۔ اسلئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بچے جب سات برس کے ہوں تو انکو نماز کا حکم دیا کرو۔

الثالثُ: اَنَّ التعریفَ غیرُ مُتناوِلٍ للحُکمِ الثابتِ بالقیاسِ لعدمِ خطابِ اللہِ تعالیٰ واَجابَ باَنَّ القیاسَ مُظھِرٌ للحُکم لا مُثبِتٌ و لا یَخفیٰ علیکَ اَنَّ السُوالَ واردٌ فیما ثَبَتَ بالسُّنۃِ والاِجماعِ اَیضاً والجَوابُ اَنَّ کُلًّا منھما کاشِفٌ عن خطابِ اللہِ تعالیٰ و مُعَرِّفٌ لہ و ھذا معنیٰ کونِھِمَا اَدِلۃَ الاَحکامِ.

ترجمہ وتشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس عبارت میں حکم کی تعریف پر وارد کئے ہوئے اعتراضات میں سے تیسرے اعتراض اور اسکے جواب کی وضاحت کر رہے ہیں۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے کیوں کہ حکم ثابت بالقیاس اس سے خارج ہو رہا ہے اسلئے کہ وہاں پر خطاب نہیں ہوتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے وہ حکم کو

ثابت نہیں کرتا (مطلب یہ ہے کہ قیاس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اللہ اس حکم کے ساتھ متعلق ہوا ہے)

اور یہ بات آپ پر مخفی نہ رہے کہ یہی سوال اس حکم پر بھی وارد ہوتا ہے جو سنت سے یا اجماع سے ثابت ہو لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سنت اور اجماع میں سے ہر ایک خطاب اللہ کو واضح کرنے والا اور اسکو بیان کرنے والا ہوتا ہے اور یہی معنیٰ ہے اسکے احکام کیلئے دلیل ہونے کا۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ سنت تو حقیقت میں وحی خفی ہے اسلئے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا وما ینطق عن الهوىٰ ان هو الا وحي يوحيٰ کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے بیان نہیں کرتے بلکہ یہ حقیقت میں وحی ہوتی ہے جو انکو وحی کی جاتی ہے اور اجماع کی حجیت خود کتاب اور سنت سے ثابت ہے، اس لئے سنت اور اجماع دونوں کاشف عن خطاب اللہ تعالیٰ اور معرف لخطاب اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں۔

الرابعُ انّه غيرُ شاملٍ للاَحكامِ المُتعلقةِ بِاَفعالِ القَلبِ مثلُ وجُوبِ الِايمانِ اى التصدِيق ووُجُوب الاِعتبارِ اى القياسِ لاَنَّ الظاهرَ من الاَفعالِ افعالُ الجوارحِ.

الخامسُ انّه لمّا اَخَذَ فى تعريفِ الحُكمِ التَّعلُّقَ بفعلِ المُكَلَّفِ اختصَّ بالعَمَليَاتِ و خَرَجَتِ النظرِياتُ بِناءً على اختصاصِ الفعلِ بالجَوارِحِ فَيكونُ ذكرُ العَمَليةِ فى تعريفِ الفقهِ مكرراً.

وأجاب عنهما بأنَّ المُرادَ بالفعلِ ما يَعُمُّ فعلَ القَلبِ والجَوَارِحِ و بالعَملِ يختصُّ بالجَوارح فلاَ يَخرجُ مثلُ وجوبِ الِايمانِ والِاعتبارِ عن تعريفِ الحُكمِ و لا يَكُونُ ذكرُ العَمَليةِ مُكرراً لاِفادتِه خرُوجَ ما لا يَتعلقُ بفعلِ الجَوارحِ عن تعريفِ الفقهِ.

و لِقائلٍ اَنْ يَقولَ اِذَا حُمِلَ الحُكمُ فى تعريفِ الفقهِ على المصطلحِ فذِكْرُ العمليةِ مكرر قطعاً لاَنَّ مثلَ وجُوبِ الِايمانِ خارجٌ بقيدِ الشرعيةِ على ما مَرَّ و مثلُ كونِ الاجماعِ حُجةً غيرَ داخلٍ فى الحُكمِ المصطلحِ لخُروجِه بقيدِ الِاقتضاءِ اَوِ التخييرِ لايُقالُ مَعنى كونِ السنةِ والِاجماعِ والقياسِ حُجَجاً وجُوبُ العملِ بمقتضاها فيَدخلُ فى الِاقتضاءِ الضِمْنِيِّ لاَنّا نقولُ فحينئذٍ لا يَخرجُ بقيدِ العمليةِ و يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ العلمُ به من الفقهِ و يُمكنُ اَنْ يُقالَ اَنَّ التقييدَ بالعَمَليةِ يُفِيدُ اِخراجَ مثلِ جَوَازِ

الِاجماعِ ووُجوبِ القِياسِ وهو حكمٌ شرعيٌّ.

ترجمه و تشريح: - اس مذکورہ عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ چوتھے اور پانچویں اعتراض اور مصنف کی جانب سے انکے جوابات اور پھران جوابات سے متعلق کچھ بحث کرنا چاہتے ہیں۔

تو چوتھے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ وہ احکام جو متعلق ہوتے ہیں افعال قلب کے ساتھ جیسے وجوب ایمان یعنی وجوب تصدیق اور وجوب الاعتبار یعنی وجوب القیاس اس تعریف سے خارج ہورہے ہیں اسلئے کہ متبادر افعال میں سے المتعلق بافعال المکلفین افعال جوارح ہیں۔

اور پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں فعل مکلف کے ساتھ تعلق کا اعتبار کیا گیا جیسا کہ المتعلق بافعال المکلفین سے ظاہر ہے اور متبادر فعل مکلف سے فعل جوارح ہے جیسا کہ اعتراض سابق میں بتایا گیا تو حکم کی یہ مذکورہ تعریف عملیات کے ساتھ مختص ہوگئی اور نظریات یعنی احکام نظریہ نکل گئے اسلئے کہ فعل جوارح کے ساتھ مختص ہے تو جب احکام نظریہ المتعلق بافعال المکلفین کی قید سے خارج ہوگئے تو فقہ کی تعریف میں ''العملیہ'' کی قید کے بڑھانے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا تو یہ قید تعریف میں مکرر ہو جائیگی علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں یعنی چوتھے اور پانچویں اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حکم کی تعریف ''المتعلق بافعال المکلفین'' سے مراد عام ہے جو شامل ہے فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو۔

پس اب چوتھا اعتراض وارد نہ ہوگا اسلئے کہ وہ احکام جو متعلق ہوتے ہیں افعال قلب کے ساتھ المتعلق بافعال المکلفین سے عام معنیٰ مراد لینے کی وجہ سے خارج نہ ہوئے تو حکم کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہوگئی اور ''عملیہ'' کی قید سے فقہ کی تعریف میں احکام اعتقادیہ جیسے ایمان کا واجب ہونا اور اعتبار اور قیاس کا واجب ہونا نکل گئے تو اسلئے فقہ کی تعریف میں عملیہ کی قید مکرر نہ ہوئی اسلئے کہ اس قید نے فقہ کی تعریف سے ان احکام کے نکالنے کا فائدہ دیا جو افعال جوارح کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔

ولقائل ان یقول سے شارح رحمہ اللہ حسب سابق یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد وہ حکم نہیں ہے جو خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال الخ کے معنیٰ میں ہے اور اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم مصطلح عند الاصولیین لیا جائے تو پھر تعریف میں العملیہ کی قید قطعی طور پر مکرر رہی ہوگی اسلئے کہ اس صورت میں

وجوب الایمان وغیرہ فقہ کی تعریف سے ''الشرعیہ'' کی قید سے خارج ہو جائینگے اسلئے کہ اس تقدیر پر شرعیہ سے مراد ما یتوقف علی الشرع ہے اور وجوب الایمان وغیرہ شرع پر موقوف نہیں ہیں اسلئے کہ شرع خود وجوب الایمان باللہ تعالیٰ پر موقوف ہے تو العملیہ کی قید سے وجوب الایمان وغیرہ کو نکالنا تحصیل حاصل اور بلا فائدہ ہوگا۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے اگر چہ احکام کو نظریہ اور عملیہ کی طرف منقسم کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اجماع کا حجت ہونا احکام نظریہ میں سے ہے اور یہ عملیہ کی قید سے نکل جائیگا۔لیکن اجماع کا حجت ہونا حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اسلئے کہ حکم کی تعریف میں بالاقتضاء اوالتخییر سے وہ نکل رہا ہے۔اسلئے کہ اقتضاء سے مراد طلب الفعل یا طلب الترک ہے اور تخییر سے مراد یہ ہے کہ اسکا فعل اور ترک دونوں برابر ہیں اور یہ اجماع کے حجت ہونے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا اسلئے اجماع کا حجت ہونا حکم کی تعریف سے بالاقتضاء اوالتخییر کے ساتھ نکل گیا تو پھر العملیہ کے ساتھ اسکے نکالنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے اگر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد حکم مصطلح لے لیا جائے تو پھر العملیہ کی قید مکرر ہوگی۔

بعض حضرات نے شارح رحمہ اللہ کے رد کا جواب دیا ہے اسکو شارح لا یقال کے ساتھ ذکر کر کے اسکو رد کر رہے ہیں تو فرمایا کہ یہ نہ کہا جائے کہ سنت اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ان کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے لہٰذا یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہو کر حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہونگے تو العملیہ کی قید سے پھر انکو فقہ کی تعریف سے خارج کیا جائیگا۔اسلئے کہ اگر یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہو کر حکم کی تعریف میں داخل ہو جائیں پھر ''عملیہ'' کی قید کے ساتھ فقہ کی تعریف سے خارج نہیں ہونگے تو سنت اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کا علم بھی علم فقہ میں سے ہوگا۔

و یمکن ان یقال سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ''عملیہ'' کی قید کو مکرر ہونے سے بچانے کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ کہا جائے کہ جواز الاجماع اور وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن عملی نہیں ہیں لہٰذا ''عملیہ'' کی قید سے جواز الاجماع اور وجوب قیاس کو فقہ کی تعریف سے خارج کیا ہے۔اور بعض حضرات نے سنت اور اجماع اور قیاس کے حجت ہونے کو حکم میں داخل کرنے کے لئے کہا کہ حکم کی تعریف میں بالاقتضاء سے مراد یہ ہے کہ سنت اور اجماع اور قیاس سے استدلال کیا جائے اور اسکے موجب پر عمل کیا جائے۔یعنی مسائل پر ان سے استدلال کرنا واجب ہے اور انکے موجب اور مقتضاء کے موافق فتویٰ لازم ہے اور یہ بات عملیات میں سے نہیں اسلئے العملیہ کی قید سے انکو خارج کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح :(والشرعیۃُ ما لا یُدرَکُ لو لا خطابُ

الشارعِ) سوآءٌ کان الخطابُ وارداً فی عینِ هذا الحکمِ او وَارداً فی صُورةٍ یَحتاجُ اِلیها هَذا الحکمُ کالمَسَائلِ القِیَاسیّةِ فیکُون اَحکامُها شرعیةً اِذْ لو لا خطابُ الشارِعِ فِی المَقِیسِ علیه لا یُدرَک الحکمُ فی المَقِیس (فیَدخلُ فی حد الفقهِ حُسنُ کلِ شئٍ و قُبحُهُ عند نُفاةِ کو نِهما عقلیین) اِعلَم اَنَّ عندنا و عند جمهورِ المُعتزلةِ حُسنُ بعضِ الاَفعالِ و قُبْحُهَا یُد رکَانِ عقلاً و بعضُها لا بل یَتوقَّفُ علی خِطابِ الشارعِ فَالاوَّلُ لا یکونُ من الفِقه بل هوَ عِلمُ الاَخلاقِ . والثانی هو الفقهُ و حدُ الفِقهِ یَکونُ صَحیحاً جامعاً ومانعاً علی هذا المذهبِ وَاَمَّا عند الاَشعرِی واَتباعِهِ فحُسنُ کلِ فعلٍ و قُبحُه شرعیٌ فیَکُونَانِ من الفِقهِ مع اَنَّ حُسنَ التَواضعِ والجُودِ ونحوِهماو قُبحَ اَضدادِهما لا یُعدُّ انِ من الفِقه المصطَلحِ عند اَحدٍ فیَدخُلُ فی حدِ الفقهِ المصطلحِ ما لیس منه فلا یَکونُ هذا تعریفاً صحیحاًللفقهِ المصطلحِ علی مذهبِ الاَشعریةِ.

ترجمه و تشریح:۔ (جب فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر لیا گیا) تو شرعیہ سے مراد وہ احکام ہونگے جو شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئیں (اور شرعیہ سے مراد ماورد بہ خطاب الشارع نہیں لینگے مطلب یہ ہے کہ شرعیہ سے مراد ما یتوقف علی الشرع ہوگا تا کہ شرعیہ کی قید سے فقہ کی تعریف سے وہ احکام نکل جائیں جو شرع پر موقوف نہیں ہیں مثلاً وجوب الایمان وغیرہ)

خواہ خطاب بعینہٖ اسی حکم میں وارد ہو یا خطاب کسی ایسی صورۃ میں وارد ہو جسکی طرف یہ احکام محتاج ہوں جیسے مسائل قیاسیہ تو انکے احکام بھی شرعی ہونگے اسلئے کہ شارع کا خطاب اگر مقیس علیہ میں نہ ہو تو حکم مقیس میں معلوم نہ ہوگا۔ تو ہر چیز کا حسن اور قبح ان لوگوں کے نزدیک فقہ کی تعریف میں داخل ہوگا جو اسکے عقلی ہونے کو نہیں مانتے۔ (یعنی اشاعرہ کے نزدیک اس صورت میں فقہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہیں ہوگی اور علم الاخلاق اور علم التوحید والصفات اسمیں داخل ہو جائیگا اس اعتراض کا سمجھنا ایک تمھید پر موقوف ہے وہ یہ ہے کہ) جان لو کہ ہمارے ماتریدیہ حنفیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی نہیں ہے بلکہ وہ خطاب شارع

پر موقوف ہے۔تو جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہے وہ فقہ میں داخل نہیں بلکہ وہ علم الاخلاق میں داخل ہیں اور جن افعال کا حسن اور قبح عقلی نہیں بلکہ وہ شرع پر موقوف ہے وہ علم فقہ میں داخل ہیں۔تو احناف ماتُریدیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع لدخول الغیر رہے گی۔جبکہ اشاعرہ شوافع کے نزدیک ہر چیز اور تمام افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے تو اسلئے انکے نزدیک حسن تواضع اور سخاوت اور انکی اضداد یعنی کبر اور بخل کا قبح بھی چونکہ شرعی ہوگا اسلئے یہ بھی علم فقہ میں داخل ہونگے جبکہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں تو اسلئے ان اشاعرہ شوافع کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع لدخول الغیر نہ ہوگی۔

تو اسطرح فقہ مصطلح میں وہ شیٔ داخل ہوگی جو فقہ مصطلح میں نہیں ہے تو اشاعرہ کے مذھب کے مطابق یہ تعریف (جو علم فقہ کی ہے علم بالاحکام الشرعیة العملیة عن ادلتها التفصیلة) فقہ مصطلح کی صحیح تعریف نہ ہوگی۔

قال الشارحُ فی التلویح قولُه والشَّرعِیَّةُ ما لا یُدرَکُ لو لا خِطابُ الشَّارِعِ بنفسِ الحُکمِ او باَصلِهِ المقیسِ هو علیه فیَخرُجُ عنها مثلُ وجُوبِ الِایمانِ و یَدخلُ مثلُ کونِ الاِجماعِ والقِیَاسِ حُجَّةً علی تقدیرِ اَنْ یکونَ حکماً وانّما لَم یُفسِّر الشرعیةَ بما ورد به خِطابُ الشرعِ لاَنَّ التقدیرَ اَنَّ الحُکمَ مُفسَّر بخطابِ اللهِ تعالیٰ الخ و حینئذٍ یَکُونُ تقییدُه بالشرعي تکراراً وعند الاَشاعِرةِ ما ورد به خِطابُ الشرعِ فی قوةِ ما لا یُدرک لو لا خطابُ الشَّرعِ اِذْ لا مَجالَ للعَقلِ فی دَرکِ الاَحکامِ عندهم فلو کان خطابُ اللهِ تعالیٰ الخ تعریفاً للحُکمِ علی مَا زَعَمَ المُصنفُ لا للحُکمِ الشرعي لکان ذکرُ الشرعي تکرارًا البتَّةَ باَیِّ تفسیرٍ فُسِّرَ۔

ترجمه و تشریح:۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرعیہ وہ ہے جو شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہ آئے۔خواہ شارع کا خطاب نفس حکم کے ساتھ متعلق ہو یا شارع کا خطاب اس حکم کے اصل مقیس علیہ کے ساتھ متعلق ہو۔تو اسطرح فقہ کی تعریف سے وجوب الایمان جیسے احکام نکل جائینگے اور اجماع اور قیاس کا حجت ہونا اسکے حکم ہونے کی تقدیر پر فقہ کی تعریف میں داخل ہونگے۔اور مصنف نے شرعیہ کی تفسیر ما ورد بہ خطاب الشرع کے ساتھ نہیں کی اسلئے کہ پہلے یہ فرض کر چکے ہیں کہ فقہ کی تعریف ''علم بالاحکام الشرعیه الخ'' میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو جب فقہ کی تعریف ''علم بالاحکام الشرعیة الخ'' میں حکم سے مراد''

خطاب اللہ تعالیٰ الخ " ہواور شرعیہ سے مرادما ورد بہ خطاب الشرع لیاجائے تو پھراحکام کی تقیید فقہ کی تعریف میں الشرعیہ کے ساتھ تکرار ہوگا اوراشاعرہ کے نزدیک ما ورد بہ خطاب الشرع اورما لا یدرک لو لا خطاب الشارع کاایک ہی معنیٰ ہے اسلئے کہ انکے نزدیک عقل کے لئے احکام کے جاننے کی کوئی طاقت نہیں ہے۔پس اگر خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ اس حکم کی تعریف ہو جائے جوفقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں اور یہ حکم شرعی کی تعریف نہ ہوتو فقہ کی تعریف میں ''الشرعیہ'' کا ذکر تکرار ہی ہوگا خواہ شرعیہ کی جوبھی تفسیر کی جائے۔

قولُه : فیَدخُل یُرِیدُ اَنَّ تعریفَ الفِقہِ علی رأیِ الاَشَاعِرَۃِ شامِلٌ للعِلم عن دلیل بحُسنِ الجُوْدِ والتَواضُعِ اَیْ وجوبِهما او نُدْبِهما و قُبحِ البُخلِ والتَّکبُّرِ اَیْ حُرمَتِهما او کرَاهتِهما و ما اَشبَہ ذالک لانَّهَا اَحکامٌ لا تُدرکُ لو لا خِطابُ الشرعِ علی رَأیِهم بِناءً علی اَنْ لا مدخلَ لِلعقلِ فی دَرکِ الاَحکامِ معَ اَنَّ العِلمَ بها من عِلمِ الاَخلاقِ لا من عِلمِ الفقہِ.

واَقولُ اِنَّمَا یَلزَم ذالک اَنْ لو کَانَت هذه الاَحکامُ عَمَلیَّۃً بالمعنیٰ المذکورِ وهو ممنوعٌ والاُمُور المذکُورۃُ اَخلاقٌ و مَلَکاتٌ نفسانِیَّۃٌ جَعَلَ المصنفُ العِلمَ بحُسنِها و قُبحِها من عِلمِ الأخلاقِ و قد صرَّحَ فیما سَبَقَ باَنَّہ یَزادُ عملاً علی معرفۃِ النفسِ ما لها و ما علیها لِیَخرُجَ علمُ الاَخلاقِ و باَنَّ معرِفَۃَ ما لَهَا و ما علیهَا من الوِجْدَانیاتِ اَیْ الاَخلاقَ البَاطنۃِ و المَلَکاتِ النفسَانیۃِ علمُ الاَخلاقِ. و مِنْ العَمَلیاتِ علمُ الفقہِ فکَاَنَّہ نَسِیَ مَا ذَکَرَہ ثَمَّہ اَوْ ذَهَلَ عن قَیدِ العَمَلیۃِهٰهُنا.

ترجمہ و تشریح:- (اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ شوافع کے نزدیک فقہ کی تعریف پر اس اعتراض کی وضاحت کرتے ہیں جو مصنف رحمہ اللہ نے اس پر وارد کیا ہے۔تو فرمایا کہ) مصنف کی مراد یہ ہے کہ فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے کے مطابق حسن جود اور حسن تواضع یعنی سخاوت اور تواضع کے وجوب یا انکے ندب اور استحباب کے علم کو شامل ہے جبکہ انکا حصول دلیل سے ہواسطرح بخل اور تکبر کے قبیح ہونے یعنی ان دونوں کے حرام یا مکروہ ہونے کے علم کو جبکہ انکا حصول دلیل سے ہو اور ان افعال کے مشابہ کے علم کو بھی شامل ہے۔اسلئے کہ یہ ایسے

احکام ہیں کہ اشاعرہ کی رائے کے مطابق شارع کے خطاب کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے اسلئے کہ انکے نزدیک عقل کے لئے احکام معلوم کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے باوجود اسکے کہ ان احکام کا علم علم الاخلاق میں سے ہے اور علم فقہ میں سے نہیں ہے۔ تو فقہ کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی اور علم الاخلاق اسمیں داخل ہوا۔

و اقول انما یلزم الخ سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ کی جانب سے فقہ کی تعریف پر وارد کردہ اعتراض پر رد کرنا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوگا جب یہ احکام معنیٰ مذکورہ کے مطابق عملیہ ہوں یعنی جوارح سے صادر ہو اور یہ بات ممنوع ہے کیونکہ امور مذکورہ یعنی جود اور تواضع کا حسن اور بخل اور تکبر کی قبح اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں۔

اور مصنف نے خود ان کے حسن اور قبح کے علم کو علم الاخلاق میں سے قرار دیا ہے اور فقہ کی پہلی تعریف کے ذیل میں گذشتہ بیان میں مصنف رحمہ اللہ نے خود تصریح کی ہے کہ فقہ کی تعریف معرفۃ النفس مالھا و ماعلیھا پر ''عملا'' کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے کہ علم الاخلاق نکل جائے۔ اور یہ کہ معرفۃ النفس مالھا و ماعلیھا وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ میں سے علم الاخلاق ہے اور عملیات میں سے علم الفقہ ہے تو یا تو مصنف رحمہ اللہ اپنے گذشتہ بیان کو بھول گئے اور یا انکو العملیہ کی قید سے ذھول اور غفلت ہوگئی۔

بعض حضرات نے مصنف کی جانب سے جواب دیا ہے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ نے اپنے گذشتہ بیان کو بھولے بھی نہیں اور ذھول بھی نہیں ہوا بلکہ شارح رحمہ اللہ نے مصنف کے کلام میں غور نہیں کیا کیونکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد حسن جود سے ان آثار کا حسن ہے جو صفت جود سے صادر ہوتے ہیں اور حسن تواضع سے مراد ان آثار کا حسن ہے جو صفت تواضع سے صادر ہوتے ہیں جو افعال جوارح کے قبیل سے ہیں مثلاً عملی طور پر اظہار تواضع اور کسی غریب اور یتیم کے ساتھ عملی اظہار ھمدردی اور اظھار شفقت اور لسانی حیثیت سے ان کو تسلی دینا یہ سب عملیات میں سے ہیں لیکن یہ فقہ میں داخل نہیں ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہو کر تعریف فقہ میں داخل ہو رہے ہیں لہٰذا اشاعرہ کے نزدیک فقہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہ ہوئی۔

البتہ ماتریدیہ کے نزدیک چونکہ یہ احکام شرعیہ نہیں ہیں یعنی انکا حسن اور قبح عقل سے معلوم ہے اسلئے یہ فقہ کی تعریف سے الشرعیہ کی قید سے خارج ہو جائینگے۔ ہاں البتہ جود کے آثار میں سے صدقات مالیہ اداء کرنا فقہ میں داخل ہے لیکن اعمال ہمدردی جسمانیہ بھی تو ان ملکات کے آثار میں سے ہیں اور ان سے فقہ میں بحث نہیں کی جاتی مثلاً

حدیث میں ہے کہ یتیم کے سر پر شفقت کے ساتھ ہاتھ پھیرنا اور ہاتھ رکھنا بھی باعث اجر وثواب ہے لیکن یہ فقہ کی تعریف میں درج نہیں۔تو اسلئے اس قسم کے اعمال اشاعرہ کے نزدیک تعریف فقہ میں داخل ہو جائینگے اور فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔

قال المصنفُ فی التوضیح۔

(و لا یُزاد علیه) ایْ علی حدِ الفِقهِ المصطَلَح (التی لا یُعلَمُ کو نُها من الدینِ ضرورةً لاِخراجِ مثلِ الصلوٰةِ و الصومِ فاِنّهمَا منه ولیس المُرادُ بالاَحکامِ بعضَها واِنْ قَلّ) اِعلَمْ اَنَّ هَذَا القیدَ ذُکِرَ فِی المَحصُولِ لِیَخرُجَ مثلُ الصلوٰةِ والصومِ و اَمثالُهما اِذْ لو لم یَخرُجْ لکان الشخصُ العالِمُ بو جُو بِهما فقِیهًا و لیس کذالک فاَقُولُ هذا القیدُ ضائعٌ لاَنّا لا نُسَلِّمُ اَنّه لو لَم یخرُجْ لکَانَ الشخصُ العالِمُ بوُجُوبِهما فقیهاً لاَنَّ المُرادَ بالاَحکامِ لیس بعضَها واِنْ قَلّ فاِنَّ الشخصَ العالِمَ بمائِة مسئلةٍ من اَدلتِهَا سوآءٌ عَلِمَ کو نَها من الدینِ ضرورةً او لا یَعلمُ کا لمسائلِ الغَریبَةِ التی فی کِتابِ الرهنِ و نحوِ ہ لا یُسمّی فَقِیهًا فالعِلمُ بوُجُوبِ الصلوٰةِ والصومِ مِنَ الفِقهِ مع اَنَّ العَالِمَ بذالک وحدَہ لا یُسمّی فقیهاً کالعلم بمائةِ مَسئلةٍ غریبةٍ فاِنّه من الفقهِ لکِنَّ العَالِم بِهَا وحدَها لیس بفقیهٍ فلا معنیٰ لا خرَاجِهما منه بذالک العذرِ الفاسِد.

ثُم اعلَمْ اَنّه لا یُراد بالاَحکامِ الکُلُّ لاَنَّ الحوادِث لا تکادُ تَتَناهِی و لا ضابطَ یجمعُ اَحکَامَها و لا یُراد کلُ واحدٍ لثبُوتِ لَا اَدرِی و لا بعضٌ له نسبةٌ مُعیّنةٌ بالکلِ کالنِّصفِ اَوِ الاَکثرِ للجَهلِ به ولا التهیوُّ للکل اِذْ التهیوُّ البَعیدُ قد یُوجد لغیرِ الفقیهِ والقریبُ مجهولٌ غیرُ منضبطٍ و لا یُراد به اَنّه یَکُون بحیثُ یعلمُ بالِاجتهادِ حکمَ کلِ واحدٍ لاَنَّ العُلماءَ المُجتهدِینَ لم یَتَیَسَّرَ لهم علمُ بعضِ الاَحکامِ مُدةَ حَیاتِهم کاَبی حَنیفَةَ لم یَدرِ الدهرَ و للخَطاءِ فی الاجتهادِ و لاَنَّ حکمَ بعضِ الحوادثِ رُبما یکونُ ممَّا لیس للاِجتهادِ فیه مَساغٌ و اَیضاً لا یَلیقُ فی الحدُودِ اَنْ یُذکَرَ العلمُ و یُرادُ به تهیوٌ مخصوصٌ اِذْ لا دلالةَ للفظِ علیه اَصلاً.

ترجمہ وتشریح:- (علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے محصول میں فقہ کی تعریف کرتے ہوئے "التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ" کی قید بڑھاتے ہوئے یوں تعریف کی ہے "ھو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ عن ادلتھا التفصیلیة بالاستدلال" تو مصنف رحمہ اللہ اپنی اس عبارت میں علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں) اور نہیں بڑھایا جائے گا فقہ مصطلح کی تعریف پر "التی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ" یعنی ایسے احکام عملیہ کو کہ انکا دین میں سے ہونا بداھۃ معلوم نہ ہو۔ تاکہ صلوٰۃ اور صوم اور اسکے امثال علم فقہ سے خارج ہو جائیں اسلئے کہ یہ دونوں فقہ میں سے ہیں (اور انکے وجوب کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہے) اور احکام سے مراد بعض احکام نہیں ہیں اگر چہ کم ہوں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یہ قید محصول میں ذکر کی گئی ہے تاکہ نماز اور روزہ اور اسکی امثال جیسے احکام فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے اسلئے کہ اگر یہ احکام خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو نماز اور روزہ کے وجوب کا عالم ہو فقیہ ہو جائیگا حالانکہ وہ فقیہ نہیں ہے۔

تو مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ قید بے فائدہ ہے اسلئے کہ ہم نہیں مانتے کہ اگر یہ احکام فقہ سے خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو نماز روزہ کے وجوب کا عالم ہو فقیہ ہو جائیگا اسلئے کہ مراد احکام سے بعض احکام نہیں ہیں اگر چہ کم ہوں کیونکہ وہ شخص جو سو مسائل کو انکے ادلہ سے جانتا ہو خواہ وہ مسائل دین سے بداھۃً معلوم ہوں یا نہ ہوں جیسے کتاب الرھن کے عجیب اور مشکل مسائل پھر بھی وہ فقیہ نہیں ہوگا۔

پس نماز اور روزہ کے وجوب کا علم فقہ میں سے ہے لیکن صرف انکے وجوب کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہوگا جیسے سو مشکل مسائل فقہ میں سے ہیں لیکن صرف ان سو مشکل مسائل کا علم رکھنے والا فقیہ نہیں ہے۔ تو اس عذر فاسد اور بے بنیاد دلیل کی بنا پر صلوٰۃ اور صوم اور انکی امثال کو فقہ سے نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پھر یہ بھی سمجھ لو کہ فقہ کی اس مذکورہ تعریف میں احکام سے تمام احکام مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ حوادث غیر متناھی ہیں اور ایسا کوئی ضابطہ نہیں ہے جو ان غیر متناھی حوادث کے احکام کو جمع کرے اور ہر ایک حکم بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں "لا ادری" ثابت ہے اور نہ ایسے بعض احکام مراد لے سکتے ہیں جن کا "کل" کے ساتھ کوئی معین نسبت ہو جیسے نصف یا زیادہ اسلئے کہ کل معلوم نہیں ہے اور کل احکام کی استعداد بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ احکام کے جاننے کی استعداد بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے (اس لئے بالقوۃ ہر شخص مجتھد

ہے) اور استعداد قریب مجہول اور غیر منضبط ہے اور یہ بھی مراد نہیں لے سکتے کہ وہ شخص ایسا ہو کہ اجتھاد کے ساتھ ہر ایک حکم کو جانتا ہو۔ اسلئے کہ علماء مجتھدین میں سے بعض ایسے ہیں کہ پوری زندگی انکے لئے بعض احکام کا علم حاصل نہ ہوا جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے "دھـــر" (کی معین اور قطعی اور یقینی مراد) نہ سمجھی اور اسلئے کہ اجتھاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے۔ اور اسلئے کہ بعض حوادث کے احکام میں اجتھاد کے لئے گنجائش نہیں ہے نیز حدود میں یہ جائز نہیں کہ "علم" کو ذکر کیا جائے اور اس سے کوئی مخصوص استعداد مراد لی جائے اسلئے کہ لفظ علم کے لئے اس مخصوص استعداد پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح:۔

قولُه و لا يُزادُ عليه : المصطلح بين الشَافعيةِ اَنَّ العلمَ بالاَحكامِ اِنَّمَا يسمّٰى فقهاً اذا كان حصولُه بطريقِ النظرِ و الا ستدلالِ حتى اَنَّ العِلمَ بوجُوبِ الصلوٰةِ و الصومِ و نحوِ ذالک مـمـا اشتُهـر كونُه من الدينِ بالضرورةِ بحيثُ يَعلمُه المُتدَيّنُ و غيرُه لا يُعدّ من الـفـقـهِ اِصـطـلاحـاً و لهٰذا يَـذكـرُ ون قيـدَ الِا كتسابِ اَوِ الِا ستدلَالِ فَالِامَامُ قيّدَ فى الـمـحـصـولِ الاَحـكـامَ بالتى لا يُعلمُ كو نُها من الدينِ بالضرورةِ و قال هو احترازٌ عن الـعـلـمِ بوجُوب الصومِ فاِنَّه لا يُسمّٰى فقهاً بمعنىٰ اَنَّه لا يَدخلُ فى مسمّٰى الفقهِ و لا يُعدُّ مـنـه عـلـى ما صرَّحَ به فى قيد العَمَليةِ لا بمعنىٰ اَنَّه لولم يَحتَرِزُ عنه لَزِمَ اَنْ يَكُونَ العالِمُ بـمُـجرَّدِ و جُو بِهما فقيهاً على ما فَهِمه المُصنفُ فاعتُرِضَ بمنع لزُومِ ذالک بناءً على اَنَّ الـفـقـيـهَ مـن لـه الـفـقـهُ و الفقهُ لَيس علماً ببعضِ الاَحكامِ واِنْ قَلَّ حتىٰ يكونَ العالِمُ بـمسـئـلـةٍ او مسـئـلتين فَقيهاً بل العالِمُ بمائةِ مسئلةٍ غَريبةٍ اِستدلاليَةٍ وحدَ ها لا يُسمّٰى فـقـيهـاًثُمَّ اِذا كان اِصطلاحهُم على اَنَّ العلمَ بضرُورياتِ الدينِ ليس من الفقهِ فلا بُدَّ من اِخـراجِـهـا عن تعريفِهم الفقه فلا يَكونُ القيدُ المُخرِجُ لها ضائِعاً و لا القولُ بكو نِها من الفِقهِ صحيحاً عند هم و لا الاصطِلَاحُ على ذالک صالِحاً للاعتراضِ عليهم.

تـرجـمـه و تـشـريـح:۔ (علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے کلام کی شرح اپنی فہم کے مطابق کرنے کے بعد اس پر اعتراض کرتے ہیں اور اس اعتراض کے لئے شارح رحمہ اللہ اولاً تمہید

باندھتے ہیں تمہید میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں) کہ شوافع کے ہاں یہ اصطلاح مقرر ہے کہ احکام کا علم اس وقت فقہ کہلائے گا جبکہ ان احکام کا حصول ادلہ سے نظر اور استدلال کے ساتھ ہو یہاں تک کہ وجوب صلوٰۃ اور وجوب صوم کا علم اور اسکے مثل اور احکام مثلاً وجوب زکوٰۃ کا علم جو بدیہی اور مشہور ہے اور متدین اور غیر متدین اسکو جانتا ہے فقہ مصطلح میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

اور اسی وجہ سے حضرات شوافع فقہ کی تعریف میں بالاکتساب اور بالاستدلال وغیرہ کی قیود ذکر کرتے ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی رحمہ اللہ نے محصول میں احکام کو " التی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة " کے ساتھ مقید کیا ہے۔

اور فرمایا ہے کہ یہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے اسلئے کہ وہ اس معنیٰ پر فقہ نہیں کہ وہ مسمّٰی فقہ میں داخل ہو جائے اور اسکو فقہ میں سے شمار کیا جائے جیسا کہ امام رازی نے خود اسکی تصریح کی ہے احکام کو العملیہ کی قید کے ساتھ مقید کرنے میں (چنانچہ وہاں فرمایا کہ العملیہ کی قید کے ساتھ فقہ کی تعریف سے "کون الاجماع حجة" اور " کون القیاس حجة" اور "کون الخبر الواحد حجة " خارج ہوگا اسلئے کہ یہ سب اگرچہ احکام شرعیہ ہیں) اسلئے کہ خطاب شرع انکے ساتھ وارد ہے لیکن یہ اعمال جوارح میں سے نہیں ہیں یعنی احکام نظریہ میں سے ہونے کی وجہ سے یہ سب "العملیہ" کی قید کے ساتھ نکل گئے۔

تو اسی طرح علم بالبدیھیات والاحکام الضروریۃ بھی علم فقہ میں سے نہیں ہے اور ان احکام بدیہیہ کا علم، فقہ مصطلح میں سے نہیں ہے اسلئے انکو نکالنے کے لئے "احکام" کو التی لا یعلم کو نها من الدین بالضرورة کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت ہے۔

اور اس قید کے ذکر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ اگر ان احکام بدیہیہ کے علم سے فقہ مصطلح کی تعریف میں احتراز نہ کیا جائے تو صرف وجوب الصلوٰۃ والصوم کا عالم بھی فقیہ ہو جائیگا جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے سمجھا ہے۔

سو اسی وجہ سے انہوں نے اس کے لازم ہونے کو منع کرتے ہوئے امام رازی پر اعتراض کیا اسلئے کہ فقیہ تو وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ فقہ قائم ہو اور اسکو فقہ حاصل ہو اور فقہ بعض احکام کا علم نہیں خواہ وہ کم کیوں نہ ہوں یہاں تک کہ ایک یا دو مسئلوں کا عالم بلکہ سو مشکل مسائل جنکا علم استدلال سے حاصل ہو صرف انکا عالم بھی فقیہ کے ساتھ مسمّٰی نہیں کیا جائیگا۔

پھر جب حضرات شوافع کی اصطلاح ہی یہ ہے کہ ضروریات دین کا علم فقہ میں سے نہیں ہے تو ان

ضروریات دین کے علم کا اخراج علم فقہ کی اس تعریف میں ضروری ہے جو حضرات شوافع نے کی ہے۔ تو ان احکام ضروریہ کو نکالنے والی قید علم فقہ کی تعریف میں ضائع اور بے فائدہ نہیں ہوگی۔

اور ان احکام ضروریہ کے علم فقہ میں سے ہونے کا قول بھی ان شوافع کے ہاں صحیح نہیں ہوگا اور نہ اسکی اصطلاح مقرر کرنا اعتراض کے لئے صالح ہوگا جیسا کہ مصنف نے کیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا یہ اعتراض بالکل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ امام رازی رحمہ اللہ کی عبارت جو محصول میں ہے وہ یہ ہے کہ " انما قولنا لا یعلم کونها من الدین ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوٰة و الصوم مثلا فان ذالک لا یسمّٰی فقها" تو یہ عبارت صاف دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید ذکر نہ کی جائے تو علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم فقہ میں سے ہوگا اور فقیہ وہ ہوتا ہے جس کے لئے فقہ ہو تو پھر جس کو وجوب الصلوٰۃ کا علم استدلال کے ساتھ یا وجوب الصوم کا علم استدلال کے ساتھ حاصل ہو تو وہ ان حضرات کے نزدیک فقیہ ہوگا حالانکہ ایک دو احکام بلکہ سو احکام کے علم کو حاصل کرنے والا فقیہ نہیں ہوتا اسلئے معلوم ہوا کہ یہ قید جو امام رازی نے ذکر کی ہے ضائع اور بے فائدہ ہے۔ اور یہ اصطلاح مقرر کرنا کہ مسائل بدیہیہ کو جاننا علم فقہ میں سے نہیں ہے میں کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا خواہ وہ احکام نظری ہوں یا بدیہی ہوں۔

قولُه ثُمَّ اعلم اَنَّه لا يُراد بالاَحكامِ الخ اِعتراضٌ على تعريفِ الفِقهِ بِاَنَّ المُرادَ بالاَحكامِ اِمَّا الكُل اى المجمُوعى و اِمَّا كلُ واحدٍ و اِمَّا بعضٌ له نسبةٌ مُعَيَّنةٌ إلى الكُلّ كالنّصفِ اَوِ الاكثرِ كالثُّلُثينِ مَثلاً واِمّا البعضُ مُطلقاً و اِنْ قَلَّ والاَقسامُ بِاَسرِها باطِلةٌ. اَمَّا الاوّلُ فِلاَنَّ الحوادِثَ وإن كانت مُتناهِيةً فى نفسِها بانقِضَآءِ دارِ التكليفِ اِلَّا اَنَّها لِكثرَتِها و عدمِ انقِطَاعِها ما دامت الدنيا غيرَ داخلةٍ تحت حصرِ الحاصرينَ و ضَبطِ المُجتهِدِينَ و هو المعنى بقوله لاتكادَتتنا هٰى فلا يُعلم اَحكامُها جزئياً فجزئياً لعدمِ اِحَاطَةِ البَشرِ بذالك و لا كُلياً تفصيلياً لِاَنَّه لا ضابطةَ تَجمعُها لِاختلافِ الحوادثِ اختِلافاً لا يَدخلُ تحت الضبطِ فلاَ يكونُ اَحدٌ فقيهاً.

واَمَّا الثانى فِلاَنَّ بعضَ مَن هو فقيةٌ بالاجماعِ قد لا يَعرِفُ بعضَ الاَحكامِ كمالِكٍ سُئِلَ عن اَربعين مسئلةٍ فقال فى ستٍ وثلاثينَ لا اَدرى.

وَاَمَّا الثالثُ فِلَاَنَّ الکُلَّ مجهولُ الکَمِیَّةِ والجَهلُ بکمیةِ الکُلِّ یستلزِمُ الجهلَ بکَمِیَةِ الکسُورِ المُضافةِ اِلیه من النصف و غیرہٖ ضرورةً و بهذا یَظهرُ اَنّه لا یَصحُّ اَنْ یُرادَ اَکثرُ الاَحکامِ لاَنَّه عبارةٌ عما فوق النصفِ و هو اَیضاً مجهولٌ.

و اَمَّا الرَّابِعُ: فِلَاَ نَّه یَستلزِمُ اَنْ یَکُونَ العالِمُ بمسئلةٍ او مسئلتینِ من الدلیلِ فقیهاً و لیس کذالک اِصطلاحاً و هذا مذکورٌ فیما سَبَقَ فلم یُصرِّحْ به هٰهنا بل اَشَارَ الیه بلفظِ ثُمَّ اَی بَعدَ ما لا یُرادُ البعضُ واِنْ قَلَّ لا یُرادُ الکُلُّ.

ترجمه وتشریح:- (اس مذکورہ بالاعبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے فقہ کی تعریف پر وارد کردہ اعتراض کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ) اعتراض ہے فقہ کی تعریف پر کہ فقہ کی یہ تعریف جو آپ شوافع نے کی ہے صحیح نہیں اسلئے کہ احکام سے مراد فقہ کی تعریف میں یا تمام احکام کا مجموعہ ہوگا یا ہر ایک حکم ہوگا اور یا ایسے بعض احکام مراد ہونگے جنکے لئے کل کے ساتھ نسبت معین ہو مثلاً نصف یا اس سے کم یا اس سے زیادہ مراد ہونگے اور یا بعض مطلق مراد ہونگے اور یہ تمام احتمالات بتمامها باطل ہیں (تو اسلئے یہ تعریف بھی باطل ہے۔ آگے پھر ان تمام احتمالات کے بطلان پر فرداً فرداً تفصیل کے ساتھ دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ)

جہاں تک پہلے احتمال کا بطلان ہے (کہ کل احکام مراد نہیں ہوسکتے) تو اسلئے کہ احکام اگر چہ دار التکلیف اور دنیا کے اختتام کی وجہ سے متناھی ہیں لیکن جب تک دنیا قائم ہو تو یہ احکام اپنی کثرت اور عدم انقطاع کی وجہ سے کسی گننے والے کی گنتی اور مجتھدین کے ضبط کے نیچے نہیں آسکتے اس وجہ سے یہ احکام گویا کہ غیر متناہی ہیں جسکو مصنف رحمہ اللہ نے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا ''لا تکاد تتناہیٰ'' لہٰذا ان احکام کو ایک ایک جزئی کر کے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ اسلئے کہ کسی انسان کا ان پر احاطہ نہیں ہوسکتا۔ اور نہ کلی طور سے تفصیلاً ان احکام کو معلوم کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ ایسا کوئی ضابطہ نہیں ہے جو ان احکام کو جمع کرے اسلئے کہ حوادث مختلف ہیں ایسے اختلاف کے ساتھ جو ضبط میں نہیں آسکتے اسلئے کوئی ایک فقیہ نہ ہوگا۔

اور دوسرا احتمال کہ ہر ایک حکم (کل افرادی کے طور پر لے لیا جائے وہ) اسلئے مراد نہیں ہوسکتا کہ بعض حضرات جنکی فقاہت پر اتفاق ہے وہ بعض احکام کو نہیں جانتے لیکن پھر بھی وہ فقیہ ہیں جیسے امام مالک رحمہ اللہ سے

چالیس مسائل سے متعلق پوچھا گیا تھا اور انہوں نے چھتیس مسائل کے جواب میں (لا ادری) یعنی میں نہیں جانتا ہوں کہا لیکن پھر بھی وہ فقیہ ہونے سے نہ نکلے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک حکم کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے اور تیسرا احتمال کہ بعض معین مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ جب کل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے مجہول الکمیت ہیں یعنی ان کی مقدار معلوم نہیں تو بعض معین مثلاً نصف وغیرہ کیسے معلوم ہو سکتے ہیں اسلئے کل احکام کی مقدار کی جہالت ان کسور کی جہالت کو مستلزم ہے جو کل کی طرف منسوب ہیں مثلاً نصف اور ثلث وغیرہ۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احکام سے اکثر احکام مراد نہیں ہو سکتے اسلئے کہ اکثر نصف سے زائد کو کہتے ہیں تو جب کل معلوم نہیں تو نصف بھی معلوم نہ ہوں گے اور اکثر بھی معلوم نہ ہوں گے۔

اور چوتھا احتمال یعنی کہ بعض مطلق مراد ہو جائے اگرچہ کم کیوں نہ ہو وہ اسلئے باطل ہے کہ یہ مستلزم ہے اس کو کہ ایک یا دو مسئلوں کو دلیل سے جاننے والا بھی فقیہ ہو جائے اور اصطلاحاً ایسا نہیں ہے اسلئے بعض احکام مطلقاً بھی مراد نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بات چونکہ ماسبق میں مذکور ہے اسلئے یہاں اس پر تصریح نہیں کی بلکہ اسکی طرف اشارہ کیا اس لفظ کے ساتھ کہ جب بعض احکام مراد نہیں لیے جا سکتے اگرچہ کم ہوں تو کل بھی مراد نہیں ہو سکتے۔

وههنا بَحثٌ وهوانَّ من الاَحكامِ ما يَصحُّ حملُه على الكُلِّ دُونَ كلِ واحدٍ كقولنا كلُ القومِ يَرفعُ هذا الحجَرَ لا كُلُّ واحدٍ منهم و منها ما هو بالعكس كقولنا كُلُّ واحدٍ من الناس يكفِيه هذا الطعامُ لا كُلُّ الناسِ

و منها ما لَا يَختلِفُ كقولنا ضَربتُ كلَ القومِ اَو كلَ واحدٍ منهم و معرفةُ الاَحكامِ من هذا القَبيلِ اِذْ معرفةُ جَميعِ الاَحكامِ معرفةُ كُلِ حكمٍ و بالعَكسِ.

واِنَّه التَزَم المُصنفُ اَنَّ معرفةَ جميعِ الاَحكامِ اعَمُّ من معرفةِ كُلِ واحدٍ اَوالبَعضِ فقط فعدمُ تناهِي الحَوادثِ لا يُنا فِي ذالك و الظاهرُ اَنَّه قَصَدَ بالكُلِّ مجموعُ الاَحكامِ المَاضيةِ والآتِيةِ و بكُلِ واحدٍ ما يقعُ و يَدخلُ فى الوَجُودِ على التفصيلِ و يَلتفِتُ اِليه ذهنُ المجتهدينَ حيثُ علَّل اِرادَةَ الاوَّلِ بلا تناهِي الحَوادِثِ و الثانى بثبُوتِ لا اَدرِى.

ترجمه و تشریح: - اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ایک تحقیق ذکر کرتے ہیں اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کل مجموعی ہے اور ایک کل افرادی ہے اور ایک کل کلی ہے۔ کل مجموعی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجموعہ افراد پر حکم

لگایا جاتا ہے اور کل افرادی میں ہر ایک فرد پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے حکم لگایا جاتا ہے مثلاً کل مجموعی کے طور پر کل انسان یرفع هذا الحجر کہنا صحیح ہے۔ لیکن کل افرادی کے طور پر یہ صحیح نہیں ہے جبکہ کل انسان یشبعه هذا الرغیف کل افرادی کے طور پر کہنا صحیح ہے لیکن کل مجموعی کے طور پر صحیح نہیں ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں کل افرادی اور کل مجموعی دونوں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً ضربت کل القوم اور ضربت کل واحد منهم دونوں صحیح ہیں۔ حالانکہ اول میں کل مجموعی ہے اور دوسرے میں کل افرادی ہے جہاں تک کل کلی کا تعلق ہے تو وہ ماهیت اور مفہوم کے لئے استعمال ہوتا ہے اسکا شارح نے یہاں ذکر نہیں کیا لیکن میں نے اپنے بعض اساتذہ رحمھم اللہ سے سنا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کل الانسان نوع مطلب اسکا یہ ہوگا کہ ماهیت انسان نوع ہے یہ مطلب نہ ہوگا کہ ہر انسان نوع ہے یا تمام انسان نوع ہیں۔

تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فقہ کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے جو چار احتمالات ذکر کئے ہیں اور پھر فرداً فرداً سب کو باطل قرار دیا ہے اسمیں انہوں نے جو یہ کہا کہ نہ تو احکام سے تمام احکام مراد لئے جاسکتے ہیں کیونکہ مجموعہ احکام تقریباً غیر متناهی ہیں اور ہر واحد احکام میں سے بھی مراد نہیں لے سکتے اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں لا ادری ثابت ہے۔

تو ان دونوں احتمالات کو الگ الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے کیونکہ مجموعہ احکام کو جاننا اور ہر ایک حکم کو جاننا ایک ہی چیز ہے اور یہاں پر کل مجموعی اور کل افرادی دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو اسلئے دونوں احتمالات کو الگ الگ باطل کرنے کی حاجت نہیں تھی۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

یہاں پر بحث اور تحقیق ہے اور وہ یہ ہے کہ احکام میں سے بعض وہ ہیں جنکا حمل کل پر یعنی کل مجموعی پر صحیح ہوتا ہے لیکن ''کل واحد'' پر یعنی کلی افرادی پر صحیح نہیں ہوتا مثلاً ہمارا یہ کہنا ''کل القوم یرفع هذ الحجر'' پوری قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے لیکن یہاں پر '' کل واحد من القوم یرفع هذا الحجر '' کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ہر ایک الگ الگ اس پتھر کو نہیں اٹھا سکتا اور بعض احکام میں سے وہ ہیں کہ وہ اس مذکورہ کا عکس ہوتا ہے یعنی اسکا حمل کل واحد پر یعنی کل افرادی پر صحیح ہوتا ہے اور ''کل'' پر یعنی کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا جیسے مثلاً ہمارا کہنا ''کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام'' لیکن ''کل الناس یکفیه هذا الطعام'' کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہر ایک کے لئے الگ الگ وہ

طعام کافی ہوسکتا ہے۔ لیکن تمام لوگوں کے لئے وہ قطعاً کافی نہ ہوگا۔

اور بعض احکام وہ ہیں جن میں کل مجموعی اور افرادی کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا جیسے "ضربت کل القوم" یا "ضربت کل واحد منهم" دونوں صحیح ہیں اور معرفت احکام بھی اسی قبیل سے ہے اسلئے کہ تمام احکام کا جاننا اور ہر ایک حکم کا جاننا اور اسکا عکس ایک ہی ہے۔

اور اگر مصنف نے اسکا التزام کیا ہے کہ تمام احکام کا جاننا عام ہے ہر ایک حکم کے جاننے سے یا بعض احکام کے جاننے سے تو حوادث کا غیر متناھی ہونا اسکے منافی نہیں ہے۔

والظاهر سے شارح رحمہ اللہ مصنف کے قول کی توجیہ کرتے ہیں۔ فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے کل احکام سے مراد مجموعہ احکام لیا ہے خواہ گزشتہ زمانے میں ہوں یا آئندہ وہ واقعات پیش آسکتے ہوں اور کل واحد سے مراد وہ احکام لیے ہوں جو موجود ہو رہے ہوں اور مجتہد کا ذھن اسکی طرف التفات کر رہا ہو اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اول کے مراد نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ احکام اور حوادث غیر متناھی ہیں اور ثانی کے مراد نہ ہونیکی وجہ بتائی کہ اسلئے کہ بعض فقہاء سے بعض مسائل کے جواب میں لا ادری ثابت ہے۔

و لـمَّا اَجاب ابنُ الحاجبِ باَنَّ المُرادَ بالاَحكامِ المجمُوعِ و معنىٰ العلمِ بها التهيؤُ لذالك ردَّه المصنفُ باَنَّ التهيؤَ البعيدَ حاصلٌ لغير الفقيهِ والقريبُ غيرُ مضبوطٍ اِذلا يُعرف اَنَّ اَىَّ قدرٍ من الاستعدادِ يُقال له التهيؤُ القريبُ.

و لما فسَّر التهيؤَ بكونِ الشخصِ بحيثُ يَعلمُ با لا جتهادِ حُكمَ كلِ واحدٍ من الحوادثِ لا ستجماعِه الما خذَ و الاَسبابَ و الشرائطَ التى يَتمكنُ بها من تحصيلِها و يَكفيهِ الرجوعُ اِليها فى معرفةِ الاَحكامِ ردَّه المصنفُ باَربعةِ اَوْجُهٍ يُمكنُ الجوابُ عنها باَنّا لا نُسلمُ اَنَّ عدمَ تيسرِ معرفةِ بعضِ الاَحكامِ لبعضِ الفُقهآءِ اَوِ الخَطاءِ فى الاجتهادِ يُنافِي التهيؤَ بالمعنىٰ المذكورِ لجوازِ اَنْ يكونَ ذالك لتعارضِ الاَدلةِ او وجودِ الموانعِ او معارضةِ الوهمِ العقلَ او مُشاكلةِ الحقِ الباطلَ و نحوِ ذالك.

ولا نُسلمُ اَنَّ شيئاً من الاَحكامِ التى لم يَرِدْ بها نصٌ و لا اِجماعٌ يكونُ بحيث لا مساغَ فيه للاِجتهادِ ويَدلُ عليه حديثُ معاذٍ رضى اللهُ عنه حيث اعتَمَدَ على

الاجتهادِ برأیہٖ فیما لا یَجدُ فیه النصَ و لم یَقُلِ النبیُ علیه الصلوٰةُ و السلامُ فاِنْ لم یَکُنْ محلاً للاجتهادِ.

و لا نُسلِّمُ اَنْ لا دلالةَ للفظِ العلمِ علی التهیؤِ المخصوصِ فاِنَّ معناه ملکةٌ یَقتدِرُ بها اِدرَاکَ جزئیاتِ الاَحکامِ و اِطلاقُ العلمِ علیها شائعٌ ذائعٌ فی العُرفِ کقولهم فی تعریف العلُومِ علمٌ کذا و کذا فاِنَّ المُحققینَ علی اَنَّ المُرادَ به هذه المَلِکةُ ویُقال لها الصناعةُ ایضاًلا نفسُ اِلادراکِ و کقولهم و جهُ الشبهِ بین العلمِ و الحیوٰةِ کونُهما جِهتَی اِدراکٍ.

ترجمہ وتشریح:۔ (اس مذکورہ بالاعبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فقہ کی تعریف پر مصنف کی جانب سے واردکردہ اعتراض کا جواب جوعلامہ ابن حاجب نے دیا تھااور مصنف نے اس پر رد کیا تھا اسکی وضاحت کررہے ہیں اور پھر علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ان تمام اعتراضوں سے جواب دے رہے ہیں۔

(تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں)اور جب علامہ ابن حاجب نے مصنف رحمہ اللہ کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ احکام سے مراد مجموعہ احکام ہیں اوران مجموعہ احکام کے غیر متناہی ہونے کیوجہ سے ان پر علم حاصل نہیں ہوسکتا تو علامہ ابن حاجب نے کہا کہ مجموعہ احکام پر علم کے حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ان مجموعہ احکام کے علم کے حاصل کرنے کی استعدادرکھتا ہو۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے اس جواب کورد کرتے ہوئے فرمایا کہ تھیؤ (استعداد) سے مراد اگر تھیؤ بعید ہے تو وہ تو غیر فقیہ کوبھی حاصل ہےاور اگر تھیؤ قریب (بالفعل استعداد) مراد ہوتو وہ متعین نہیں ہے اسلئے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ استعداد کی کتنی مقدار کو تھیؤ قریب کہا جاتا ہے تو علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے تھیؤ کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تھیؤ سے مراد یہ ہے کہ آدمی کا اس طور پر ہونا ہے کہ وہ اجتھاد کے ساتھ ہر حادثہ کا حکم معلوم کرسکتا ہو اجتھاد کے ماخذ اور اسباب اوران شرائط کو جمع کرنے کی وجہ سے جنکے ساتھ آدمی ہر حادثہ کے حکم کو معلوم کرنے پر قادر ہوسکتا ہو اور اسکے لئے احکام کے جاننے میں ماخذ اور اسباب اور شرائط کی طرف رجوع کافی ہوجاتا ہوتو مصنف رحمہ اللہ نے علامہ ابن حاجب کے اس جواب کو چار طریقوں سے رد کیا ہے۔اوران چار طریقوں کا جواب ممکن ہے۔

(مصنف رحمہ اللہ کا چار طریقوں سے رد اگرچہ متن میں گزر چکا ہے لیکن طلباء کی سہولت کے لئے انکو یہاں

علامہ تفتازانی کے جواب کے ساتھ دوبارہ ذکر کرتے ہیں۔

اول رد مصنف نے یہ کیا تھا کہ تھیؤ سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ آدمی اجتھاد کے ساتھ ہر حادثہ کا حکم جانتا ہو اسلئے کہ مجتھدین میں سے بعض ایسے ہیں کہ ان کو بعض احکام کا علم پوری زندگی میں حاصل نہ ہوا حالانکہ انکا فقیہ ہونا بالاجماع ثابت ہے جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے پوری زندگی ''دھر'' کا حقیقی مطلب نہیں سمجھا اسطرح بعض دوسری اشیاء میں بھی جو اس شعر میں جمع ہیں۔ شعر

مَنْ قال لا اَدرِی لمـــا لا یـدرہٖ فقد اقتدیٰ فی الفقہ بالنعمان

فی الدھرِ و الخنثیٰ کذاک جوابہ و دخول اطفالٍ ووقتِ ختانٖ

دوسرا رد مصنف نے یہ کیا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ اجتہاد میں خطاء واقع ہو جائے تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان دونوں ردوں کا جواب دیتے ہوئے فرمایا)۔

کہ ہم نہیں مانتے کہ بعض فقہاء کو بعض احکام کا علم حاصل نہ ہونا یا انکا اجتھاد میں خطاء ہونا تھیؤ کے معنیٰ مذکور (کہ آدمی ایسا ہو کہ اجتھاد کے ساتھ تمام حوادث کے احکام جانتا ہو) کے منافی ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس فقیہ کا بعض احکام کو نہ جاننا یا اجتھاد میں خطاء ہونا ادلہ کے تعارض یا کسی مانع کے موجود ہونے یا وھم اور عقل کے معارضہ کی وجہ سے یا حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہو۔

تیسرا رد مصنف رحمہ اللہ نے ابن حاجب کے جواب پر یہ کیا تھا کہ تھیؤ کا یہ معنیٰ کرنا کہ آدمی اجتھاد کے ساتھ تمام حوادث کے احکام کو جانتا ہو اسلئے صحیح نہیں کہ بسا اوقات اس حادثہ میں اور اس حکم میں اجتھاد کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں ہوتی تو پھر اجتہاد کے ساتھ اسکے حکم کو کیسے معلوم کریگا۔

تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کے اس رد کا جواب دیتے ہوئے فرمایا) ہم نہیں مانتے کہ کوئی حکم ان احکام میں سے جن پر کوئی نص اور اجماع وارد نہ ہوا ایسا بھی ہے کہ اجتھاد کے لئے اس میں گنجائش نہ ہو کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ انہوں نے اپنی رأی کے ساتھ اجتھاد کرنے پر اعتماد کیا (جب آپ ﷺ نے انکو قاضی بنا کر یمن کی طرف روانہ فرمایا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ اے معاذ کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اللہ کی کتاب کے ساتھ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں اس حادثہ کا حکم نہ ملے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اللہ عزوجل کے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میری سنت میں بھی اس حادثہ کا حکم نہ ملے تو اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں اپنی رائی سے اجتھاد کرونگا اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہ فرمایا کہ اگر اس حادثہ میں اجتھاد کے لئے گنجائش نہ ہو تو پھر۔ اسلئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کسی حادثہ میں نص یا اجماع موجود نہ ہو تو اس میں اجتھاد کے لئے گنجائش ضرور ہوتی ہے) جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس حادثہ میں جس میں انکو نص نہ ملے اپنی رائی کے ساتھ اجتھاد کرنے پر اعتماد کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہ فرمایا کہ اگر وہ اجتھاد کا محل نہ ہو (تو اس سے معلوم ہوا کہ کوئی حادثہ ایسا نہیں ہوسکتا جس میں اجتہاد کے لئے گنجائش نہ ہو)

چوتھا رد مصنف رحمہ اللہ نے یہ کیا تھا کہ یہ بات مناسب نہیں ہے کہ حدود اور تعریفات میں علم ذکر کیا جائے اور اسکے ساتھ تھیؤ مخصوص مراد لیا جائے اسلئے کہ لفظ علم کے لئے تھیؤ مخصوص پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ تو علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس رد کا جواب دیتے ہوئے فرمایا) اور ہم نہیں مانتے کہ لفظ علم کے لئے تھیؤ مخصوص پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اسلئے کہ تھیُؤ مخصوص سے مراد وہ ملکہ اور استعداد ہے جسکے ہوتے ہوئے آدمی احکام کی جزئیات کے ادراک اور معلوم کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور علم کا اطلاق اس قسم کی ملکہ پر شائع زائع ہے اسلئے کہ لوگ علوم کی تعریف میں جب ذکر کرتے ہیں کہ فلاں علم اور فلاں علم تو محققین کے نزدیک اس سے مراد ملکہ ہوتا ہے اور اسکو صناعت بھی کہا جاتا ہے اسکو عین علم نہیں کہا جاتا (مثلاً علم نحو سے مراد وہ ملکہ اور استعداد ہے جسکے ساتھ آدمی نحو سے متعلق تمام مسائل کے ادراک پر قدرت رکھتا ہو یہ مطلب نہ ہوگا کہ نحو کے تمام مسائل ایک وقت میں آدمی کو متحضر ہوں) جیسے علم اور حیواۃ کے درمیان وجہ شبہ انکے اس قول میں کہ العلم کالحیٰوۃ یہ ہے کہ دونوں ادراک کے طرفین ہیں تو یہاں پر علم سے مراد ملکہ ہے نفس ادراک نہیں ہے اور جیسے حیٰوۃ اور زندگی کے ساتھ کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے تو اسطرح علم اور ملکہ کے ساتھ بھی کسی چیز کا ادراک ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

یہاں تک فقہ کی تعریف ثانی اور اس پر اعتراضات مکمل ہو گئے۔ آگے مصنف رحمہ اللہ نے فقہ کی تیسری تعریف ذکر کی ہے۔

قال المصنفُ فی التوضیح (بل هو العلمُ بكُلِ الاَحكامِ الشرعيةِ العَمَليةِ التى قد ظهر نزولُ الوَحى بها و اَلتى انعَقَدَ اِلاجماعُ عليها من اَدلتِها مع مَلَكةِ الاستِنباطِ الصحيحِ منها) فالمُعتبرُ اَنْ يَعلمَ فى اَىِّ وقتٍ كان جَمِيْعَ ما قد ظهر نزولُ

الوَحیِ به فی ذالک الوقتِ فالصحابةُ رضی اللهُ عنهم کا نوا فُقهاءَ فی وقتِ نُزُوْلِ بَعْضِ الاحکامِ بعده ثُمَّ ما لَم یَظهرْ نزولُ الوَحی بهِ قد لَا یعلمُه الفَقیهُ والصحابةُ رضی الله عنهم لعربیّتهم کا نوا عالمینَ بما ذَکرَو لم یُطلقِ اسمُ الفقیهِ اِلَّا علی المُستنبطِین منهم.

و عِلمُ المَسائلِ الاِجمَاعیّةِ یُشترطُ اِلَّا فی زَمنِ الرَّسول ﷺ لعدمِ الاجماعِ فی زمانهٖ (لا المسائلِ القیاسیةِ) للدورِ بل یشترط فیه ملکةُ الا ستنباطِ الصحیح و هو اَنْ یَکونَ مقروناً بشرائطهٖ.

ترجمه و تشریح:۔ (علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ جب حضرات شوافع رحمہ اللہ کی فقہ کی تعریف پر جرح وتنقید سے فارغ ہوئے تو اپنی طرف سے فقہ کی ایسی تعریف ذکر کرنا چاہتے ہیں جو فقہ کی تمام معلومات کے لئے منضبط ہو اور فقہ کی تعریف جامع مانع ہو۔تو فرمایا) بلکہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کا علم ہے جنکے ساتھ وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو اور انکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہو اور ان احکام کا علم انکے ادلہ سے حاصل ہو ان ادلہ سے استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ۔

(یعنی ان مجموعہ احکام کا علم جنکے ساتھ وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو اور یا ان احکام کے اوپر اجماع منعقد ہوا ہو اور وہ احکام انکے ادلہ سے حاصل ہوئے ہوں اور ان ادلہ سے استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل ہو تو وہ علم فقہ کہلا ئیگا)

تو فقیہ کیلئے ان تمام احکام کا جاننا ضروری ہے جنکے اوپر اس وقت وحی کا نزول ظاہر ہوا ہو۔تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس وقت فقہاء تھے جبکہ بعض احکام نازل ہو چکے تھے اور ان احکام پر انکو علم حاصل ہوا تھا استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ اگر چہ اس کے بعد اور احکام بھی نازل ہوئے لیکن بعد میں نازل ہونے والے احکام کی وجہ سے ان صحابہ رضی اللہ عنہم کی فقاھت پر کوئی اثر نہیں پڑ رہا تھا جنہوں نے ان بعد میں نازل ہونے والے احکام کے نازل ہونے سے پہلے گزشتہ نازل شدہ احکام کے مجموعہ پر علم حاصل کیا تھا۔اور انکو ملکہ استنباط صحیح بھی حاصل تھا۔

فالصحابة رضی الله عنهم کانو افقهاء فی وقت نزول بعض احکام بعده الخ کا ترجمہ یہ ہے کہ پس صحابہ رضی اللہ عنہم فقہاء تھے اس وقت جب اسکے بعد بعض احکام نازل ہوئے۔

پھر جب تک احکام کے ساتھ نزول وحی ظاہر نہ ہوا ہو تو بسا اوقات فقیہ ان کو نہیں جانتا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی عربیت کی بنا پر ان تمام احکام کو جانتے تھے جنکے اوپر نزول وحی کا ظہور ہوا تھا لیکن ان صحابہ کرام میں فقہاء کا اطلاق

صرف ان صحابہؓ پر ہوتا تھا جو ان صحابہ کرام رضی اللہ عنھم میں سے استنباط پر قدرت رکھتے تھے اسلئے استنباط صحیح کا ملکہ فقیہ ہونے کے لئے شرط ہے۔ اور مسائل اجماعیہ کا علم حاصل کرنا حضور ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں (یعنی آپ ﷺ کے وصال کے بعد) فقیہ ہونے کے لئے شرط ہے مسائل قیاسیہ کا علم رکھنا فقیہ ہونے کے لئے شرط نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ ہو بلکہ استنباط صحیح کا ملکہ شرط ہے ملکہ استنباط وہ ہے جو استنباط کی شرائط کے ساتھ ہو۔

قال الشارحُ فی التلویح قولُه بل هو العلمُ: تعريفٌ مُختَرَعٌ للفِقهِ بحيثُ يَنضبِطُ معلُوماتِهِ والتقييدُ بكُلِ الاَحكامِ يَخرُجُ به البعضُ اِلّا اَنَّهُ يَدلُ على اَنَّهُ اِذَا ظهر نزولُ الوَحيِ بِحُكمٍ او حُكمَينِ فالعالِمُ به مع المَلَكة لا يُسمّٰى فَقِيهًا واِذَا عَلِمَ ثَلٰثَةَ اَحكامٍ يُسمّٰى فَقِيهًا.

وَقَيَّدَ نُزولَ الوَحيِ بالظهورِ اِحترازاً عما اِذَا نَزَلَ به الوَحيُ و لم يُبَلَّغْ بعدُ فليس من شَرطِ الفقيهِ معرِفَتُه

ترجمہ تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں سے علامہ صدر الشریعہ اپنی طرف سے فقہ کی ایسی تعریف کرنا چاہتے ہیں جو اسکی معلومات کو منضبط کرے اور احکام کو کل کے ساتھ مقید کرنا بعض احکام کو نکالتا ہے لیکن یہ تعریف اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب وحی کے نزول کا ظہور ایک یا دو حکموں کے ساتھ ہو تو اسکا جاننے والا استنباط صحیح کے ملکہ کے ہوتے ہوئے بھی فقیہ نہیں ہوگا اور جب وہ تین احکام کو جانے گا تو فقیہ ہو جائیگا اور نزول وحی کو ظہور کے ساتھ مقید کرنے میں احتراز مقصود ہے اس صورت سے کہ جب کسی حکم کے ساتھ وحی کا نزول ہو جائے لیکن ابھی اسکی تبلیغ نہ ہوئی ہو تو فقیہ ہونے کے لئے اسکا جاننا ضروری نہیں ہے۔

قولُه مع مَلَكَةِ الِاستنباطِ: ای العلم بما ذُكِر بشرطِ كونِه مقروناً بمَلَكَةِ استِنباطِ الفروعِ القِيَاسِيَّةِ من تِلكَ الاَحكامِ او اِستِنباطِ الاَحكامِ من اَدِلّتِها حتى اَنَّ العلمَ بالحُكمِ بِمُجرَّدِ سِمَاعِ النصِ لِلعلمِ بِاللُّغةِ من غيرِ اِقتدارٍ على النظرِ و الاستدلالِ لا يُعدُّ من الفِقهِ والاَوّلُ اَوجَهُ .

ترجمہ وتشریح:- علم فقہ کے لئے مذکورہ احکام کے علم کا ملا ہوا ہونا شرط ہے فروع قیاسیہ کے استنباط کے ملکہ کے ساتھ ان احکام سے یا ان احکام کو انکے ادلہ سے استنباط کے ملکہ کے ساتھ (یعنی یا تو ان تمام احکام کا معلوم ہونا

جن پر وحی کا نزول ظاہر ہوا ہے اور جن پر اجماع منعقد ہے اس حال میں کہ انکے ساتھ فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ بھی حاصل ہو یا انکے ساتھ احکام کو انکے ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو) یہاں تک کہ کسی حکم کا علم صرف نص کے سننے کے ساتھ لغت پر علم کے حاصل ہونے کی وجہ سے جب اسکے ساتھ نظر اور استدلال پر قدرت حاصل نہ ہو علم فقہ نہیں کہلائیگا اور اول توجیہ (یعنی مذکورہ احکام کے علم کے ساتھ فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ بھی حاصل ہو) زیادہ مناسب ہے۔ (اسلئے کہ فقہ کی تعریف فروع قیاسیہ کے استنباط کے ملکہ کے ساتھ پوری ہوتی ہے اور احکام کو اسکے ادلہ سے استنباط کرنے کے ملکہ کے ساتھ فقہ کی تعریف مکمل نہیں ہوتی اور اگر کوئی کہتا ہے کہ جب احکام کو ادلہ سے مستنبط کرنے کا ملکہ ہوگا تو فروع قیاسیہ کو ان احکام سے مستنبط کرنے کا ملکہ بھی ہوگا اسلئے کہ یہ دونوں آپس میں لازم ملزوم ہیں تو ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ دلالت التزامی کا اعتبار تعریفات میں نہیں ہوا کرتا)

قولہ لا المسائلِ القیاسیةِ ای لا یُشترطُ فی الفقیهِ العلمُ بالمَسائلِ القِیَاسیَّةِ لِانَّها نَتیجةُ الفَقَاهَةِ و الاِ جتهادِ لِکو نِها فروعاً مُستَنبِطَةً بِالاجتهادِ فَیتوقفُ العلمُ بها علی کونِ الشخصِ فَقِیْهًا فلو تَوقفتْ الفَقَاهةُ علیها لَزِمَ الدورُ.

فاِنْ قِیلَ هذا اِنَّمَا یَستقِیمُ فی اَوَّلِ القائِسینَ و اَمّا مَنْ بَعدَه فَیَجُوزُ اَنْ یَشترِطَ فیه العلمُ بالمسائلِ القِیَاسِیَةِ التی استَنبطَها المُجتهدُ الاوّلُ من غیرِ دورِ قُلنَا لا یَجوزُ للمُجتهدِ التقلیدُ بل یَجبُ علیه اَنْ یَعرِفَ المسائلَ القِیَاسیةَ باجتِهادِهِ فلو اشْتَرَطَ العِلمَ بها لَزِمَ الدورُنَعَمْ یَشترِطُ اَنْ یَعرِفَ اَقوَالَ المُجتهدِینَ فی المَسَائلِ القِیَاسیّةِ لِئَلَّا یَقعَ فی مُخالفةِ الِاجماعِ.

فاِنْ قِیلَ المَسائلُ القِیَاسیَّةُ مما ظَهَر نزُولُ الوَحیِ بها اِذِ القِیَاسُ مُظهِرٌ لا مُثبِتٌ فیَشترِطُ للمُجتهِدِ الاَخیرِ العلمُ بهَا.

قُلنا نزُولُ الوَحیِ بها اِنّما ظَهَر للمُجتهدِ السَّابِقِ لا فی الوَاقِعِ و لا عند المُجتهدِ الثَّانِی و لیس له تقلیدُ الاوّلِ فلا یَشتَرِطُ له معرفتُه و یُمکن اَنْ یُرادَ ما ظهر نزولُ الوَحیِ به لا بتوسُّطِ القِیَاسِ.

ترجمه و تشریح:۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ فقہ کی تعریف میں

مسائل قیاسیہ کاعلم شرط نہیں ہے کیونکہ دور لازم ہوگا اسکا مطلب یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ کاعلم شرط نہیں ہے اسلئے کہ مسائل قیاسیہ فقاہت اور اجتھاد کا نتیجہ ہیں اسلئے کہ یہ مسائل قیاسیہ ایسی فروع ہیں جو قیاس اور اجتھاد کے ساتھ مستنبط ہوتے ہیں تو مسائل قیاسیہ کاعلم اس شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہوگا تو اگر فقاہت بھی ان مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آئیگا۔ اور لزوم دور باطل ہے تو اسلئے فقاہت ان مسائل قیاسیہ کے علم پر موقوف نہیں ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے مسائل قیاسیہ کے اشتراط سے فقہ کی تعریف میں دور کا لازم ہونا قائس اول اور مجتھد اول کے لحاظ سے صحیح ہے کیونکہ وہ مسائل قیاسیہ مجتھد اول کے قیاس اور اجتھاد کا نتیجہ ہے تو اگر اس مجتھد اول کی فقاہت بھی ان مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہوتو دور لازم آئیگا۔ لیکن اس مجتھد اول کے بعد جو مجتھدین ہیں انکی فقاہت اگر مجتھد سابق کے مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہوجائے تو دور لازم نہیں آئیگا۔ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ بعد میں آنے والے مجتھد کے لئے مجتھد اول کی تقلید لازم نہیں ہے تو اسلئے اس مجتھد سابق کا مسائل قیاسیہ کا جاننا بھی اسکے لئے ضروری نہیں ہوگا۔ پس اگر مسائل قیاسیہ کو جاننا علم فقہ کی تعریف میں شرط ہوجائے تو مراد مجتھد کے اپنے مسائل قیاسیہ ہوں گے اور اسکے اپنے مسائل قیاسیہ خود اسکی فقاہت پر موقوف ہیں تو اگر اسکی فقاہت بھی اسکے مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہوجائے تو دور ضرور لازم آئیگا۔ ہاں البتہ مجتھد کے لئے مسائل قیاسیہ میں مجتھدین کے اقوال کا جاننا ضروری ہوگا تا کہ مخالفت اجماع میں واقع نہ ہوجائے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ مسائل قیاسیہ کے ساتھ وحی کے نزول کا ظہور ہوا ہے اسلئے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے اور ان احکام کا جاننا جنکے ساتھ نزول وحی کا ظھور ہوا ہے فقہ میں شرط ہے تو پھر مسائل قیاسیہ کا جاننا بعد میں آنے والے فقیہ کے لئے کیوں شرط نہیں ہے۔

تو اسکے جواب میں ہم کہیں گے کہ ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ وحی کا ظھور صرف مجتھد اول یعنی جس نے ان مسائل کا اجتھاد کیا ہے اس کے لئے ہوا ہے نہ تو واقع میں ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظھور ہوا ہے اور نہ مجتھد ثانی کے نزدیک اور مجتھد ثانی کے لئے مجتھد اول کی تقلید بھی جائز نہیں ہے تو جب اس مجتھد ثانی کے لئے مجتھد اول کی تقلید بھی جائز نہیں ہے تو اس مجتھد ثانی کے لئے ان مسائل قیاسیہ کا جاننا جو مجتھد اول نے مستنبط کئے ہیں شرط نہیں ہوگا۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو کہا گیا کہ ان تمام احکام کا جاننا جنکے ساتھ وحی کا ظہور ہوا ہو سے مراد یہ ہے کہ قیاس کے بغیر جن احکام کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے انکو جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہے اور ان

مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظھور قیاس کے ساتھ ہے اسلئے اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ثُمَّ ههُنَا اَبحاثٌ الاوّلُ اَنَّ المقصودَ تعريفُ الفقهِ المصطَلحِ بَينَ القومِ و هو عند هم اِسمٌ لعلمٍ مخصُوصٍ مُعيّنٍ كسائرِ العُلومِ و على ما ذَكَره المُصنفُ هو اسمٌ لمفهومٍ كُلىٍ يَتبدّلُ بحسب الاَيّامِ و الاَعصَارِ فَيوماً يكونُ علماً بجُملةٍ من الاَحكامِ و يوماً بـاَكثرَ واَكْثرَ و هكذا يَتزايدُ إِلى انقراضِ زمنِ النبي ﷺ ثُم اَخَذَ يَتزايَدُ بحسبِ الاَعصَارِ و انعِقَادِ الِاجمَاعَاتِ و ايضاً يَنتقِضُ بحسبِ النَواسخِ والِاجماعِ على خِلافِ اَخبارِ الآحادِ.

ترجمہ و تشریح:- (اس مذکورہ بالا عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف کی جانب سے فقہ کی تعریف پر اعتراضات کا سلسلہ شروع کیا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مذکورہ تعریف پر چار اعتراضات کیے ہیں اوراس مذکورہ بالا عبارت میں صرف اول اعتراض کو ذکر کیا گیا ہے)

پھر یہاں چند ابحاث ہیں:

پہلی بحث اور تحقیق یا اعتراض یہ ہے کہ مقصود اس فقہ کی تعریف تھی جو مصطلح عند القوم ہے اور مصنف نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ مصطلح کی تعریف نہیں ہوسکتی۔اسلئے کہ فقہ مصطلح ان فقھاء کے نزدیک علم مخصوص معین کا نام ہے جس طرح باقی علوم بھی مخصوص اور معین علوم کے نام ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے یہ ایک ایسے مفہوم کلی کا نام ہے جو ایام اور اعصار کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔تو یہ علم فقہ احکام کے ایک مجموعہ کے علم کا نام ہوگا اور پھر کسی اور دن میں ان مذکورہ احکام سے زیادہ اور کسی اور دن میں ان سابقہ احکام سے زیادہ کا نام ہوگا یہاں تک کہ حضور ﷺ کا زمانہ اختتام پذیر ہو جائے پھر یہ علم فقہ بڑھتا رہیگا زمانوں کے اعتبار سے اور اجماعات کے انعقاد سے اور اسی طرح علم فقہ حضور ﷺ کے زمانہ میں نواسخ کے ظاہر ہونے سے اور آپکے بعد اخبار احاد کے مقابلہ میں اجماع کے منعقد ہونے کے ساتھ۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ فقہ مصطلح ان فقھاء کے نزدیک ایک علم مخصوص کا نام ہے تو اس تعین سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں تعین شخصی مراد ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر فقہ احکام کے ایک مجموعہ مشخصہ معینہ کا نام ہو جائے تو پھر اسمیں کوئی زیادتی اور کمی واقع نہ ہوگی حالانکہ حوادث غیر متناہی ہیں تو

انکے احکام بھی غیر متناہی ہونگے اور یہی حال تمام علوم کا ہے کہ ان علوم میں بھی تعین شخصی نہیں ہوا کرتا یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ ''اسماء العلوم اعلام جنس''، یعنی علوم کے نام اعلام جنسیہ کی قبیل سے ہیں۔

اور اگر آپ کہتے ہیں تعین سے مراد تعین نوعی ہے جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک موضوع کے اعراض ذاتیہ سے اسمیں بحث ہوتی ہے جسکی وجہ سے یہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ تو اس قسم کا تعین نوعی تبدل بحسب الاعصار و الایام کے منافی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مجموعہ معینہ میں زیادت اور نقصان ہوسکتا ہے آخر وہ صحابہ جو بالاتفاق فقیہ ہیں انکے علوم باعتبار نزول احکام کے دن بدن بڑھتے رہے اور جب کوئی مسئلہ اور حکم منسوخ ہو جاتا تو کمی بھی واقع ہو جاتی۔ بہر حال زیادت ونقصان تعین نوعی کے منافی نہیں ہے اور تعین شخصی کے اگر چہ منافی ہے لیکن وہ یہاں مراد نہیں ہے علاوہ اسکے یہ بھی ہے کہ نسخ کی صورت میں ناسخ اور منسوخ دونوں کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے اسلئے نقص تو نہیں آئیگا۔ اور زیادت اس تعین نوعی کے منافی نہیں ہے فلا اشکال۔

الثَّانِی اَنَّ التَّعرِیفَ لا یَصدُقُ علی فقهِ الصحابةِ فی زَمنِ النَّبی علیه الصلوٰةُ و السلامُ لعَدمِ الِاجمَاعِ فی زمانه و کانَّه اَرَادَ اَنَّه العلمُ بما ظَهر نزولُ الوَحی به فقط إن لم یَکُنْ إجماعٌ و به و بما انعَقَدَ علیه الِاجماعُ إن کان و مثلُه فی التعریفَاتِ بعیدٌ.

ترجمه و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں فقہ کی تیسری تعریف پر دوسرا اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ فقہ الصحابہ فی زمن النبی ﷺ اس سے نکل گیا اسلئے کہ اس وقت اجماع کوئی نہیں تھا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ فقط ان تمام احکام کے مجموعہ کا علم ہے جنکے ساتھ وحی ظاہر ہوئی اگر اجماع نہ ہو اور فقہ ان تمام احکام کا علم ہے جنکے ساتھ وحی کا ظہور ہوا ہے اور انکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے اگر اجماع ہو اور اسطرح کی عبارات تعریف میں ذکر کرنا بعید ہے (اسلئے کہ تعریف سے مقصود توضیح ہوتی ہے اور اس سے ابہام پیدا ہوتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مقصود وہی ہے جو شارح نے ذکر کیا بلکہ مصنف رحمہ اللہ نے خود شرح میں اسکی تصریح کی ہے۔

اور فقہ جب حضو ﷺ کے زمانہ میں الگ ہے اور آپ ﷺ کے زمانہ کے بعد الگ ہے تو پھر اس سے تعریف میں شک اور تردد پیدا نہیں ہوگا۔ اور متن میں اگر چہ مصنف نے یہ ذکر نہیں کیا لیکن حضو ﷺ کے زمانہ میں اجماع کی عدم حجیت میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے تو اسلئے مطلب یہی تھا کہ فقہ ان تمام احکام کے علم کا نام ہے جن پر وحی

کے نزول کا ظہور ہو چکا ہے اور ان تمام احکام کے علم کا نام ہے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اجماع کی حجیت کے وقت استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ۔

اور یہ تعریف چونکہ اسمی تعریف ہے جو فقط مفہوم کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور یہ تعریف حقیقی نہیں ہے جو ماھیت کی ماھیت کے ساتھ ہو اس لئے اس جیسے الفاظ سے تعریف میں کوئی فرق نہیں پڑتا)۔

الثالثُ أنّه يَلزَمُ اَنْ يَكونَ العلمُ بالأحكامِ القِياسيّة خارجاً عن الفِقهِ و ذالک عند هم مُعظَمُ مسائلِ الفقهِ أللهم إلا أنْ يُقالَ اِنّه فقهٌ بالنسبة إلى من أدّى اِليه إجتهادَهُ اِذْ قد ظَهَر عليه نزُولُ الوَحي به و حينئذ يَكونُ الفقهُ بالنسبةِ إلى كُلِّ مُجتهِدٍ شيئاً اٰخر.

ترجمہ و تشریح:- تیسرا اعتراض علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر یہ وارد کیا ہے کہ یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اسلئے کہ مسائل قیاسیہ اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں حالانکہ یہ مسائل قیاسیہ فقھاء کے ہاں فقہ کا ایک بہت بڑا حصہ ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ خود اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر خدا خدا کر کے (تکلف کر کے) اسکا جواب دیا جائے کہ مسائل قیاسیہ بنسبت اس فقیہ کے فقہ ہے جس نے ان مسائل قیاسیہ کا اجتھاد کیا ہے اسلئے کہ اس مجتہد کے نزدیک ان مسائل قیاسیہ پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے (اسلئے کہ پہلے گذرا کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو اس صورت میں فقہ بنسبت ہر مجتہد کے شئ اخر ہوگا (اور یہ صحیح نہیں اسلئے کہ حقیقت کسی چیز کی مختلف نہیں ہوا کرتی)

(اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک فقہ حقیقی اور ایک فقہ مدونہ۔ تو مسائل قیاسیہ فقہ حقیقی میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ مسائل قیاسیہ مجتہد کی فقاھت کا نتیجہ ہیں لہٰذا یہ مسائل قیاسیہ خود مجتہد کی فقاھت پر موقوف ہیں تو اگر فقہ یعنی اس مجتہد کی فقاھت بھی ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئیگا۔

اور جہاں تک فقہ مدونہ کا تعلق ہے تو یہ مسائل قیاسیہ فقہ مدونہ کے اندر داخل ہیں اسلئے کہ عوام الناس اپنے اعمال تکلیفیہ میں ان مسائل قیاسیہ کے ایسے محتاج ہیں جیسے مسائل فقھیہ حقیقیہ کے محتاج ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہ حقیقیہ کی تعریف سے مسائل قیاسیہ خارج ہیں اور فقہ مدونہ کے اندر داخل ہیں اور تعریف یہاں پر فقہ حقیقیہ کی کی ہے۔ اور جب یہ مسائل قیاسیہ فقہ حقیقیہ سے خارج ہیں تو وہ ہر مجتہد کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوگا اور فقہ مدونہ میں داخل ہیں اور اسکے ہر مجتہد کے اعتبار سے مختلف ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ چنانچہ فقہ حنفیہ، فقہ شافعیہ، فقہ مالکیہ اور فقہ حنبلیہ

کے اعتبار سے مختلف ہے۔واللہ اعلم بالصواب)

الرابعُ أنّه إنْ أُرِيدَ بظهُورِ نزُولِ الوَحيِ. الظهورُ فی الجُملةِ فكثيرٌ من فُقهاءِ الصحابةِ لـم يَعـرِفُوا كثيـرا من الأحكامِ التی ظهر نزولُ الوَحيِ بها علی بعضِ الصحابةِ كما رجعوا فی كثيـرٍ من الوَقـائـعِ إلی عـائشةَ رضيِ اللهُ عنها و لَم يقدَحْ ذالک فی فَقَـاهتِهـم و إن أُريـدَ الـظهـورُ عـلی الأعمِ الأغلبِ فهو غيرُ مضبُوطٍ لكثرةِ الرُّواةِ و تـفرُّقِهم فی الأسفَارِ و الأشغَالِ و لو سُلّمَ فيَلزَمُ أنْ لايَكونَ العلمُ بالحُكمِ الذی يَروِيهِ الآحـادُ مـن الـفِـقـهِ حتـی يَصيرَ شائعاً ظاهراً علی الاكثرِ فيَصيرُ فِقهاً و بالجُملةِ هذا التعريفُ لا يَخلُو عن الإشكَالِ و الإختَلالِ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی طرف سے مصنف رحمہ اللہ کی تعریف پر چوتھا اور آخری اعتراض ہے اس اعتراض کا منشاء ''ھو علم بکل الاحکام التی ظھر نزول الوحی بھا'' ہے کہ ظھور سے مراد اگر ظھور فی الجملہ ہے کہ بعض صحابہ پر اس حکم سے متعلق وحی کا ظھور رہا ہو۔ تو اس صورت میں بہت سارے فقہاء صحابہ غیر فقیہ ہو جائینگے اسلئے کہ ان فقہاء صحابہ نے بہت سارے ایسے احکام کو نہیں جانا جنکے ساتھ بعض دوسرے صحابہ پر نزول وحی کا ظھور ہو چکا تھا۔ جیسا کہ بہت سارے واقعات میں انہوں نے اماں عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف رجوع کیا ہے اور اسکے ساتھ ان فقہاء صحابہ کی فقاھت میں کوئی خلل اور نقصان نہیں آیا جنھوں نے نزول وحی کے ظھور فی الجملہ کے باوجود ان احکام کو نہیں جانا۔ اور اگر ظھور سے مراد **ظھور علی الاعم الاغلب** ہو مطلب یہ کہ اکثر صحابہ پر اس حکم سے متعلق وحی کا ظھور ہو جائے تو یہ متعین اور معلوم اور مضبوط نہیں ہے اسلئے کہ رواۃ بہت زیادہ ہیں اور وہ اشغال اور اسفار میں مختلف ہوتے ہیں تو پتہ نہیں چلے گا کہ کتنے لوگوں پر ظھور معتبر ہے۔ اور اگر اسکی کوئی حد متعین ہو بھی جائے تو پھر وہ حکم جو آحاد کے ذریعے مروی ہوتا ہے وہ فقہ سے نکل جائیگا حالانکہ وہ بھی فقہ ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ یہ تعریف اشکال اور نقصان سے خالی نہیں ہے۔

(اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ظھور سے مراد نہ تو ظھور فی الجملہ ہے اور نہ ظھور علی الاعم الاغلب ہے یہاں تک کہ اعتراض وارد ہو بلکہ ظھور سے مراد خود اس فقیہ کے ہاں وحی کے نزول کا ظھور ہے۔ لہٰذا نہ تو فقہاء صحابہ کی فقاھت بعض دوسرے صحابہ کی طرف کسی حکم کے دریافت کرنے کی وجہ سے مجروح ہوگی اور نہ فقہ کی تعریف سے وہ حکم

نکلے گا جو آحاد کے ذریعے مروی ہو۔ اور یہ بات تو نہایت واضح ہے لیکن بسا اوقات کوئی بدیہی چیز کسی عالم کے اوپر مخفی ہوتی ہے اسلئے شارح نے اعتراض کیا ہوگا اور یا طلباء کی ذھانت کو جانچنے کے لئے اس نے یہ اشکال کیا ہوگا۔ بہر حال ہر اعتراض کے اختتام پر جو جواب دے دیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ اس تعریف میں کسی قسم کا کوئی اشکال اور نقصان نہیں ہے)

قال المصنف فی التوضیح: و ما قیل اِنَّ الفِقهَ ظنّیٌ فَلِمَ أُطْلِقَ العِلْمُ علیه فجوابُه أوّلاً أنّه مقطوعٌ به فإنَّ الجُملةَ التی ذکرنا أنها فِقهٌ وهی ماقد ظهر نزُولُ الوَحیِ به وما انعَقَدَ الإجماعُ علیه قطعیّةٌ. و ثانیاً أن العلمَ یُطلقُ علی الظنیاتِ کما یُطلق علی القَطعیاتِ کا الطّبِ و نحوه. و ثالثاً اَنَّ الشارِعَ لما اعتبَرَ غلبةَ الظن فی الأحکامِ صار کأنه قال کلما غَلَبَ ظنُ المُجتهدِ بالحُکمِ یَثبُتُ الحُکمُ فکُلّمَا وَ جَدَ غلبةُ ظنِ المُجتهدِ یَکونُ ثبوتُ الحُکمِ مقطوعاً به فهذا الجوابُ علی مذهبِ من یَقولُ اَنَّ کُلَّ مُجتهدٍ مُصیبٌ یَکونُ صحیحاً و اَمّا عند مَنْ لا یَقولُ به فیُراد بقولِه کُلّما غلب ظنُ المُجتهدِ یَثبُتُ الحُکمُ اَنّهُ یَجِبُ علیه العملُ او یَثبُتُ الحُکمُ بالنظرِ إلی الدلیلِ و اِنْ لم یَثبُتْ فی عِلمِ اللهِ تعالیٰ.

ترجمہ و تشریح:۔ (اس عبارت میں علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اور پھر اسکے تین جوابات دیے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی بنیاد چونکہ اجتہاد اور قیاس پر ہے وہ اجتہاد اور قیاس ایک ظنی چیز ہے اور موقوف علی الظنی ظنی ہوتا ہے تو فقہ بھی ظنی ہو گیا جبکہ علم کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے تو پھر فقہ پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا) مصنف نے خود اس اعتراض کے تین جوابات دیے ہیں۔

(۱) ہم نہیں مانتے کہ فقہ ظنی ہے اسلئے کہ جو تعریف ہم نے کی اسکے اعتبار سے فقہ قطعی ہے اسلئے کہ وہ احکام جنکے ساتھ وحی کے نزول کا ظھور ہو چکا ہو اور جنکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے وہ قطعی ہیں اور مسائل قیاسیہ تو فقہ حقیقی کی تعریف میں داخل نہیں ہیں جیسا کہ گزر گیا اور فقہ مدونہ میں اگر چہ داخل ہیں لیکن تعریف تو یہاں پر فقہ حقیقی کی کی گئی ہے لہٰذا جب وہ تمام احکام جن پر نزول وحی کا ظہور ہوا ہے۔ اور جنکے اوپر اجماع منعقد ہوا ہے قطعی ہیں تو ان پر علم کا اطلاق درست ہوگا۔

(۲) اگر ہم تسلیم کر لیں کہ فقہ ظنی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ علم کا اطلاق جس طرح

قطعیات پر ہوتا ہے اسطرح ظنیات پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے علم طب ظنی ہے لیکن پھر بھی اس پر علم کا اطلاق ہوتا ہے۔

(۳) تیسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع نے چونکہ خود احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے اسلئے یہ ایسا ہوا گویا کہ شارع نے کہا'' **کلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم** ''یعنی جب کسی حکم سے متعلق مجتہد کو ظن غالب ہو جائے تو وہ حکم ثابت ہوگا۔

اور جب حکم غلبہ ظن کی بنا پر شارع کے ہاں ثابت ہوا تو یہ ثبوت حکم قطعی ہوگا تو یہ مجموعہ اس قوت میں ہوگا **كلما وجد غلبة ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم قطعاً**۔

تو حکم بہر حال قطعی ہوا البتہ اسکی طرف طریقہ وصول ظنی ہے۔ جیسے ایک مظنون راستہ پر چل کر آدمی مطلوب تک پہنچ جائے۔ یہ جواب اس قول کی بنا پر تو بالکل صحیح ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔

لیکن جو حضرات اسکے قائل نہیں ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ مجتہد کبھی حق کو پہنچ جاتا ہے اور کبھی اس سے خطا ہو جاتی ہے تو انکے نزدیک کلما غلب ظن المجتہد بالحکم یثبت الحکم کا معنیٰ ہوگا'' **يجب عليه العمل** ''یعنی جب کسی مجتہد کو کسی حکم سے متعلق غلبہ ظن ہو جائے تو اس مجتہد کے لئے اس حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور یا معنی یہ ہوگا کہ ''**يثبت بالنظر إلى الدليل**'' یعنی جب مجتہد کو کسی حکم سے متعلق غلبہ ظن ہو جائے تو وہ حکم بنظر دلیل کے ثابت ہوتا ہے اگر چہ نفس الامر میں اور اللہ کے علم میں ثابت نہیں ہے۔ بہر حال جب وہ حکم واجب العمل ہوا یا ثابت بالنظر إلی الدلیل ہوا تو اس پر علم کا اطلاق بھی صحیح ہوا) ترجمہ عبارت کا یوں ہے۔

اور جو کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے تو اسکا جواب اولاً یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے اسلئے وہ جملہ جو ہم نے ذکر کیا کہ وہ فقہ ہے اور یہ وہ ہے جن پر وحی کے نزول کا ظہور ہوا اور جنکے اوپر اجماع کا انعقاد ہوا ہے قطعی ہے۔

اور ثانیاً اسکا جواب یہ ہے کہ علم کا اطلاق ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اسکا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے جیسے طب وغیرہ۔ اور ثالثاً اسکا جواب یہ ہے کہ شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کر دیا تو یہ ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ جب کسی حکم پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو حکم ثابت ہوگا تو جب مجتہد کا غلبہ ظن کسی حکم پر پایا جائے گا تو حکم کا ثبوت قطعی ہوگا اور ظن صرف اس کے طریقہ وصول میں ہوگا تو یہ جواب انکے مذہب پر ہے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے صحیح ہوگا۔

اور جو حضرات اسکے قائل نہیں ہیں تو انکے ہاں اس قول سے کہ جب مجتہد کو حکم پر غلبہ ظن ہوگا تو وہ حکم ثابت

ہوگا اس کا مطلب یہ لینگے کہ مجتہد کے لئے اس حکم پر عمل لازم ہوگا یا وہ حکم بنظر دلیل کے ثابت ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

قال الشارحُ فی التلویح۔

قولُه فجوابُه اَوّلاً :مُشعِرٌ بِاَنَّ ما اَظْهَرَ القِياسُ نزُولَ الوَحى به فهو خارجٌ عنِ الفقهِ للقطعِ بِاَنَّه ظنىٌّ ثم ما ورد به النصُ او الِاجماعُ ايضاً اِنما يكُونُ قطعياً اِذَا كَانَ ثبُوتُهما قطعياً للقطعِ بِاَنَّ الاَحكامَ الثابِتَةَ بَاَخبارِ الاَحادِ ظنيةٌ.

ترجمہ اور تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مصنف کی جانب سے دیئے ہوئے پہلے جواب کے اندر دو کمزوریوں کا ذکر کیا ہے۔

فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ جواب اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہونگے اسلئے کہ قیاس ظنی ہے تو جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ بھی ظنی ہونگے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اِشعار میں کوئی خرابی نہیں ہے اسلئے کہ جن احکام میں نزول وحی کا ظہور قیاس کے ساتھ ہو وہ مسائل قیاسیہ کہلاتے ہیں اور انکو مصنف رحمہ اللہ نے خود فقہ کی تعریف سے اپنے قول (لا المسائل القیاسیۃ) کے ساتھ خارج کیا ہے۔

اور شارح رحمہ اللہ کا قول ثم ماورد بہ النص کے ساتھ جواب مذکور میں دوسری خرابی کا ذکر ہے کہ وہ احکام جو نص یا اجماع کے ساتھ ثابت ہیں یہ بھی اس وقت قطعی ہونگے جبکہ نص اور اجماع کا ثبوت قطعی ہوگا اسلئے کہ وہ احکام جو ثابت ہیں اخبار احاد کے ساتھ وہ قطعی طور پر ظنی ہیں تو لہٰذا وہ احکام جو اخبار احاد سے ثابت ہیں وہ فقہ سے خارج ہونگے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نص اور اجماع اپنی ذات کے اعتبار سے علم قطعی کے لئے مفید ہوتے ہیں اگرچہ کسی عارض کی وجہ سے ظنی ہوجاتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ وہ احکام جنکے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہوا ہے اور جنکے ساتھ اجماع منعقد ہے وہ قطعی ہیں یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کہ کسی عارض کے اعتبار سے اسلئے مصنف پر اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے "العوارض لا تعتبر" عوارض کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔

قولُه و ثالثاً هو الذى ذُكِرَ فى المَحصولِ وغيرِه اَنَّ الحُكمَ مقطوعٌ به والظنُ فى طَرِيقِه و تقريرُه اَنَّه لما دَلَ الِاجماعُ على وجُوبِ العَملِ بالظن و كَثُرتْ اَخبَارُ

الآحادِ فی ذالک حتیٰ صار مُتواتِرَ المعنیٰ و هذا معنیٰ اعتبارِ الشَارِعِ غلبَةَ الظنِ فی الاَحکامِ صار ذالک بمنزِلةِ نصٍ قطعیٍ من الشَارِعِ علی اَنَّ کُلَّ حُکمٍ یَغلِبُ علی ظنِ المُجتهِدِ فهو ثابتٌ فی علمِ اللّٰهِ تعالیٰ فیکُون ثبوتُ الحُکم المظنُونِ قطعیًا فیَصِحُّ اِطلاقُ العِلمِ علی اِدراکه هذا علیٰ تقدیرِ تصویبِ کُلِ مُجتهِدٍ.

ترجمه وتشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تیسرے جواب سے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ وہی جواب ہے جو محصول وغیرہ میں مذکور ہے کہ حکم قطعی ہے اور ظن اسکے طریقہ وصول میں ہے۔(یعنی جس حکم کو ظنی خیال کیا جاتا ہے در حقیقت وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی اور یقینی ہے اور ظن صرف طریقہ وصول اِلی الحکم میں ہے۔)

اسکا بیان یہ ہے کہ جب اجماع نے ظن کے ساتھ وجوب عمل پر دلالت کی اور اسمیں اخبار احاد کثرت کے ساتھ واقع ہوگئیں یہاں تک کہ معنیً وہ اخبار احاد تواتر تک پہنچ گئیں اور یہی معنیٰ ہے شارع کے احکام میں غلبہ ظن کے اعتبار کرنے کا تو گویا یہ شارع کی طرف سے نص قطعی ہوا کہ ہر وہ حکم جس پر مجتہد کو ظن غالب ہو جائے وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہوگا تو حکم مظنون کا ثبوت قطعی ہو جائیگا تو پھر اس کے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ہر مجتہد کو علی الصواب تسلیم کیا جائے۔

فاِنْ قِیلَ المَظنُونُ ما یَحتَمِلُ النَقِیضَ والمعلومُ ما لا یَحتمِلُه فیَتنا فِیاَن قُلنا یَکُونُ مظنوناً فیَصِیرُ معلوماً بمُلاحظةِ هذَا القیاسِ و هو اَنّه قد عُلِمَ کَونُهٗ مظنوناً للمُجتهِدِ و کُلُ ما عُلِمَ کَونُهٗ مظنونًا للمُجتهِدِ عُلِمَ کَونُهٗ ثابتاً فی نفسِ الاَمرِ قطعیاً بناءً علی تصویبِ کُلِ مُجتهِدٍ.

ترجمه و تشریح:- (اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے گزشتہ جواب پر ایک اعتراض وارد کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حکم مظنون پر معلوم کا اطلاق صحیح ہے یہ بات آپکی صحیح نہیں) اسلئے کہ مظنون اسکو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور معلوم اسکو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا (تو حکم مظنون پر اگر معلوم کا اطلاق صحیح ہو جائے) تو جمع بین المتنافیین لازم آئیگا (یعنی ایک ہی حکم نقیض کا احتمال رکھے گا بھی اور نہیں بھی رکھے گا اور یہ صحیح نہیں ہے)۔

''قلنا'' کے ساتھ جواب دیا کہ حکم مظنون تھا لیکن اس قیاس کے ملاحظہ سے معلوم بن گیا وہ قیاس یہ ہے کہ

اس حکم کا مظنون للمجتھد ہونا معلوم ہو چکا ہے اور ہر حکم جسکا مظنون للمجتھد ہونا معلوم ہو تو اس حکم کا نفس الامر میں ثابت ہونا معلوم ہوگا یقینی طور پر اسلئے کہ تقدیر یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔

(تو اس قیاس کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ حکم مظنون اگر چہ ابتداءً مظنون ہے لیکن انتہاء مظنون نہیں بلکہ معلوم ہے تو مظنون ہونے کا زمانہ معلوم ہونے کے زمانہ سے مختلف ہے اسلئے منافات لازم نہیں آئیگی)۔

و اَمّا علی تقدیرِ اَنَّ المُصِیبَ واحدٌ فکَانّہ ثَبتَ نصّ قطعِیٌّ علی اَنَّ کُلَّ حکمٍ غَلَبَ علی ظَنِ المُجتھِدِ فھو واجبُ العَمَلِ او ھو ثابتٌ بالنظرِ إلی الدلیلِ وإنْ لَم یَکُنْ ثابتاً فی علمِ اللّٰہِ تعالیٰ فیَکُون وجُوبُ العَملِ بہ او ثُبوتُہ بالنظرِ إلی الدلیلِ قطعیاً.

ترجمہ وتشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ بہر حال اگر ہر مجتہد مصیب نہ ہو بلکہ اختلاف کی صورت میں مصیب فقط ایک ہی مجتہد ہو تو چونکہ اخبار احاد متواتر المعنیٰ کے ضمن میں قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ حکم واجب العمل ہے یا وہ ثابت بالنظر إلی الدلیل ہے اگر چہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہیں ہے تو اس حکم پر عمل کا واجب ہونا یا اس حکم کا ثابت ہونا قطعی ہوگا۔ تو اسکے ادراک پر علم کا اطلاق صحیح ہوگا۔

لکن یَلزَم علی الاوَّلِ اَنْ یکُونَ الفِقہُ عبارۃً عن العلمِ بوجُوبِ العَمَلِ بالاَحکامِ و علی الثانی اَنْ یَکُونَ الثابِتُ بالنظرِ إلی الدلیلِ الظني وإنْ لَم یَعلَمْ ثبُوتَہ فی الوَاقعِ قطعیاً و اَنتَ تَعلمُ اَنَّ الثابِتَ القَطعِی مالا یَحتمِلُ عَدَمَ الثبُوتِ فی الواقعِ.

ترجمہ وتشریح:- گزشتہ جواب کی دو شقیں تھیں۔

(۱) ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ واجب العمل ہے (۲) ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ ثابت بالنظر إلی الدلیل ہے اگر چہ ثابت فی علم اللہ تعالیٰ نہیں ہے۔

تو شارح رحمہ اللہ اس عبارت میں ان میں سے ہر دو شقوں پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔

پہلی شق پر اعتراض وارد کرتے ہوئے فرمایا اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ فقہ عبارت ہو علم بوجوب العمل بالاحکام سے حالانکہ فقہ تو علم بالاحکام سے عبارت ہے۔

لیکن شارح کا یہ اعتراض وارد اسلئے نہیں ہوتا کہ **کل حکم غلب علی ظن المجتھد فھو واجب العمل** کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کو چاہیے کہ وہ یقین کرے کہ یہ حکم مثلاً واجب ہے یا مستحب یا مکروہ پس جب مجتہد کو

اس حکم کے واجب العمل ہونے کا یقین ہوتو وہ واجب ہوگا اور اگر مستحب ہونے کا یقین ہوتو وہ مستحب ہوگا وغیرہ اور یہی واجب ہونا اور مستحب ہونا وغیرہ حکم ہی ہوتا ہے تو پھر فقہ علم بالاحکام ہی رہیگا علم بوجوب العمل بالاحکام نہیں ہوگا۔

اور دوسری شق پر (جو یہ ہے کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہے اگر چہ ثابت فی علم اللہ تعالیٰ نہ ہو) لازم آتا ہے کہ ثابت بالنظر الی الدلیل قطعی ہوگا اگر چہ اسکا ثبوت فی الواقع معلوم نہ ہو حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ ثابت قطعی وہ ہے جو واقع میں عدم ثبوت کا احتمال نہ رکھتا ہو (اور یہاں واقع میں عدم ثبوت کے احتمال کے باوجود قطعی ہو رہا ہے لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ ثابت بالنظر الی الدلیل جو قطعی ہے تو بالنظر الی الدلیل قطعی ہے جو مقدمہ اجماعیہ ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ حکم جس پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے تو وہ ثابت ہے اور یہ مقدمہ اجماعیہ بمنزلہ قرینہ کے ہے اور خبر واحد جب محتف بالقرائن ہوتو وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے تو لہٰذا یہ بھی یقین کا فائدہ دیگا اسی مقدمہ اجماعیہ کی وجہ سے اگر چہ واقع میں عدم ثبوت کا احتمال موجود ہو)

و غايةُ ما اَمكَنَ في هٰذا المَقامِ ما ذَكَرهُ بعضُ المُحققِينَ في شرحِ المِنهاجِ وهو اَنَّ الحُكمَ المظنُونَ للمُجتهِدِ يَجِبُ العملُ به قطعاً للدليلِ القَاطِعِ و كلُ حكمٍ يَجِبُ العملُ به قطعاً عُلِمَ قطعاً اَنَّه حُكمُ اللهِ تعالىٰ و اِلَّا لم يَجِبِ العَملُ به و كلُ ما عُلِمَ قطعاً اَنَّه حُكمُ الله تعالىٰ فهو معلومٌ قطعاً فكلُ ما يَجبُ العملُ به معلومٌ قطعاً فالحُكمُ المظنُونُ للمُجتهِدِ معلومٌ قطعاً فالفِقهُ علمٌ قطعِيٌّ و الظنُّ وسيلةٌ اِليه۔

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسائل قیاسیہ پر باوجود ظنی ہونے کے علم کا اطلاق درست ہے عبارت کا ترجمہ سمجھنے سے پہلے اس بات کو سمجھ لیا جائے کہ یہ استدلال دو قیاس اقترانی سے مرکب ہے اور دونوں قیاسوں میں شکل اول کا ذکر کیا گیا ہے اور شکل اول وہ ہوتی ہے کہ حد اوسط صغری میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔

اب یہ سمجھ لیا جائے **ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً** یہ پہلے قیاس کا صغری ہے اور للدلیل القاطع سے اشارہ ہے شارع کے اس حکم کی طرف جو اخبار آحاد متواتر المعنیٰ سے ثابت ہے کہ جس حکم پر مجتہد کو غلبہ ظن ہو جائے وہ واجب العمل ہوتا ہے اور یہ صغری کے لئے دلیل ہے اور **كل ما يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تعالىٰ** اس قیاس اول کا کبری ہے اور والا لم یجب العمل بہ یہ کبری کے لئے دلیل ہے تو حد اوسط جو یجب العمل بہ قطعا ہے اس کو حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا **فالحكم المظنون للمجتهد علم قطعاً**

انہ حکم اللہ تعالیٰ اب اس نتیجہ قیاس اول کو صغری بنائینگے اور اسکے ساتھ ''کل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فھو معلوم قطعاً'' کو کبری قیاس ثانی کے طور پر ملا کر نتیجہ نکلے گا فالحکم المظنون للمجتھد معلوم قطعاً تو اس سے معلوم ہوگا کہ فقہ علم قطعی ہے اور ظن اسکی طرف وسیلہ ہے۔ لیکن اس تقریر پر شارح کے قول فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً کے لئے کوئی وجہ نہیں بنتی۔

اسلئے ان الحکم المظنون للمجتھد یجب العمل بہ قطعاً کو قیاس اول کا صغری بنائینگے اور کل ما یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنائینگے اور کل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ فھو معلوم قطعاً کو قیاس ثانی کا کبریٰ بنائینگے تو اسکا نتیجہ نکلے گا فکل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً اور اس نتیجہ کو قیاس اول کا کبری بنائینگے تو اب نتیجہ نکلے گا فالحکم المظنون للمجتھد معلوم قطعاً

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہوگا۔ کہ زیادہ سے زیادہ جو اس مقام پر مسائل قیاسیہ کو قطعی ثابت کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے وہ ہے جو بعض محققین نے شرح المنھاج میں ذکر کیا ہے کہ حکم مظنون للمجتھد پر قطعی طور پر عمل واجب ہوتا ہے دلیل قطعی کی وجہ سے اور ہر وہ حکم جس پر عمل واجب ہو قطعی طور پر اسکے متعلق قطعی طور پر معلوم ہے کہ اللہ کا حکم ہے ورنہ اس پر عمل واجب نہ ہوتا اور ہر وہ حکم جسکے متعلق قطعی طور پر معلوم ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے تو وہ معلوم قطعی ہوتا ہے تو ہر وہ حکم جس پر یقیناً عمل واجب ہے وہ معلوم ہے قطعاً تو وہ حکم جو مظنون للمجتھد ہے وہ معلوم قطعاً ہو گیا تو فقہ علم قطعی ہوا اور ظن اسکی طرف وسیلہ ہوا۔

و حلُّہُ أنّا لا نُسلِّمُ أنَّ کُلَّ حُکمٍ یَجبُ العملُ بہ قطعاً أنّہ حُکمُ اللہِ تعالیٰ لِمَ لا یَجوزُ أنْ یَجبَ العملُ قطعاً بما یَظُنُّ أنّہ حُکمُ اللہِ تعالیٰ فقولہ و إلا لم یَجبِ العملُ بہ عَینُ النِزاعِ وإنْ بَنی ذالک علی أنَّ کُلَّ ما ھو مظنُونٌ للمُجتھدِ فھو حکمُ اللہِ تعالیٰ قطعاً کما ھو رأیُ البَعضِ یَکون ذکرُ وجُوبِ العَمَلِ ضائِعًا لا معنیٰ لہ أصلاً۔

ترجمہ وتشریح:۔ اس عبارت سے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ گزشتہ جواب کو رد کرتے ہیں جسکو شارح نے مسائل قیاسیہ پر علم کے اطلاق کرنے میں امکانی کوشش قرار دیا تھا۔ اور اس قیاس میں صغری ثانیہ جو ہماری تقریر کے مطابق قیاس ثانی کا صغریٰ ہے اس کو رد کرتا ہے اسلئے فرمایا اس امکانی کوشش کی تحلیل اور توڑ یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر حکم جس پر قطعی طور پر عمل واجب ہو اسکے متعلق علم یقینی ہوگا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ جس حکم کے

متعلق علم ظنی حاصل ہو کہ وہ اللہ کا حکم ہے اور اس پر عمل واجب ہو۔اور اس صغریٰ کی دلیل میں جو ذکر کیا گیا تھا کہ جس حکم پر عمل واجب ہو وہ یقینی طور پر اللہ کا حکم نہ ہو تو پھر اس پر عمل واجب نہ ہوگا اسی میں تو جھگڑا اور نزاع ہے لہذا اسکو دلیل میں ذکر کرنا مصادرۃ علی المطلوب ہے یعنی عین مدعیٰ کو دلیل میں ذکر کرنا ہے۔اور اگر اس جواب کو مبنی قرار دیا جائے اس بات پر کہ ہر وہ حکم جو مظنون للمجتهد ہے وہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جیسا کہ بعض حضرات (جن کا مذھب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے) کی رائے ہے تو پھر کل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ جو قیاس ثانی کا صغریٰ ہے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس وقت استدلال میں صرف اتنی بات کافی ہے کہ **هذا الحكم مظنون للمجتهد و كل حكم مظنون للمجتهد علم قطعاً انه حكم الله تعالىٰ قطعاً فهذا الحكم علم قطعاً انه حكم الله تعالىٰ قطعاً۔**

لیکن گذشتہ بیان سے واضح ہوا کہ علامہ تفتازانی کے تمام اعتراضات کے جوابات ہو چکے ہیں لہذا جسکو شارح جواب میں امکانی کوشش قرار دے رہے ہیں اور پھر اسکو رد کر رہے ہیں یہ امکانی کوشش نہیں ہے بلکہ شارح کے اعتراضات کے جوابات ہو چکے ہیں اسلئے اس جواب پر رد کرنے سے مسائل قیاسیہ یعنی مسائل فقہ پر علم کا اطلاق کرنا غلط نہیں ہوگا۔واللہ اعلم بالصواب۔

قال المصنفُ فی التوضیح: (و أصولُ الفِقهِ الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقِياسُ وإن كان ذا فرعاً للثلثةِ) لَمَّا ذَكَر أَنَّ أُصولَ الفِقهِ ما يَبتنِي عليه الفِقهُ أرادَ أن يُبيّنَ أَنَّ ما يَبتنِي عليه الفِقهُ أيُّ شيءٍ هو فقال هو هذه الأربعةُ فالثلثةُ الأوّلُ أصولٌ مُطلقةٌ لأنَّ كُلَّ واحدٍ منها مُثبتٌ للحُكمِ وَ أمَّا القِيَاسُ فهو أصلٌ من وجهٍ لأنه أصلٌ بالنسبة إلى الحكمِ فرعٌ من وجهٍ لأنَّه فرعٌ بالنسبةِ إلى الثلثةِ الاوّلِ (إذِ العلةُ فيه مُستنبَطةٌ من مواردِها) فيكونُ الحُكمُ الثابتُ بالقياسِ ثابتاً بتلك الأدلّةِ وأيضاً هو ليس بمُثبتٍ بل هو مُظهرٌ.

أمَّا نظيرُ القياسِ المُستنبطِ من الكِتابِ فكقِيَاسِ حُرمةِ اللّواطةِ على حُرمةِ الوَطيِ في حالةِ الحَيضِ الثَابتةِ بقولهٖ تعالىٰ قل هو أذىً فاعتزلوا النّسآء في المَحيضِ والعِلّةُ هي الاذىٰ. و امَّا المُستنبطُ من السُّنةِ فكقياسِ حُرمةِ قَفِيزٍ من الجَصِّ بِقفِيزَينِ على حُرمةِ

قَفیزٍ مِن الحِنطةِ بِقَفیزَینِ منها الثابتةُ بقولِه علیه السلام الحِنطةُ بالحِنطةِ مثلاً بمثلٍ یداً بیدٍ والفضلُ ربواً وأمَّا المُستنبَطُ من الإجماعِ فأوْرَدَ والنظیرہ قیاسُ الوَطیِ الحَرامِ علی الحَلالِ فی حُرمةِ المُصاهَرَةِ کقیاسِ حُرمةِ وَطیِ أم المَزنِیَّةِ علی حُرمةِ وَطیِ أم أمَتهِ التی وَطِیَها والحُرمةُ فی المَقِیس علیه ثابتةٌ إجماعاً ولا نَصَّ فیه بل النصُّ واردٌ فی أمهاتِ النِّسآءِ من غیرِ إشتراطِ الوَطیِ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ صدرالشریعہ رحمہ اللہ جب اصول الفقہ کے مفہوم اضافی کے بیان سے فارغ ہوئے تو مفہوم لقبی کو بیان کرنے سے پہلے اصول فقہ کے مصداق کو بیان کرنا شروع کیا۔

تو فرمایا کہ اصول فقہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں گو قیاس پہلے تین اصول کی فرع ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب انہوں نے بیان کیا کہ اصول الفقہ وہ ہے جس پر فقہ کی بناء ہے تو ارادہ کیا کہ بیان کرلیں کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ کیا چیز ہے سو فرمایا کہ جس پر فقہ کی بناء ہے وہ یہ چار ہیں تو پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اسلئے کہ ہر ایک ان میں سے حکم کو ثابت کرنے والا ہے اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو یہ ایک اعتبار سے اصل ہے چنانچہ بنسبت حکم کے اصل ہے اور ایک اعتبار سے فرع ہے کیونکہ پہلے تین اصول کے اعتبار سے یہ فرع ہے اسلئے کہ قیاس کی بناء علت پر ہے اور علت اپنے موارد سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم ثابت بالقیاس ان ادلہ ثلثہ سے ثابت ہوتا ہے نیز قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر یعنی حکم کے ثبوت کو ظاہر کرنے والا ہے۔

تو نظیر اس قیاس کی جو مستنبط ہو کتاب اللہ سے جیسے حرمت لواطت کا قیاس ہے حالت حیض میں حرمت وطی پر جو کہ ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول ”آپ کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے پس عورتوں سے الگ رہو حالت حیض میں اور علت حرمت اصل میں اذی اور گندگی ہے اور یہ فرع میں بھی موجود ہیں تو حکم حرمت اصل سے فرع کی طرف متعدی ہو جائیگا۔ اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہے سنت سے جیسے ایک قفیز چونے کو دو قفیز چونے پر بیچنے کی حرمت کو قیاس کرنا ہے ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے مقابلہ میں بیچنے کی حرمت پر جو ثابت ہے آپ ﷺ کے قول ”گندم کو گندم کے مقابلے میں برابر برابر ہاتھ در ہاتھ بیچنا چاہیے اور اسمیں زیادتی سود ہے“۔ اور بہر حال وہ قیاس جو مستنبط ہے اجماع سے تو اسکی نظیر میں علماء نے ذکر کیا ہے حرمت مصاھرہ میں وطی حرام کو وطی حلال پر قیاس کرنا جیسے ام مزنیہ کی وطی کی حرمت کو قیاس کرنا اپنی موطوءہ باندی کی ماں کے ساتھ وطی کی حرمت پر اور حرمت مقیس علیہ موطوءہ باندی کی ماں

کی وطی کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس میں کوئی نص نہیں ہے بلکہ نص بیویوں کے ماؤوں میں وطی کے اشتراط کے بغیر وارد ہے (اللہ عزوجل کا ارشاد ہے و أمهات نسائكم یعنی تمہاری بیویوں کی مائیں تم پر حرام ہیں) اور وہ علت یہاں پر جزئیت ہے اور اسکا بیان یہ ہے کہ ولد چونکہ ماں اور باپ دونوں کے پانی سے پیدا ہوا ہے اور اس وجہ سے وہ دونوں کا جزؤ ہو گیا تو ولد کی وجہ سے ماں اور باپ یعنی واطی اور موطوءہ بھی ایک دوسرے کے جزؤ بن گئے اور اپنے جزؤ سے نفع اٹھانا حرام ہے تو اسلئے واطی کے اصول اور فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائینگے۔

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو میاں اور بیوی کے درمیان ایک مرتبہ ازدواجی تعلق کی بناء پر انکو آپس میں ایک دوسرے پر حرام ہونا چاہیے پس جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت شدیدہ کی بناء پر اسکو جائز رکھا گیا ہے اور میاں بیوی کے علاوہ میں یہ ضرورت شدیدہ چونکہ موجود نہیں ہے اسلئے جزئیت کی وجہ سے دونوں کے اصول اور فروع ایک دوسرے پر حرام ہو گئے۔

قال الشارح فی التلویح: قولُه وأصولُ الفِقهِ: ما سَبَقَ كانَّه بيانُ مفهومِ أصولِ الفقهِ فهٰذا بَيانُ ما صَدَقَ عَليه هذا المَفهومُ من الأنواعِ المُنحَصِرَةِ بحُكمِ الإستقراء فى الأربعةِ ووجهُ ضَبطِه أنَّ الدليلَ الشرعيَّ إمَّا وَحيٌ أو غيرُه والوَحيُ إنْ كانَ مَتلواً فالكتابُ وإلّا فالسُّنةُ وغيرُ الوَحيِ إنْ كان قولَ كُلِ الأُمةِ من عَصرٍ فالإجماعُ و إلّا فالقياسُ او اِنَّ الدَّليلَ اِمَّا اَنْ يَصل من الرَّسُولِ عليه الصلوٰةُ والسلامُ اَوْ لَا و الاوَّلُ ان تعلَّقَ بنظمِه الِا عجازُ فالكتابُ و اِلَّا فالسُّنةُ والثانى اِنْ اشترَطَ عِصمةُ من صَدَرَ عنه فالِاجمَاعُ و اِلّا فالقِيَاسُ و اَمَّا شرائعُ مَنْ قَبلنا والتعاملُ و قولُ الصَّحابِى و نَحوُ ذالك فراجعةٌ إلى الأرْبعَة وكذا المعقولُ نوعُ استِدلال باَحَدِها و اِلّا فلا دَخْلَ للرَّاىِ فى اِثباتِ الأحكام. وما جَعَلَه بعضُهم نوعاً خامساً من الادَلةِ و سماه الِاستدلالَ فحاصِلُه يَرجعُ إلى التَّمسُّكِ بِمعقُولِ النَّصِ اَوْ الِاجمَاعِ صرَّح بذالك فى الاَحكام۔

ترجمه و تشريح: - اس عبارت میں علامہ تفتازانی نے اصول فقہ کے چار ارکان کی دو طریقوں سے وجہ حصر ذکر کی ہے اور پھر چند اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں تو فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ جب اصول الفقہ کے مفہوم کو

بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اصول الفقہ کے مصداق کو بیان کرنا شروع کردیا۔

(۱) اور مفہوم اصول فقہ جن انواع پر صادق آتا ہے وہ بحکم استقراء چار کے اندر منحصر ہے اور وجہ ضبط یہ ہے کہ دلیل یا وحی ہوگی یا غیر وحی اور وحی ہونے کی تقدیر پر یا متلو ہوگی یعنی نماز میں اسکا پڑھنا صحیح ہوگا یا نہیں پہلی تقدیر پر وہ کتاب اللہ ہے۔ اور دوسری تقدیر پر سنت۔ ہے اور اگر غیر وحی ہو تو پھر یا تو کسی خاص زمانے میں پوری امت کا قول ہوگا یا نہیں اول اجماع ہے اور ثانی قیاس ہے۔

(۲) یا دلیل ہم تک رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم سے پہنچی ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں اگر اسکی نظم کے ساتھ اعجاز متعلق ہو یعنی جن وانس اسکی مثل لانے سے عاجز ہوں تو وہ کتاب ہے اور اگر اسکے ساتھ اعجاز متعلق نہ ہو تو وہ سنت ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی اگر دلیل ہم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ پہنچی ہو تو پھر جس سے وہ دلیل صادر ہے یا تو اسکی معصومیت شرط ہوگی یا نہیں اگر شرط ہو تو وہ اجماع ہے اور اگر شرط نہ ہو تو وہ قیاس ہے (اسلئے کہ حدیث میں آیا **لن یجتمع امتی علی ضلالۃ فإن اجتمعوا فانا برئ منهم وهم برئیون منی** ۔ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اگر ہوگئی تو میں ان سے بیزار ہوں اور وہ مجھ سے بیزار ہیں یعنی وہ پھر میری امت نہیں ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ امت بحیثیت امت کے معصوم ہے)۔

واما شرائع من قبلنا الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اصول کا چار میں انحصار باطل ہے اسلئے کہ شرائع من قبلنا تورات اور انجیل غیر محرف کے شرائع اس سے نکل گئے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تعامل صحابہ اور تعامل امت بھی اس سے نکل گئے حالانکہ وہ بھی حجت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ قول صحابی اس سے نکل گیا حالانکہ وہ بھی حجت ہے۔ تو شارح نے تینوں اعتراضات کا جواب دیا کہ شرائع من قبلنا اور تعامل امت اور قول صحابی اور انکی امثال ان چاروں اصولوں کی طرف راجع ہیں اسلئے کہ **شرائع من قبلنا** اگر کتاب اللہ میں بیان ہوئے ہوں تو کتاب اللہ میں داخل ہے اور سنت رسول اللہ ﷺ میں بیان ہوئے ہوں تو سنت ہیں اسطرح تعامل امت اجماع میں داخل ہے اور قول صحابی اگر خلاف القیاس ہو تو سنت میں داخل ہے اسلئے کہ قول صحابی جب خلاف القیاس ہو تو حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر مخالف القیاس نہ ہو تو پھر وہ قیاس میں داخل ہے اسطرح تحری وغیرہ بھی قیاس میں داخل ہے۔

پھر ایک چوتھا اعتراض وارد ہوا کہ چار میں اصول کو محصور کرنا باطل ہے اسلئے کہ استدلال بالمعقول جسکو

استدلال کا نام دیا گیا ہے اس سے نکل گیا تو شارح نے جواب دیا و **کذا المعقول نوع استدلال باحدھا**۔

یعنی معقول کے ساتھ استدلال کرنا بھی درحقیقت ان چار میں سے کسی سے استدلال کرنا ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر کتاب سے کوئی معنیٰ سمجھ میں آیا اور اس سے استدلال کیا گیا تو اسکو استدلال بمعقول الکتاب یا استدلال بمعقول النص کہیں گے اور اگر اجماع سے یہی معنیٰ سمجھ میں آیا تو اسکو استدلال بمعقول الاجماع کہیں گے۔ اور اگر یہ تاویل نہ کی جائے تو رائی کے لئے احکام کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اور جسکو بعض حضرات نے ادلہ میں سے پانچویں نوع قرار دیا ہے تو اس کا حاصل استدلال بمعقول النص اور استدلال بمعقول الاجماع کی طرف لوٹتا ہے چنانچہ مصنف نے خود احکام کے باب میں اسکی تصریح کی ہے۔

(پھر مالکیہ اس استدلال بالمعقول کو مصالح مرسلہ کا نام دیتے ہیں اور حنفیہ اسکو استحسان کا نام دیتے ہیں اور علامہ ابن حاجب نے اسکو تلازم اور استصحاب کا نام دیا ہے)۔

ثُمَّ الثلثةُ الاُوَلُ أُصولٌ مُطلقةٌ لكونها اَدِلَّةً مُستقِلَّةً مُثبِتَةً للأحكامِ والقِيَاسُ اَصلٌ من وجهٍ لا ستِنادِ الحُكمِ اليه ظاهرا دون وجهٍ لكونه فرعاً للثلثةِ لا بتنائه على علةٍ مُستَنبِطَةٍ من مَوارِدِ الكتابِ والسُّنةِ والاجماعِ فالحُكمُ بالتحقيقِ مُستَنِدٌ اِليها واَثرُ القِيَاسِ فى اِظهارِ الحُكمِ و تغييرِ وَصفهِ من الخصُوصِ إلى العُمومِ ومن ههُنا يُقالُ أُصولُ الفِقهِ ثلثةٌ الكتابُ والسنةُ والاجمَاعُ والاَصلُ الرابعُ القِيَاسُ المُستنبَطُ من هذه الأُصولِ الثلثةِ۔

ترجمہ وتشریح:- پھر پہلے تین یعنی کتاب، سنت اور اجماع اصول مطلقہ اور اصول کاملہ ہیں اسلئے کہ وہ تینوں ادلہ مستقلہ مثبتہ للاحکام ہیں اور قیاس من وجہٍ اصل ہے اسلئے کہ حکم ظاہراً قیاس کی طرف مستند ہوتا ہے اور من وجہ اصل نہیں ہے اسلئے کہ قیاس پہلے تینوں کے لئے فرع ہے اسلئے کہ وہ علت جس پر قیاس کا مدار ہے وہ موارد کتاب اور سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم تحقیقاً ان تینوں یعنی کتاب، سنت اور اجماع کی طرف مستند ہوتا ہے اور قیاس کا اثر فقط اظہار حکم میں اور اس حکم کو خصوص سے عموم کی طرف متغیر کرنے میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب وسنت اور اجماع اور چوتھا اصل قیاس ہے جو کہ ان تین اصول سے مستنبط ہے (جیسا کہ صاحب منار اور صاحب حسامی نے اسطرح کہا ہے لیکن انہوں نے اصول الفقہ کی بجائے اصول الشرع کہا ہے)۔

واعتَـرَضَ بـوجُـوهٍ الاوّلُ أنّـه لا معنىٰ للاصل المُطلقِ إلا ما يَبتنِي عليه غيرُه سوآءٌ كان فرعـا لشئٍ آخـرَ أو لـم يَكُنْ و لهٰذا صحّ إطلاقُه على الابِ وإنْ كان فرعاً. الثاني أنّ السببَ القـريبَ لـلشئِ مع أنّه مُسبَّبٌ عن البَعيد أولىٰ باطلاقِ إسم السَببِ عليه من البَعيـدِ وإنْ لـم يَكُـن مُسبباً عـن شئٍ اخـر الثالثُ أنّ أو لويّةَ بعضِ الاقسامِ في معنىٰ المَقسمِ لازمةٌ في كُل قسمةٍ فيلزَم أنْ يُفرَدَ القِسمُ الضعيفُ فيُقال مثلاً الكلمةُ قِسمانِ اسمٌ و فـعلٌ والقِسـمُ الثـالـثُ هو الحرفُ. الرابعُ أنَّ تَغييرَ الحُكمِ من الخصُوصِ إلى العـمُـومِ لا يَكونُ إلّا بتَقديرِه في صورةٍ أُخرىٰ وهو معنىٰ الاصَالةِ المُطلقةِ الخامسُ اَنَّ الاجمَاعَ ايضاً يَفتقِرُ إلى السَّنَدِ فيَنبَغِي اَنْ لا يكُونَ اصلاً مُطلقاً۔

ترجمہ وتشریح: - اس عبارت میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان حضرات پر پانچ اعتراضات کئے ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ اصول فقہ تین ہیں کتاب، سنت، اجماع اور چوتھا اصل قیاس ہے۔

پہلے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل مطلق کا معنیٰ "ما يبتني عليه غيره" کے سوا کچھ نہیں ہے خواہ پھر وہ کسی اور شئ کے لئے فرع ہو یا نہ ہو اور اسی وجہ سے اصل کا اطلاق باپ پر ہوتا ہے اگر چہ وہ باپ اپنے باپ یعنی جد کے لئے فرع ہے (تو اسطرح قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے تو اصل مطلق ہو گیا اگر چہ اپنی علت مستنبطہ کے اعتبار سے یہ پہلے تینوں میں سے کسی کی فرع ہے)۔

دوسرا اعتراض کسی شئ کا سبب قریب باوجود اسکے کہ وہ مسبب ہو بعید کے لئے زیادہ لائق ہے کہ اس پر سبب کا اطلاق کیا جائے بنسبت سبب بعید کے تو قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے باوجود اسکے کہ یہ قیاس پہلے تین اصول میں سے کسی کی فرع ہے اور ان تین میں سے کوئی ایک اسکا اصل اور سبب ہے یہ قیاس زیادہ لائق ہے کہ اس پر اصل کا اطلاق کیا جائے اور حکم کی نسبت اسی قیاس ہی کی طرف کی جائے نہ کہ اصول ثلثہ میں سے کسی کی طرف۔

تیسرا اعتراض بعض اقسام کے اولویۃ معنیٰ مقسم کے اعتبار سے ہر تقسیم میں لازم ہے تمہارے اس قول کے اعتبار سے تو پھر ضروری ہے کہ ہر جگہ قسم ضعیف مستقل طور پر الگ ذکر کی جائے تو مثلاً کہا جائے کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں اسم اور فعل اور تیسری قسم حرف ہے۔

چوتھا اعتراض آپ نے کہا کہ قیاس کی اصالت اظہار حکم اور حکم کے وصف کو خصوص سے عموم کی طرف متغیر

کرنے کے اعتبار سے ہے اور یہ تغیر حکم خصوص سے عموم کی طرف اس وقت ہوسکتا ہے کہ اس حکم کو کسی اور صورت میں ثابت کیا جائے اور جب قیاس حکم کو دوسری صورت میں ثابت کریگا تو یہی تو معنیٰ اصالت مطلقہ کا ہے تو پھر یہ اصل مطلق کیوں نہیں ہے۔

پانچواں اعتراض کہ اجماع بھی تومحتاج إلی السند ہے خواہ اجماع کے ثبوت کی دلیل کتاب سے ہو یا سنت سے ہوتو اگر قیاس اپنے ثبوت میں اصول ثلثہ کا محتاج ہونے کی وجہ سے انکی فرع ہے تو پھر اجماع بھی اپنے ثبوت میں کتاب اور سنت کامحتاج ہے اسلئے ہونا چاہیے کہ یہ بھی اصل مطلق نہ ہو حالانکہ اجماع کے اصل مطلق ہونے پر اتفاق ہے۔

والجوابُ عن الأوّلِ أنَّا لاندّعِی أنَّ لعدمِ الفرعِيّةِ دَخلاً فی مفهُومِ الأصلِ بل اَنَّ الأصلَ مقولٌ بالتشكيكِ وأنَّ الأصلَ الذی يَستقِلُّ فی معنی الإصَالِةِ وإبتناء الفرعِ عليه كالكِتَابِ مثلا أقویٰ من الأصلِ الذی يَبتنِی فی ذالک المعنیٰ علی شئٍ آخَرَ بحيثُ يكُون فرعُه فی الحقِيقَةِ مُبتنياً علی ذالک الشئِ كالقِياسِ والأضعفُ غير داخلٍ فی الاَصلِ المُطلقِ بمعنی الكاملِ فی الِاصالةِ وهٰذا بيّنٌ واَمَّا الأَبُ فاِنَّما يَبتنِی علی اَبيهِ فی الوُجودِ لا فی الأُبوّةِ والِاصالَةِ لِلوَلدِ فلا يكُون مما ذكرنا فی شئٍ.

ترجمہ و تشریح:- اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے اعتراض اول کا جواب دیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ عدم فرعیت کے لئے مفہوم اصل میں دخل ہے بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ اصل ایک کلی مشکک ہے اور اس کا صدق بعض افراد مثلاً اصول ثلثہ پر قوت کے ساتھ ہے اور بعض دوسرے افراد مثلاً قیاس پر ضعف کے ساتھ ہے۔

اور یہ کہ وہ اصل جو معنیٰ اصالت اور فرع کے اس پر مبنی ہونے کے معنیٰ میں مستقل ہو جیسے کتاب یہ زیادہ قوی ہے اس اصل سے جو ابتناء الغیر علیہ کے معنیٰ میں کسی اور شی پر مبنی ہو اس حیثیت سے کہ اسکی فرع مثلاً حقیقت میں اس شی پر مبنی ہو جس پر وہ اصل مبنی ہے جیسے قیاس کہ اسکی فرع یعنی حکم حقیقت میں اس پر مبنی ہوگا جس سے اس قیاس کی علت مستنبط ہو کر یہ قیاس اس پر مبنی ہو۔ اور اضعف (قیاس) اصل مطلق جو کامل فی الاصالۃ ہو کے معنیٰ میں داخل نہیں ہے اور یہ واضح ہے۔ لہذا آپکا یہ کہنا کہ اصل مطلق کا معنیٰ ما یبتنی علیہ غیرہ کے سوا کچھ نہیں اور یہی معنیٰ قیاس پر بھی صادق ہے لہٰذا وہ بھی اصل مطلق ہوا ہماری مراد سے ناواقفیت کی بنا پر ہے۔ اور جو آپ نے مثال ذکر کی کہ باپ اصل

ہے حالانکہ وہ اپنے باپ کے لئے فرع ہوتا ہے تو باپ کا اپنے باپ پر مبنی ہونا وجود کے اعتبار سے ہے اور یہ باپ اپنے ولد کے لئے اصل ابوۃ اور اصالۃ کے اعتبار سے ہے تو اسلئے آپ کا یہ قیاس مانحن فیہ میں سے نہیں ہے۔

وعن الثَّانِي اَنَّ السَّببَ القريبَ هو المُؤثّرُ فى فَرعِهِ و المُفضى إليه و أثرُ البَعيدِ إنما هو فى الوَاسطَةِ التى هى السببُ القريبُ لا فى فَرعِهِ فبالضرورةِ يَكونُ أولىٰ وأقوىٰ من البَعيدِ فى معنىٰ السَّببيّةِ والإصالةُ لذالك الفرعِ و فيما نحن فيه القِياسُ ليس بمُثبِتٍ لحُكمِ الفرعِ فضلاً عن اَنْ يَكونَ قريباً لِيكُونَ اولىٰ بالإصَالة بل هو مُظهرٌ لاستِنادِ حُكمِ الفرعِ إلى النصِ أوالاجماعِ۔

ترجمه و تشریح:- اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ قیاس کی اصالت کو سبب قریب کی سببیت پر قیاس کرنا جبکہ وہ سبب قریب سبب بعید پر مبنی ہو قیاس مع الفارق ہے۔اسلئے کہ سبب قریب اپنی فرع میں موثر ہوتا ہے اور اپنی فرع کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے اور سبب بعید کا اثر فقط اس واسطہ میں ہوتا ہے جو کہ سبب قریب ہے اور سبب قریب کی فرع میں اسکا کوئی اثر نہیں ہوتا اسلئے سبب قریب اسم سبب کے ساتھ مسمّی کرنے کا سبب بعید سے زیادہ لائق ہے معنیٰ سببیت اور اصالت میں اس فرع کے لئے۔اور یہاں پر قیاس تو حکم فرع کے لئے مثبت ہے ہی نہیں چہ جائیکہ یہ حکم فرع کے لئے سبب قریب ہو جائے اور اصالت کے ساتھ زیادہ لائق ہو جائے بلکہ یہ قیاس تو فقط اس بات کو ظاہر کرنے والا ہے کہ حکم فرع نص یعنی کتاب اور سنت یا اجماع کی طرف مستند ہے۔

و عن الثالثِ أنّا لانُسلّمُ لُزومَ اَو لوِيّةِ بعضِ الاَقسام فِى كُل تقسيمٍ و كيفَ يتصوّرُ ذالك فى تَقسيمِ المَاهياتِ الحقيقيّةِ إلى اَنواعِها و اَفرادِ ها كتقسيمِ الحَيوَانِ إلى الإنسانِ وغيرِه ولو سُلّم لزومُ ذالك فى كُلِ قسمةٍ فلا نُسلم لزومَ الاشارةِ إلى ذالك والتنبيهُ عليه غايةُ ما فى البابِ انّه يَجوزُ۔

ترجمه و تشریح:- یہ تیسرے اعتراض کا جواب ہے کہ ہم ہر تقسیم میں بعض اقسام کے اولویت کے لزوم کو نہیں مانتے اور یہ کیسے متصور ہوسکتا ہے ماہیات حقیقیہ کو اسکی انواع اور افراد کی طرف تقسیم کرنے میں جیسے حیوان کی تقسیم انسان اور غیر انسان کی طرف (اسمیں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ بعض اقسام کو بعض سے اولیٰ قرار دیکر جو اولیٰ ہو انکو اصل اقسام قرار دیا جائے۔اور انکے علاوہ کی طرف الگ عبارت سے اشارہ کیا جائے)۔اور اگر ہر تقسیم میں اسکے

لزوم کوتسلیم کیا جائے تو پھر ہم اسکی طرف اشارہ اوراس پر تنبیہ کرنے کے لزوم اور ضروری ہونے کو نہیں مانتے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر بعض اقسام بعض سے اولیٰ ہوں، تو اسکی طرف اشارہ کرنا جائز ہے۔

وعن الرابعِ أنّه إنْ أُرِيدَ بالتقريرِ التقريرُ بحسبِ الوَاقعِ حتىٰ يَكونَ القِياسُ هو الذى يُقرّرُ الحكمَ و يُثبتُه فى صُورةِ الفَرعِ فلا نُسلّمُ اِمتناعَ التغييرِ بدُونِه وإنْ أُرِيدَ التقريرُ بحسبِ عِلمِنا فهو لَا يقتضِى إسناد الحُكمِ حقيقةً إلى القِياسِ ليَكونَ أصلاً كاملاً۔

ترجمه و تشریح:- یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ آپ جو کہتے ہیں کہ تغیر حکم کا خصوص سے عموم کی طرف جو قیاس کے ساتھ ہوتا ہے یہ کسی اور صورت میں ثابت کئے بغیر نہیں ہوسکتا اور یہی معنیٰ ہے اصالت مطلقہ کا تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کسی اور صورت میں ثابت کرنے سے مراد اگر واقع اور نفس الامر میں کسی اور صورت میں ثابت کرنا ہو یہاں تک کہ قیاس ہی حکم کو صورت فرع میں ثابت کرے تو ہم نہیں مانتے کہ تغیر حکم خصوص سے عموم کی طرف بغیر قیاس کے نہیں ہوسکتا اور اگر ہمارے علم کے اعتبار سے کسی اور صورت میں ثابت کرنا مراد ہو تو وہ اس بات کا مقتضی نہیں کہ حکم کی استناد اور نسبت حقیقیہ قیاس کی طرف ہو جائے یہاں تک کہ قیاس اصل کامل بن جائے۔

وعن الخامسِ بعدَ تسليمِ ما ذُكِر أنَّ الإجماعَ إنمّا يَحتاجُ إلى السَّنَدِ فى تَحققِه لا فى نفسِ الدلالةِ على الحُكمِ فإنَّ المُستدلّ به لَا يفتقِرُ إلى مُلاحظةِ السندِ والالتفاتِ اِليه بخلافِ القياسِ فإنَّ الإستدلالَ به لا يُمكنُ بدونِ إعتبارِ أحدِ الأصولِ الثلٰثةِ و العلةُ المُستنبطَةُ منها و قد يُجابُ بأَنَّ الإجماعَ يُثبت أمراً زائداً علىٰ ما يُثبته السندُ وهو قطعيةُ الحكمِ بخلاف القياسِ فإنَّه لا يُفيدُ زيادةً بل رُبما يورثُه نقصاناً بأنْ يَكونَ حكمُ الأصلِ قطعياً وحكمُه ظنى.

ترجمه و تشریح:- یہ پانچویں اعتراض کا جواب ہے (اولاً تو ہم مانتے نہیں ہیں کہ اجماع سند کی طرف محتاج ہوتا ہے اسلئے کہ اجماع کبھی سبب داعی کے بغیر ہوتا ہے اسطرح کہ اللہ تعالیٰ ان مجتہدین میں علم ضروری اور علم بدیہی پیدا فرما کر ان کو حق بات کی توفیق دے دیں۔ اور) اگر ہم وہ کچھ تسلیم کرلیں جو ذکر کیا گیا تو اجماع کی احتیاج سند کی طرف اپنے تحقق اور وجود میں ہے نہ کہ حکم پر دلالت کرنے میں اسلئے کہ استدلال کرنے والا ملاحظہ سند اور اسکی

طرف التفات کرنے کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے اسلئے کہ قیاس کے ساتھ استدلال کرنا پہلے تین اصولوں میں سے کسی ایک اصل جس سے قیاس کی علت مستنبط ہوتی ہے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ اجماع ایک امر زائد کو ثابت کرتا ہے جسکو سند ثابت نہیں کرتی اور وہ حکم کا قطعی ہونا ہے۔ بخلاف قیاس کے کہ وہ زیادت کو ثابت نہیں کرتا البتہ نقصان پیدا کرتا ہے اسطرح کہ حکم اصل مقیس علیہ کا قطعی ہوتا ہے اور حکم قیاس ظنی ہوتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: و لـمّا عـرّفَ أُصولَ الفِقهِ باعتبارِ الِا ضافةِ فالآنَ یُعـرّفُه باعتبارِ انّه لَقبٌ لِعلمٍ مخصُوصٍ فیَقُولُ (و عـلمُ أُصولِ الفِقهِ العلمُ بالقواعدِ التی یَتوصّلُ بها اِلیه علی وجهِ التحقیقِ) ای العلم بالقَضایَا الکُلیّةِ التی یَتوصلُ بها إِلی الفِقهِ توصلاً قریباً و اِنّما قُلنا توصلاً قریباً احترازاً عن المَبادِی کالعَرَبیةِ والکلامِ و قولُـنا علی وجهِ التحقیقِ اِحترازٌ عن علمِ الخِلافِ والجَدَلِ فاِنَّه واِنِ اشتَمَلَ عَلی القـواعِـدِ المُو صِلةِ إِلی مسائلِ الفِقهِ لکِنْ لا علی وَجهِ التّحقیقِ بل الغرضُ منه اِلزامُ الخَصمِ و ذالک کقواعِدِهم المذکُورةِ فی الإرشادِ والمُقدمةِ ونحو هِما لتَبتنِی علیها النُکتُ الخلافِیةُ۔

ترجمه و تشریح:- جب مصنف رحمہ اللہ نے اصول فقہ کی تعریف اضافی بیان کی (اور اصول فقہ کا مصداق بھی بیان ہوا) تو اب اسکی تعریف لقبی بیان کر رہے ہیں تو فرمایا کہ علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جنکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے تحقیق کے ساتھ یعنی علم اصول فقہ ان قضایا کلیہ اور قوانین کلیہ کا علم ہے جنکے ساتھ آدمی فقہ کی طرف توصل قریب کے ساتھ علی وجہ التحقیق پہنچتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے تعریف میں توصلاً قریباً کا اضافہ علوم مبادی سے احتراز کرنے کے لئے کیا ہے جیسے علوم عربیت ہو گئے یا علم کلام ہو گیا کہ انکے ساتھ بھی آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے لیکن انکے ساتھ فقہ کی طرف پہنچنا توصل قریب کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ان علوم کے ذریعے آدمی اصول فقہ کی طرف پہنچتا ہے پھر اصول فقہ کے ساتھ آدمی فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔

اور ''علی وجہ التحقیق'' جو ہم نے تعریف میں ذکر کیا ہے یہ علم خلاف اور علم جدل سے احتراز کرنے کے لئے ہے اسلئے کہ علم خلاف اور علم جدل بھی گو ایسے قواعد پر مشتمل ہیں جو آدمی کو فقہ کی طرف پہنچاتے ہیں لیکن وہ پہنچانا علی وجہ

التحقیق نہیں ہوتا بلکہ مقصود اس میں خصم کو ملزم کرنا ہوتا ہے جیسے انکے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ (یہ دونوں کتابوں کے نام ہیں) یا انکے علاوہ کتابوں میں مذکور ہیں تا کہ ان پر نکت خلافیہ مرتب ہو جائے۔

قال الشارحُ فی التلویح: قولُه و علمُ اصُولِ الفقهِ :بعد ما تقرّر اَنَّ اُصولَ الفِقهِ لقبٌ للعلمِ المخصُوصِ لا حاجَةَ إِلی إضافةِ العلمِ اِلیه اِلَّا اَنْ یُقْصَدَ زیادَةَ بیانٍ و توضیحٍ کشَجَرةِ الأراکِ والقَاعدةُ حکمٌ کُلی یَنطبِقُ علی جُزئیاتِه لِیُتعَرّفَ اَحْکَامُها منه کقولنا کُل حکمٍ دَل علیه القیاسُ فهو ثابتٌ والتوصلُ القریبُ مُستفادٌ من الباءِ السببیةِ الظاهرةِ فی السببِ القریبِ و من إطلاقِ التوصلِ إِلی الفقهِ اِذْ فِی البَعیدِ یَتوصلُ إِلَی الواسطةِ و منها إِلی الفقهِ فیخرج العلمُ بالقواعدِ العَربیةِ والکلامِ لِاَنّهما من مبادی أُصولِ الفِقه والتوصُلُ بهما إِلی الفقهِ لیس بقریبٍ اِذْ یَتَوَصَّلُ بقواعدِ العَربیةِ إِلی معرفةِ کیفیةِ دلالةِ الاَلفاظِ علی مدلُولا تِها الوَضعیةِ و بواسطةِ ذالک یَقتدِرُ علی إستنباطِ الاَحکامِ من الکِتاب والسُّنةِ و کذالک یَتَوَصَّلُ بقواعد الکلامِ إِلی ثبُوتِ الکِتَابِ والسنةِ ووجُوبِ صدقِهما لیَتَوَصَّلُ بذالک إِلی الفِقهِ۔

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اصول فقہ ایک مخصوص علم کا نام ہے تو پھر اصول الفقہ کی طرف ''علم'' کو مضاف کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی ہاں اگر زیادت بیان اور توضیح کا ارادہ کیا جائے تو پھر ٹھیک ہے جیسے ''شجرۃ الاراک'' کیکر کا درخت حالانکہ کیکر جب درخت کا نام ہے تو شجرۃ کو اسکی طرف مضاف کرنے سے فقط توضیح اور زیادت بیان ہی مطلوب ہے تو اسی طرح یہاں بھی زیادت توضیح کی بنا پر مصنف نے وعلم اصول الفقہ کا لفظ ذکر کیا۔

اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تا کہ ان جزئیات کے احکام اس سے معلوم کئے جائیں۔جیسے ہم کہتے ہیں کہ ہر حکم جس پر قیاس دلالت کرے وہ ثابت ہے اور توصل قریب کی قید جو مصنف نے شرح میں لگائی ہے یہ متن میں ''بھا'' کی ''با'' سببیہ سے مستفاد ہے جو ظاہر ہے سبب قریب میں نیز مصنف نے ''یتوصل بھا إلی الفقه'' کا اطلاق کیا تو جب ان قواعد کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے تو یہ توصل قریب ہی ہوگا اسلئے کہ توصل بعید میں اولا توصل واسطہ کی طرف ہوتا ہے پھر اس واسطہ کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے تو لہٰذا اصول فقہ کی

تعریف سے علم بالقواعد العربیہ اور علم کلام خارج ہوگیا اسلئے کہ قواعد عربیہ کا علم اور علم کلام دونوں اصول فقہ کے مبادی میں سے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب نہیں ہوتا۔

اسلئے کہ قواعد عربیہ کے ساتھ آدمی الفاظ کے اپنے مدلولات وضعیہ پر دلالت کی کیفیت کو پہچاننے کی طرف پہنچتا ہے اور اسکے ذریعہ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے احکام کو مستنبط کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور اسطرح علم کلام کے قواعد کے ساتھ کتاب اور سنت کے ثبوت اور انکے صدق کے وجوب یعنی ان پر ایمان لانے کے وجوب کی طرف پہنچتا ہے پھر کتاب اور سنت کے ساتھ فقہ کی طرف پہنچتا ہے اسطرح کہ کتاب اور سنت سے احکام مستنبط کرتا ہے اور اسی کا نام فقہ ہے۔

والتحقيقُ فى هذا المَقامِ أنَّ الإنسانَ لم يُخلَقْ عبثاً و لم يُتركْ سُدى بل تعلّقَ بكُلٍ من اَعمالِه حُكمٌ من قِبَلِ الشَارِع منوطٌ بدليلٍ يَخُصّه لِيَستنبطَ منه عند الحاجةِ ويُقاس على ذالك الحُكمِ مايُناسِبُه لتعذُّرِ الِاحاطةِ بجميعِ الجُزئياتِ فحَصَلَتْ قضايا موضوعاتُها اَفعالَ المكلفين ومحمُولاتُها اَحكامَ الشارِعِ على التفصيلِ فسُمّىَ العلمُ بها الحاصلُ من تلك الادَلةِ فقهاً ثم نَظَروا فى تَفاصيل الأدلّةِ والاَحكامِ و عمّمُوها فوجدوا الادِلّةَ راجعةً إلى الكِتاب والسنةِ والاجماعِ والقياسِ والاَحكامُ راجعةٌ إلى الوُجوبِ و النُّدبِ والحُرمةِ والكَراهةِ والإباحةِ و تامّلُوا فى كيفيةِ الِاستدلالِ بتلك الادَلةِ على تلك الاَحكامِ اِجمالاً من غيرِ نظرٍ إلى تفاصيلِها اِلّا على طريقِ ضربِ المِثَالِ فحَصَلَ لهم قضايا كُليّةٌ مُتعلقةٌ بكيفيةِ الاستدلال بتلك الادَلةِ على تلك الاَحكامِ اِجمالاً و بيان طُرُقِه و شرائطِه يَتوصل بكُلٍ من تلك القَضَايا إلى اِستنبَاطِ كثيرٍ من تلك الاَحكامِ الجُزئيةِ عن اَدلتِها التفصيليّةِ فضبطُوها ودوَّنُوها وأضافُوا إليها من اللواحقِ والمُتمِّماتِ و بيانِ الِاختلافاتِ ما يليقُ بها و سموا العلمَ الحاصلَ بها أصولَ الفقهِ فصار عبارةً عن العلمِ بالقواعِدِ التى يَتوصل بها إلى الفِقهِ ولفظُ القواعِدِ مُشعرٌ بقيدِ الِاجمالِ وزادَ المُصنفُ قيدَ التحقِيقِ اِحترازاً عن علمِ الخِلافِ ولقائلٍ اَنْ يمنَعَ كونَ قواعدِه مما

يَتَوصلُ بـه إلى الفقهِ توصلاً قريباً بل اِنّما يُتوصلُ بها إلى مُحافظةِ الحُكمِ المُستنبَطِ او مُدافعته.

ونسبتُه إلى الفقهِ وغيرِه على السويّة فإنّ الجَدَ لى إمّا مُجيبٌ يَحفظُ وضعاً وإمّا مُعترِضٌ يَهدِمُ وَ ضعاً إلاّ اَنّ الفُقهاءَ اَكثَرُ و ا فيه من مسائلِ الفقهِ و بنوا نُكاته عليها حتىٰ يُتوهَمُ اَنّ له اختصاصاً بالفقهِ.

ترجمه و تشریح:۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تحقیق اس مقام میں یہ ہے کہ نہ تو انسان عبث پیدا کیا گیا ہے اور نہ اسکو مہمل چھوڑا گیا ہے بلکہ انسان کے اعمال میں سے ہر عمل کے ساتھ شارع کی طرف سے کوئی ایسا حکم متعلق ہے جو ایسی دلیل کے ساتھ مربوط ہو کہ وہ دلیل اس حکم کو خاص کرے تا کہ اس دلیل سے ضرورت کے وقت کوئی اور حکم مستنبط کیا جائے اور اس حکم پر اسکے مناسب کوئی دوسرا حکم قیاس کیا جائے اسلئے کہ انسانی اعمال کے تمام جزئیات پر احاطہ متعذر ہے۔ (تو جب انسان عبث پیدا نہیں کیا گیا ہے اور اسکے اعمال میں سے ہر عمل کے ساتھ شارع کا کوئی ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو اپنی دلیل کے ساتھ مربوط ہو اور دوسری طرف انسانی اعمال کی تمام جزئیات پر احاطہ کرنا اور ہر ہر عمل سے متعلق حکم کا کتاب اور سنت میں مصرح ہونا متعذر رہے)

تو یہاں پر کچھ ایسے قضایا حاصل کئے گئے جنکے موضوعات افعال مکلفین ہیں اور قضایا کے محمولات پوری تفصیل کے ساتھ احکام شارع ہیں (مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ، الحج واجب، السلام علی من تعرف و من لم تعرف سنۃ رد السلام واجب، الزنا حرام إلی غیر ذالک) تو ان احکام کا علم جو ان ادلہ سے حاصل ہوتا ہے اس کو فقہ کے ساتھ مسمّی کیا گیا پھر علماء نے ادلہ اور احکام کی تفاصیل میں غور کیا۔ اور (ان کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے) ان کو عام کیا تو معلوم کیا کہ ادلہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف راجع ہیں۔ اور احکام وجوب، ندب، حرمت اور اباحت کی طرف راجع ہیں، اور ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کرنے کی کیفیت میں ان کی تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اجمالاً غور کیا۔

ہاں ضرب المثل کے طور پر اکادکا کسی حکم پر ان ادلہ سے استدلال کی کیفیت کو صراحت کے ساتھ بھی ذکر کیا (مثلاً کہا الصلوٰۃ واجبۃ لانہ ما مور الشارع و کل ما مور الشارع واجب فالصلوٰۃ واجبۃ وغیرہ) تو ان علماء کیلئے قضایا کلیہ حاصل ہوئے۔ جو ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ استدلال کرنے کی کیفیت کے

ساتھ اجمالاً مشتمل تھے۔اور اس استدلال کے طریقوں اور انکی شرائط پر مشتمل تھے کہ ان قضایا میں ہر قضیہ کے ساتھ ان احکام جزئیہ میں سے بہت سارے احکام کو انکے ادلہ تفصیلیہ سے مستنبط کرنے کی طرف پہنچایا جاسکے تو انکو ضبط کیا اور انکو مدون کیا اور انکے ساتھ لواحقات اور متممات اور بیان اختلافات میں سے وہ مقدار ملائی جو اسکے ساتھ لائق تھی۔اور وہ علم جو انکے اوپر حاصل ہوتا ہے کو علم اصول فقہ کا نام دیا تو اسطرح علم جو انکے اوپر حاصل ہوتا ہے اس کو علم اصول فقہ کا نام دیا تو اسطرح علم اصول فقہ عبارت ہوا ان قواعد کے علم سے جنکے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاسکے۔

اور تعریف میں لفظ ''قواعد'' اجمال کی خبر دیتا ہے۔اور مصنف نے تعریف میں ''علی وجہ التحقیق'' کا لفظ علم جدل اور علم خلاف سے احتراز کرنے کے لئے بڑھایا ہے۔

ولقائل سے شارح اس قید کے بڑھانے کی وجہ سے مصنفؒ پر اعتراض کرتے ہیں۔اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ علم جدل اور علم خلاف کے قواعد سے فقہ کی طرف توصل قریب نہیں ہوسکتا بلکہ علم جدل اور علم خلاف کے قواعد کے ساتھ کسی حکم مستنبط کی حفاظت یا کسی حکم مستنبط کی مدافعت کی طرف پہنچا جاسکتا ہے اور اسکی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے اسلئے کہ جدلی (مخالف) یا تو مجیب ہوگا اور (اپنی کسی مقرر کردہ) وضع کی حفاظت کریگا۔اور یا معترض ہوگا تو مخالف کی مقرر کردہ وضع کو توڑ رہا ہوگا۔(اور جب انکے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب نہیں ہوتا اور تعریف میں توصل سے مراد توصل قریب لیا گیا تھا۔جس پر مصنفؒ کی تعریف میں ''بھا'' کی باسببیہ جو سبب قریب میں ظاہر ہے دلالت کر رہی تھی تو قواعد جدل اور خلاف اس توصل قریب کی قید سے جو مستفاد ہے با سببیہ کے ساتھ فقہ کی تعریف سے خارج ہوگئے تو پھر علی وجہ التحقیق کے ساتھ ان کو نکالنے کی کوئی حاجت نہیں تھی)

الا ان الفقهاء الخ کے ساتھ شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ فقہاء نے چونکہ قواعد جدل اور خلاف میں مسائل فقہ کو خوب کثرت کے ساتھ بیان کیا ہے اور نکات جدل اور خلاف کی بنا مسائل اصول فقہ پر رکھی ہے یہاں تک کہ اس بات کا وھم ہوا کہ جدل اور خلاف کے لئے اصول فقہ کے ساتھ کوئی خاص تعلق ہے تو اصول فقہ کی تعریف سے علم جدل اور خلاف کو نکالنے کی ضرورت کی وجہ سے مصنفؒ نے علی ''وجہ التحقیق'' کی قید ذکر کی ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: (و نعنی بالقضایا الكلیة المذكورة ما یكون احدیٰ مُقدمتی الدلیلِ علی مسائلِ الفقهِ) ای اِذا استدللت علی حُكمِ مسائلِ الفِقهِ بالشَّكلِ الاوّلِ فكُبری الشكلِ الاولِ هی تلک القضایا الكُلّیۃُ كقولنا هذا الحكمُ ثابتٌ لانّه حكمٌ

يَـدلُ على ثبوتهِ القياسُ و كلُ حكمٍ يَدل على ثبوته القياسُ فهو ثابتٌ و اذا استدللتَ على مسائلِ الفقهِ بالملازماتِ الكُليةِ مع وُجُودِ الملزومِ فالمُلازماتُ الكليةُ هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكمُ ثابتٌ لانّه كلما دَلّ القياسُ على ثبوتِ هذا الحكمِ يَكونُ هذا الحكمُ ثابتاً لكن القياسَ دَلَّ على ثُبوتِ هذا الحكم فيَكُون ثابتاً۔

ترجمه وتشريح:- عبارت کا ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے جاننا چاہیے کہ قیاس منطقی دو قسم پر ہے۔

(۱) قیاس اقترانی (۲) قیاس استثنائی

قیاس اقترانی اسکو کہتے ہیں کہ وہ نتیجہ اور نقیض نتیجہ پر مشتمل نہ ہو اور یہ دو مقدموں (قضیوں) سے مرکب ہوتا ہے پہلے قضیہ کو صغریٰ کہتے ہیں اسلئے کہ موضوع نتیجہ یعنی اصغر پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسرے مقدمہ کو کبریٰ کہتے ہیں اسلئے کہ محمول نتیجہ یعنی اکبر پر مشتمل ہوتا ہے اور دونوں مقدموں میں ایک جزء مکرر ہوتا ہے جسکو حداوسط کہا جاتا ہے۔ حداوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو شکل اول کہلاتا ہے اگر دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اور اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث اور اگر صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع کہلاتا ہے۔ اور شکل اول ان اشکال اربعہ میں سے بدیہی الانتاج ہے۔ اور اسکی صحت کے لئے شرط ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ ہے۔

(۲) قیاس استثنائی وہ قیاس ہے جو نتیجہ یا نقیض نتیجہ پر مشتمل ہو اور اسمیں بھی دو مقدمے ہوتے ہیں۔

پہلا مقدمہ شرطیہ ہوتا ہے اور اس کو مقدم کہا جاتا ہے اور دوسرا مقدمہ استثنائیہ ہوتا ہے اور اس کو تالی کہا جاتا ہے۔ اور یہ قیاس استثنائی دو قسم پر ہے وضعی اور رفعی۔

قیاس استثنائی وضعی وہ ہوتا ہے کہ حقیت مقدم سے حقیت تالی پر یا حقیت تالی سے حقیت مقدم پر استدلال کیا گیا ہو اور قیاس استثنائی رفعی اسکو کہتے ہیں بطلان تالی سے بطلان مقدم پر یا بطلان مقدم سے بطلان تالی پر استدلال کیا گیا ہو۔ پھر جاننا چاہیے کہ حقیت تالی سے حقیت مقدم پر اور بطلان مقدم سے بطلان تالی پر استدلال کرنا جائز نہیں۔

لہذا قیاس استثنائی وضعی میں فقط حقیت مقدم سے حقیت تالی پر استدلال کیا جائیگا مثلاً کہا جائے گا " ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان " اور قیاس استثنائی رفعی میں فقط بطلان تالی سے بطلان مقدم پر استدلال کیا جائیگا مثلاً کہا جائے گا " ان كان هذا ليس بانسان كان ليس بحيوان لكنه ليس

بحیوان فھو لیس بانسان"۔

اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا۔

اور قضایا کلیہ مذکورہ سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں جو مسائل فقہ کی دلیل کے دو مقدموں (صغریٰ اور کبریٰ) میں سے ایک مقدمہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ جب آپ مسائل فقہ کے کسی حکم پر شکل اول کے ساتھ (قیاس اقترانی میں سے) استدلال کریں گے تو شکل اول کا کبریٰ ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا جیسے مثلاً ہمارا قول "یہ حکم ثابت ہے" (یہ مدعیٰ ہے اور دلیل یہ ہے کہ) اسلئے کہ اس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کرتا ہے۔ (یہ صغریٰ ہے) اور جس حکم کے ثبوت پر قیاس دلالت کرتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے۔ (یہ کبریٰ ہے اب جزءِ مکرر جو کہ حد اوسط ہے کو اگر حذف کریں گے تو نتیجہ یہ نکلے گا) پس یہ حکم ثابت ہے۔

اور جب آپ مسائل فقہ کے کسی حکم پر ملازمات کلیہ (یعنی قیاس استثنائی) کے ساتھ وجود ملزوم کے ساتھ استدلال کریں گے۔ تو ملازمت کلیہ یہی قضایا ہونگے جیسے مثلاً کہا جائے۔

ھذا الحکم ثابت (یہ مدعیٰ ہے) **لانہ دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم** (مقدم ہے) **و کلما دل القیاس علی ثبوت ھذا الحکم فھو ثابت** (یہ تالی ہے) **لکن القیاس دال علی ثبوت ھذا الحکم** یہ مقدمہ استثنائیہ ہے اور اسمیں حقیت مقدم کے ساتھ حقیت تالی پر استدلال کیا گیا ہے تو نتیجہ نکلا **فھذا الحکم ثابت**۔ اسلئے کہ جب قیاس اس حکم کے ثبوت پر دلالت کریگا تو یہ حکم ثابت ہوگا۔ لیکن قیاس اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے پس یہ حکم ثابت ہوگا۔

قال الشارحُ فی التلویح: قولُه و نَعنی بالقضایا الکُلیّةِ.

اعلم اَنَّ المُرکَّبَ التامَ المُحتَمِلَ للصدقِ والکذبِ یُسمّٰی مِنْ حیثُ اشتمالِه علی الحُکمِ قَضیةً و من حیثُ احتمالِه الصدقَ والکذبَ خبراً و من حیثُ اِفادته الحُکمَ اِخباراً و من حیثُ کونِه جُزاً من الدلیلِ مُقدّمةً و من حیثُ یُطلبُ بالدلیل مطلوباً و من حیثُ یَحصلُ من الدلیلِ نتیجةً و من حیثُ یَقع فی العلمِ و یَسأل عنه مسئلةً فالذاتُ واحدةٌ و اختلافُ العِباراتِ باختلافِ الاعتباراتِ و المَحکومُ علیه فی القضیةِ یُسمّٰی موضوعاً والمحکومُ به محمولاً و موضوعُ المطلوبِ یُسمّٰی اَصغرَو محمولُه یُسمّٰی

اَکبرَ و الدلیلُ لا مَحالَةَ یَتالَفُ عن مُقدِّمتینِ تَشتملُ احدٰهُما علی الاَصغرِ ویُسمّٰی صُغریٰ و الاُخریٰ علی الاَکبرِ و یُسمّیٰ الکُبریٰ و کلتا هما تَشتملُ علی امرٍ مُتکرّرٍ فیهما یُسمّٰی الأوسطُ و الاَوسطُ اِمّا محمولٌ فی الصغریٰ موضوعٌ فی الکبریٰ و یُسمّٰی الدلیلُ بهذا الِاعتبارِ الشکلَ الاوّلَ او بالعکسِ و یُسمّٰی الشکلُ الرابعُ او محمولاً فیهما ویُسمّٰی الشکلُ الثانی او موضوعٌ فیهما ویُسمّٰی الشکلُ الثالثُمثلاً اِذَا قُلنا الحجُ واجبٌ لِاَنّه مامورُ الشارعِ و کُل مامورِالشارعِ فهو واجبٌ فالحجُ واجبٌ "فالحج" الاَصغرُ و،،الواجبُ" الاَکبرُ و"المامور" الاوسطُ و قولنا "الحجُ ما مورُ الشارعِ" هی الصغریٰ و قولنا "کل مامورِ الشارعِ فهو واجبٌ" الکبریٰ و الدلیلُ المذکورُ من الشکلِ الاوّلِ.فالقواعدُ التی یَتَوَصّلُ بها إلیٰ الفقه هی القضایا الکُلّیةُ التی تَقعُ کُبریٰ لصُغری سهلةَ الحصولِ عند الاستدلالِ علی مسائلِ الفقهِ بالشکلِ الاوّلِ کما فی المِثالِ المذکُورِ و ضمُّ القاعدةِ الکلیةِ إلی الصغری السهلةِ الحصولِ لیَخرُجَ المطلوبُ الفقهی من القوّةِ إلی الفعلِ هو معنیٰ التوصلِ بها إلی الفقهِ لکنّ تحصیلَ القاعدةِ الکلیةِ یَتوقفُ علی البَحثِ عن اَحوالِ الاَدلةِ والاَحکامِ و بیانُ شرائطِهما و قیودِهما المُعتبرةِ فی کلیة القاعدةِ فالمباحثُ المتعلقة بذالکَ هی مطالب اُصولِ الفقه و یَندرجُ کلها تحت العلمِ بالقاعدةِ علی ما شَرَحه المصنفُ بما لا مزید علیه۔

ترجمه و تشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مرکب تام جو صدق اور کذب کے لئے محتمل ہوتا ہے حکم پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے قضیہ کہلاتا ہے اور صدق اور کذب کا احتمال رکھنے کی وجہ سے خبر کہلاتا ہے اور جزءِ دلیل ہونے کے اعتبار سے مقدمہ کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہلاتا ہے، اور اس اعتبار سے کہ یہ دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے نتیجہ کہلاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس سے سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہلاتا ہے۔ پس ذات کے اعتبار سے ایک ہی ہے لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے اسکو مختلف نام دیے جاتے ہیں۔

اور محکوم علیہ قضیہ میں موضوع کہلاتا ہے اور محکوم بہ محمول کہلاتا ہے اور موضوع مطلوب اصغر کہلاتا ہے اور محمول

مطلوب اکبر کہلاتا ہے۔اور دلیل لامحالہ ضرور بالضرور دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے۔ایک مقدمہ اصغر پر مشتمل ہوتا ہے اور اسکو صغریٰ کہتے ہیں اور دوسرا مقدمہ اکبر پر مشتمل ہوتا ہے اور اسکو کبریٰ کہتے ہیں اور دونوں مقدمے ایک جزءٔ مکرر پر مشتمل ہوتے ہیں اور اسکو اوسط کہتے ہیں اور اوسط یا تو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگا اور دلیل اس اعتبار سے شکل اول کہلاتی ہے۔اور یا بالعکس ہوگا یعنی صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوگا تو شکل رابع ہوگا اور یا دونوں میں محمول ہوگا تو ثانی ہوگا اور یا دونوں میں موضوع ہوگا تو ثالث ہوگا۔

مثلاً ہمارا قول حج واجب ہے اسلئے کہ یہ مامور شارع ہے اور ہر مامور شارع واجب ہوتا ہے تو اسمیں ''حج'' اصغر ہے اور ''واجب'' اکبر ہے ''مامور'' اوسط ہے اور ہمارا قول ''الحج مامور الشارع'' صغریٰ ہے اور ہمارا قول ''کل مامور الشارع واجب'' کبریٰ ہے۔اور دلیل مذکور شکل اول سے ہے تو وہ قواعد جنکے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے یہ وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبریٰ واقع ہوتے ہیں صغریٰ سہلۃ الحصول کے لئے مسائل فقہیہ پر شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے وقت جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور قاعدہ کلیہ کا ملانا صغریٰ سہلۃ الحصول کے ساتھ مطلوب فقہی کو قوۃ سے فعل کی طرف نکالنے کے لئے ہوتا ہے یہی فقہ کی طرف پہنچنے کا معنیٰ ہے لیکن قاعدہ کلیہ کا حاصل کرنا احوال ادلہ اور احکام سے بحث کرنے اور انکی شرائط اور قیود کے بیان پر موقوف ہیں جو قاعدہ کلیہ میں معتبر ہیں۔

پس وہ مباحث جو اس کے ساتھ متعلق ہیں وہ اول فقہ کے مطالب ہیں اور وہ تمام مباحث قاعدہ کے علم پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے انکو ایسے انداز سے بیان کیا ہے جس سے اضافہ نہیں ہوسکتا۔

قال المصنفؒ فی التوضیح: واعلم اَنَّهُ يُمكنُ اَنْ لا يكونَ هذه القضيةُ الكليةُ بعينها مذكورةً في مسائلِ اُصولِ الفِقهِ لكن تَكُونُ مُندرجةً في قضيةٍ كُليةٍ هي مذكورةٌ في مسائلِ اُصولِ الفِقهِ كقولنا كُلَّما دَلَّ القِياسُ على الوُجوبِ في صورةِ النِزاعِ يَثبتُ الوجُوبُ فيها فاِنَّ هذه المُلازمةَ مُندرِجةٌ تحت هذه المُلازمةِ و هي كلما دَل القياسُ على ثُبوتِ كُلِ حُكمٍ هذا شانُه يَثبتُ هذا الحكمُ والوجُوبُ والحُرمةُ من جُزئياتِ ذالك الحكمِ فكَانَّه قيل كلما دَل القِياسُ على الوجُوبِ يَثبتُ الوجُوبُ و كلما دل القِياسُ على الجَوَازِ يَثبتُ الجوازُ فالملازمةُ التي هي اِحدى مقدمتي الدليل تكونُ من مسائلِ اُصولِ الفقه بطريقِ التضمنِ.

ثُمَّ اعلم اَنَّ کُلَّ دلیلٍ من الادلّةِ الشرعیةِ اِنّما یَثبتُ به الحکمُ اذا کان مُشتملاً علی شرائطَ تذکرُ فی موضعِها و ذالک اَنْ لا یَکونَ الدلیلُ منسوخاً و لا یکونُ له مُعارضٌ مُساوٍ او راجحٌ و یَکونُ القِیاسُ قد اَدّی الیه رأیُ مُجتهدٍ حتیٰ لو خالف اِجمَاعَ المُجتهدینَ یکُونُ باطلاً فالقضیةُ المذکورةُ سوآءٌ جعلنا ها کبریٰ او ملازمةً اِنّما تَصدقُ کلیةً اذا اشتَمَلَتْ علی هذهِ القُیُودِ فالعلمُ بالمباحِثِ المتعلقةِ بهذه القُیودِ یَکونُ علماً بالقضیةِ الکلیةِ التی هی اِحدیٰ مقدمتی الدلیلِ علی مسائلِ الفقهِ فَیکونُ تلک المَبَاحِثُ من مسائلِ اُصولِ الفقهِ۔

ترجمہ و تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہوسکتا ہے کہ وہ قضیہ کلیہ جو قیاس اقترانی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے صغریٰ سھلۃ الحصول کے لئے کبریٰ بنتا ہے یا قیاس استثنائی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے مقدمہ شرطیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان بیان ملازمہ بنتا ہے مسائل اصول فقہ میں صراحۃ مذکور نہ ہو بلکہ وہ کسی ایسے قضیہ کلیہ میں مندرج ہوگا جو اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوگا۔ جیسے ہمارا قول کہ جب قیاس کسی اختلافی صورت میں وجوب پر دلالت کریگا تو وجوب اس صورت میں ثابت ہوگا یہ قضیہ کلیہ (خود صراحۃ مسائل اصول فقہ میں مذکور نہیں بلکہ) اس دوسرے ملازمہ میں مندرج ہے اور وہ یہ ہے کہ "کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا شانه یثبت هذا الحکم" یعنی جب قیاس کسی ایسے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے جسکی یہ صفت ہو یعنی اس میں اختلاف ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے اور وجوب اور حرمت اس حکم کی جزئیات میں سے ہیں تو گویا کہ کہا گیا کہ جب بھی قیاس وجوب پر دلالت کرے تو وجوب ثابت ہوگا اور جب قیاس جواز پر دلالت کرے تو جواز ثابت ہوگا۔ تو وہ ملازمہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے کوئی ایک مقدمہ ہوگا مسائل اصول فقہ میں سے ضمناً ہوگا۔

پھر جان لو کہ ادلہ شرعیہ میں سے کسی دلیل کے ساتھ حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ دلیل ان شرائط پر مشتمل ہو جو اپنے مقام پر مذکور ہیں اور وہ یہ کہ (۱) دلیل منسوخ نہ ہو (۲) اسکے لئے کوئی معارض مساوی یا معارض راجح نہ ہو (۳) اور اس قیاس کی طرف مجتہد کی رائے پہنچی ہو (یعنی مجتہد فیہ مسائل میں سے ہو) یہاں تک کہ اگر مجتہد نے اپنے قیاس کے ساتھ مجتہدین کے اجماع کی مخالفت کی تو وہ باطل ہوگا۔ (اسلئے کہ خرق اجماع جائز نہیں ہے) تو وہ قضیہ مذکورہ خواہ ہم اسکو قیاس اقترانی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے صغریٰ سھلۃ الحصول کے لئے کبریٰ بنا دیں یا

قیاس استثنائی کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے ہم اسکو مقدمہ شرطیہ کے مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ بنادیں کلیہ اس وقت صادق ہوگا جب ان قیود ثلاثہ پر مشتمل ہو۔ توان مباحث کا علم جوان قیود کے ساتھ متعلق ہیں یہ اس قضیہ کلیہ کا علم ہوگا جو مسائل قیاسیہ پر استدلال کرتے ہوئے دلیل کے دو مقدموں میں سے کوئی ایک مقدمہ ہوگا تو یہ مباحث اصول فقہ میں سے ہونگی۔

قال الشارح فی التلویح: قولُه ویَکونُ القیاسُ قد أدّی إلیه رأیُ مجتهدٍ یعنی یَشترطُ ذالک فیما سَبَقَ فیه اجتهادُ آراء لیَحترِزَ عن مُخالفةِ الاجماعِ إمَّا اِذَا لم یَسبِقْ فِی الْمَسْئَلَةِ اِجتِهادٌ او سَبَقَ اِجتِهادُ مُجتَهِدٍ وَاحِدٍ فَقَطْ فَلاَ خَفاءَ فِی جَوازِ الاِجتِهادِ عَلٰی خِلافِهٖ.

ترجمہ و تشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ مطلب اس قول ویکون القیاس الخ کا یہ ہے کہ قیاس ایسا ہو کہ اسکی طرف کسی مجتہد کی رائے پہنچی ہو یعنی یہ اس مسئلہ میں شرط ہے جس میں پہلے اجتہادات ہوئے ہوں تا کہ مخالفت اجماع سے احتراز ہو جائے بہرحال اگر اس مسئلہ میں بالکل اجتہاد ہوا ہی نہ ہو یا اس میں کسی ایک مجتہد کا اجتہاد ہوا ہو تو اس کے خلاف اجتہاد کے جائز ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے۔ یعنی اس میں بالاتفاق اجتہاد جائز ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: وَ قَولُنَا یَتَوَصَّلُ بِهَا إلَیْهِ الظَّاهِرُ أنَّ هٰذا یَخْتَصُّ بِالْمُجتَهِدِ فَإنَّ الْمَبحُوث عَنْهُ فی هَذا العِلم قَواعِدُ یَتَوَصَّلُ الْمُجتَهِدُ بِهَا إلَی الفِقْهِ فَإنَّ الْمُتَوَصِّلَ إلَی الْفِقْهِ لَیسَ إلاَّ المُجتَهِدَ فَإنَّ الفِقهَ هُو العِلمُ بالأحکامِ مِنَ الأدِلَّةِ الَّتِي لَیسَ دَلِیلُ الْمُقلدِ مِنهَا فَلِهٰذا لَمْ یُذْکَرُ مباحثُ التَّقلیدِ والِاستفتآء فی کُتبنَا و لایَبعُدُ أن یُقَالَ إنَّه یَعُمُّ الْمُجتَهِدَ وَ الْمُقَلِّدَ فَالأدلَّةُ الأربعةُ إنَّما یَتَوصَّلُ بِهَا المُجتَهِدُ لا الْمُقَلِّدُ فَأمَّا الْمُقلّد فالدَّلِیلُ عِندَهُ قَولُ المُجتَهِدِ فَالمُقِلّدُ یَقُولُ هَذا الحُکمُ واقعٌ عِندِی لانه أدَّیٰ إلَیهِ رَأیُ أبِی حَنِیفَةَ و کلُّ مَا أدَّی إلَیهِ رأیُهُ فَهُوَ واقعٌ عِندِیْ فَالقَضِیَّةُ الثَّانِیةُ من اصولِ الفقهِ أیضاً فلهٰذا ذَکَرَ بَعضُ العُلماءِ فِی کُتُبِ الأُصولِ مَباحِثَ التَّقلیدِ و الاستفتاءِ فعلی هذا علم أُصولِ الفقهِ هُو العلْمُ بالقَواعِدِ التی یُتوصَّلُ بهَا إلی مَسائلِ الفقهِ و لا یُقالُ إلی الفِقهِ لأنَّ الفِقهَ هُو العلم بِالأحکامِ مِنَ الأدلَّةِ۔

ترجمه و تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا قول یتوصل بھا الیہ سے متعلق ظاہر بات یہ ہے کہ یہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ اس علم میں ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جنکے ساتھ مجتہد فقہ کی طرف پہنچتا ہے۔اسلئے کہ فقہ کی طرف پہنچنے والا مجتہد ہی ہوتا ہے کیونکہ فقہ وہ علم ہے جو احکام پر ان ادلہ سے حاصل ہو کہ دلیل مقلد ان میں سے نہیں ہے۔(یعنی کتاب سنت اجماع اور قیاس کے ساتھ اور ان میں سے کوئی مقلد کی دلیل نہیں ہے) اور اسی وجہ سے مباحث تقلید اور استفتاء ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔اور بعید نہیں یعنی ہوسکتا ہے کہ "یتوصل بھا الیہ" کو مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل کیا جائے پس ادلہ اربعہ کے ساتھ مجتہد فقہ کی طرف پہنچے گا نہ کہ مقلد جہاں تک مقلد کا تعلق ہے تو اسکی دلیل اسکے مجتہد کا قول ہے تو مقلد کسی مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے کہے گا کہ یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے۔اسلئے کہ اسکی طرف امام ابوحنیفہؒ کی رائ پہنچی ہے اور جسکی طرف امام ابوحنیفہؒ کی رائ پہنچی ہو تو وہ میرے نزدیک واقع ہے۔(تو یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے) تو دوسرا قضیہ (ہر وہ حکم جسکی طرف امام ابوحنیفہؒ کی رائ پہنچی ہو وہ میرے نزدیک واقع ہے) اصول فقہ میں سے ہے۔اور اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں مباحث تقلید اور استفتاء ذکر کئے ہیں تو اس صورت میں علم اصول فقہ کی تعریف میں کہا جائیگا۔ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا إلی مسائل الفقه۔اور مسائل الفقہ کے بجائے إلی الفقه نہیں کہا جائیگا۔اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے ۔ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا إلی الفقه او إلی مسائل الفقه۔تا کہ مجتہد اور مقلد دونوں کو صراحۃ شامل ہو جائے۔

قال الشارح فی التلویح: قوله وَ لاَ يُبعَدُ أن يُقالَ: الظَّاهِرُ أَنَّهُ بَعِيدٌ لَمْ يَذهَبْ إِلیهِ أحدٌ و المُتَعَرِّضُونَ لِمَباحِثِ التَّقلِيدِ فی كُتُبِهِمْ يُصَرِّحونَ بِأَنَّ البَحْثَ عَنْهُ إِنَّما وَقَعَ مِنْ جِهةِ كَونِهِ فِی مُقابَلَةِ الاجتِهَادِ۔

ترجمه و تشریح:- یعنی مصنفؒ نے جو کہا کہ بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ یہ مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہے الخ شارح فرماتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ کوئی ایک بھی علماء میں سے اسکا قائل نہیں ہے۔اور جن مصنفین نے اپنی کتابوں میں تقلید کی مباحث ذکر کی ہیں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ تقلید کی بحث اس لئے لائی گئی ہے کہ یہ اجتہاد کے مقابلہ میں ہے اسلئے نہیں کہ اصول فقہ کے قواعد کلیہ کے ساتھ مجتہد اور مقلد دونوں فقہ کی طرف یعنی مسائل فقہ کی طرف پہنچے ہیں۔

لیکن شارح کا یہ اعتراض اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ یہ قول مصنفؒ نے بھی محض ایک احتمال کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور یہ توجیہ مصنف کے نزدیک بھی کوئی راجح توجیہ نہیں جیسا کہ "لا یبعد" کے الفاظ سے خود واضح ہے کہ یہ الفاظ احتمال ضعیف کی صورت میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

قوله ولا يقال إلى الفقه: لأنَّ المُقلِّدَ يَتوصَّلُ بقواعِدِه إلى مَسائِلِ الفِقْهِ لا إلَى الْفِقهِ الذِىْ هُو العِلْمُ بالاَحكَامِ عَنْ أدِلَّتِها الأربعَةِ لأنَّ عِلمَهُ بِها ليس عن الادلة الاربعة۔

ترجمه وتشريح:- یعنی علم بالقواعد التی یتوصل بها إلى مسائل الفقه کہا جائیگا اور إلى الفقه نہیں کہا جائیگا اسلئے کہ مقلد اپنے قواعد کے ساتھ مسائل فقہ کی طرف پہنچتا ہے اور وہ اپنے قواعد کے ساتھ فقہ کی طرف نہیں پہنچتا اسلئے کہ فقہ علم بالاحکام عن ادلتها الاربعة سے عبارت ہے اور مقلد کا علم مسائل فقہ پر انکے ادلہ اربعہ سے نہیں ہے۔

قال المصنف في التوضيح: و قَولُنا عَلىٰ وَجهِ التَّحْقِيْقِ لا يُنافِى هٰذا المَعنىٰ فَإنَّ تَحقِيقَ المُقَلِّدِ أن يُقلِدَ مُجتَهِداً بأن يَّعتَقِدَ ذَالِکَ المُقَلِّدُ حَقِيْقَةَ رَاىِ ذَالِکَ المُجتَهِدِ و هَذَا الذِى ذَكرْناه إنَّما هُو بِالنَّظرِ إلَى الدَّلِيلِ فَأمَّا بِالنَّظرِ إلَى الْمَدلُولِ فإنَّ القَضِيَةَ المَذْكُورَةَ إنَّما يُمكنُ إثبَاتُها كُلِيّةً إذَا عُرِفَ أنوَاعُ الحُكمِ وَأنَّ اَىَّ نَوعٍ مِنَ الأحكامِ يَثبُتُ بِاَىِّ نَوعٍ مِنَ الأدلَّةِ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِيَةٍ مِنَ الْحُكمِ كَكَونِ هٰذا الشئُ عِلَّةً لِذالِکَ فَإنَّ هَذا الحُكمَ لا يُمكنُ إثبَاتُه بِالقِياسِ بَلْ بِالنَّصِ.

ترجمه وتشريح:- اور ہمارا قول علی وجہ التحقیق اس معنیٰ کے منافی نہیں ہے (کہ قضیہ کلیہ کو مجتہد اور مقلد دونوں کیلئے عام کیا جائے) اسلئے کہ مقلد کے لئے تحقیق یہ ہے کہ وہ کسی مجتہد کی تقلید کرے اسطرح کہ وہ مقلد کسی خاص مجتہد کی رائی کی حقیت کا اعتقاد کرلیں۔ (کیونکہ مقلد کی دلیل اپنے مجتہد کا قول صریح ہے نہ وہ اپنے ظن پر عمل کرسکتا ہے اور نہ اپنے مجتہد کے ظن پر عمل کرسکتا ہے اور دلیل کے مطابق عمل کرنا تحقیق کہلاتا ہے تو پھر مقلد کی تحقیق یہ ہوگی کہ وہ اپنے مجتہد کی تقلید کرلیں) یہ جو کچھ ہم نے قضیہ کلیہ سے متعلق ذکر کیا یہ دلیل کے اعتبار سے ہے اور مدلول کے اعتبار سے اس قضیہ مذکورہ کا کلیۃً اثبات انواع حکم کے پہچاننے پر اور یہ کہ احکام کی کونسی قسم ادلہ کی کونسی قسم سے حکم کی خاص خصوصیت کے اعتبار سے ثابت ہے۔ جیسے ایک شئی کا دوسری کے لئے علت ہونا کیونکہ اس حکم کا اثبات قیاس سے

نہیں ہوسکتا بلکہ اسکے لئے نص کا ہونا ضروری ہے۔

ثُمَّ المَبَاحِثُ المُتَعلّقةُ بِالْمَحكُومِ بِه وَهُوَ فِعلُ الْمُكَلَّفِ كَكَونِه عبادةً اَوْ عُقُوبَةً و نَحوِ ذَالِکَ مِمّا يَندرِجُ فِي كُلّيّةِ تِلکَ القَضِيةِ فَإنَّ الأَحكَامَ تَختَلفُ بِاختلافِ أفعالِ المُكَلَّفِينَ فَإنَّ العُقُوباتِ لا يُمكِنُ إيجَابُهَا بِالقِياسِ.

ثُمَّ المبَاحِثُ المُتعلّقةُ بِالمَحكُومِ عَلَيهِ وَهُوَ المُكَلَّفُ كَمَعرِفَةِ الأهلِيَّةِ والْعوارِضِ الّتي تَعترِضُ عَلَى الأهْلِيَّةِ سماويةً او مُكتَسِبَةً مندَرِجةً تَحتَ تِلكَ القَضِيةِ الْكُلِيَّةِ أيضًا لِاختلافِ الأحكامِ باختلافِ المَحكومِ عَليهِ وَ بِالنَّظرِ إلٰى وُجُودِ العَوارِضِ وَ عَدَمِهَا فَيكُونُ تَركِيبُ الدَّلِيلِ على إثباتِ مَسائلِ الفِقهِ بِالشَّكلِ الأوَّلِ هٰكذَا. هذا الحكمُ ثابتٌ لِأنهُ حُكمٌ هذا شَانُهُ مُتَعلقٌ بِفِعلٍ هذا شَانُهُ و هذا الفِعْلُ صَادِرٌ مِنْ مُكَلَّفٍ هَذَا شَانُهُ وَ لَمْ يُوجَدِ العَوَارِضُ المَانِعَةُ مِن ثُبوتِ هَذَا الحُكمِ وَ يدُلُّ عَلٰى ثُبوتِ هٰذا الحُكمِ قِياسٌ هَذا شَانُهُ هٰذا هُو الصُّغرٰى ثُمَّ الكُبرىٰ قَولُنَا وَ كُلُّ حُكمٍ مَوصُوفٍ بِالصِّفَاتِ المَذكُورَةِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبوتِهِ القِيَاسُ المَوصُوفُ فَهُوَ ثَابِتٌ فهذهِ القَضِيّةُ الأخيرةُ مِن مَسَائِلِ أصُولِ الفِقهِ.

وَ بِطَرِيقِ المُلازِمةِ هٰكذا كُلَّمَا وُجِدَ قِياسٌ موصُوفٌ بِهٰذِه الصّفَاتِ دَالٌّ عَلٰى حُكْمٍ مَوصُوفٍ بِهٰذِه الصِّفاتِ يَثْبُتُ ذَالِکَ الحُكمُ لكِنَّهُ وُجِدَ القِيَاسُ المَوصُوفُ الخ۔

ترجمہ و تشریح:- پھر وہ مباحث جو متعلق ہوتی ہیں محکوم بہ کے ساتھ جو کہ فعل مکلّف ہے جیسے مثلاً اس فعل مکلّف کا عبادت ہونا یا عقوبت وغیرہ ہونا بھی ان مباحث میں سے ہے جو اس قضیہ کلیہ میں مندرج ہیں۔ اسلئے کہ احکام افعال مکلفین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقوبات اور سزاؤں کا اثبات قیاس کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔

پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ یعنی خود مکلّف کے ساتھ متعلق ہیں جیسے مکلّف کی اہلیت کی معرفت اور ان عوارض کی معرفت جو اہلیت مکلّف پر پیش آتے ہیں اور ان عوارض کا ساوی ہونا جس میں فعل مکلّف کے لئے دخل نہیں ہوتا اور یا غیر ساوی مکتسب ہونا جس میں فعل مکلّف کے لئے دخل ہوتا ہے یہ سب بھی اس قضیہ کلیہ میں مندرج

ہیں اسلئے کہ احکام محکوم علیہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔اور عوارض کے موجود ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی احکام مختلف ہوتے ہیں۔

تو مسائل فقہ کے اثبات پر شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے کہیں گے "هذا الحكم ثابت" یہ مدعیٰ ہے۔لانه حكم هذا شانه یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے وجوب اور ندب وغیرہ میں سے متعلق بفعل هذا شانه یہ ان مباحث کی طرف اشارہ ہے جو محکوم بہ یعنی فعل مکلّف کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں مثلاً فعل مکلّف کا عبادت ہونا وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه یہ اھلیت مکلّف کی طرف اشارہ ہے جیسے اسکا صحت یاب اور عاقل بالغ ہونا ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم اسمیں عوارض طاریۃ کی نفی ہے و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه یہ نوع دلیل کا تعین ہے۔یہ پوری عبارت بیان صغریٰ ہے اور کبریٰ پھر ہمارا قول ہے کہ ہر حکم جو موصوف ہو صفات مذکورہ کے ساتھ اور ایسا قیاس اسکے ثبوت پر دلالت کرے جسکی صفات بیان ہو چکی ہیں تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے تو یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے۔

اور اگر ہم بطریق ملازمہ قیاس استثنائی کے طور پر استدلال کریں تو یوں ہوگا جب ایسا قیاس پایا جائے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہو اور ایسے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے جو ان صفات کے ساتھ موصوف ہے تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے لیکن ایسا قیاس پایا گیا جو اس حکم موصوف کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ حکم ثابت ہے۔

(مثلاً کہا جائے كلما دل القياس على حرمة البهنك يكون حراماً لكن القياس يدل على حرمة البهنك فهو حرام وغیرہ)

فَعُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ الْمُتَقَدِّمَةِ مُنْدَرِجَةٌ تَحتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَةِ الْمَذْكُورَةِ الَّتِي هِيَ إِحْدٰى مُقَدِّمَتَي الدَّلِيلِ عَلٰى مَسَائِلِ الْفِقهِ فَهٰذا معنىٰ التَّوَصُّلِ الْقَرِيبِ الْمَذْكُورِ. فَإِذَا عُلِمَ اَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ الأُصُولِ رَاجِعةٌ إِلَى قَولِنَا كُلُّ حُكمٍ كَذَا يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ كَذَا فَهُوَ ثَابِتٌ أو كُلَّمَا وُجِدَ دَلِيلٌ كَذَا دَالٌّ عَلٰى حُكمٍ كَذَا يَثبُتُ ذَالِكَ الحُكمُ عُلِمَ أَنّه يُبحَثُ فِي هٰذا العلمِ عَنِ الأَدلّةِ الشَّرعِيَّةِ والأحكامِ الكُلّيتَينِ مِن حَيثُ اَنّ الأُولىٰ مُثبتَةٌ لِلثَّانِيةِ وَالثَّانِيةُ ثَابِتَةٌ بِالأُولىٰ و المباحث الَّتِي تَرجِعُ إِلىٰ أَنَّ الأُولىٰ مُثبتَةٌ لِلثانيةِ والثّانيةُ ثَابِتَةٌ بِالأُولىٰ بَعضُهَا نَاشِيَةٌ عنِ الأَدلّةِ الشَّرعيّةِ و بَعضُهَا

نا شِئةً عنِ الأحكامِ فموضوعُ هذا العلمِ الأدِلَّةُ الشَّرعِيَّةُ والأحكامُ إذْ يُبحَثُ فِيهِ عَنِ العَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلأدِلَّةِ الشَّرعِيَّةِ وهِي إثباتُهَا لِلأحكامِ و عَنِ العَوارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلأحكامِ وَ هِي ثُبُوتُهَا بِتِلكَ الأدِلَّةِ۔

ترجمه و تشریح:- پس معلوم ہوا کہ یہ تمام مباحث جو گزر گئیں جن میں سے بعض دلیل اور بعض حکم کے ساتھ متعلق ہیں یہ سب اس قضیہ کلیہ کے اندر داخل ہیں جو مسائل فقہ پر استدلال کرتے ہوئے دلیل کے دو مقدموں میں ایک مقدمہ یعنی کبریٰ قیاس، قیاس اقترانی کی شکل اول میں اور ملازمہ کلیہ، قیاس استثنائی میں بنتا ہے یہی معنیٰ ہے اس توصل قریب کا جو علم اصول فقہ کی تعریف لقبی میں گزر گیا۔ جو ھو العلم بالقواعد التی یتوصل بھا إلی الفقه توصلا قریباً علی وجه التحقیق تھا۔

تو جب یہ معلوم ہوا کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں۔ ہر حکم جو ایسا ہو اور اسکے ثبوت پر ایسی دلیل دلالت کرتی ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہ حکم ثابت ہے۔ یا جب بھی ایسی دلیل موجود ہو اور ایسے حکم پر دلالت کرتی ہو تو وہ حکم ثابت ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام شرعیہ کلیہ سے بحث ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ ادلہ شرعیہ مثبت ہیں احکام شرعیہ کے لئے اور احکام شرعیہ ثابت ہیں ادلہ شرعیہ کے ساتھ۔ اور وہ مباحث جو راجع ہیں اس بات کی طرف کہ ادلہ شرعیہ ثابت کرنے والی ہیں احکام شرعیہ کو اور احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں ادلہ شرعیہ کے ساتھ ان میں سے بعض ادلہ شرعیہ سے نکلتی ہیں اور بعض احکام سے نکلتی ہیں تو موضوع اس علم کا ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں۔

اسلئے کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان ادلہ کے احکام کو ثابت کرتا ہے اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان احکام کا ثابت ہونا ہے ادلہ کے ساتھ۔

(فَيُبحثُ فِيهِ عن أحوالِ الأدِلَّةِ المَذكُورَةِ و مَا يتعَلَّقُ بِها) ألفاءُ فِي قَولِهِ فيبحثُ مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هٰذَا العِلمِ اى إذَا كَانَ حَدُّ أُصولِ الفِقهِ هٰذَا يَجِبُ أنْ يُبحثَ فِيهِ عَنْ أحوَالِ الأدِلَّةِ وَ الأحكَامِ وَ مُتَعَلِّقَا بِهِمَا وَالمَرادُ بِالأحوالِ العَوارِضُ الذَّاتِيَّةُ وَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عَطْفٌ عَلَى الأدِلَّةِ وَالضَّمِيرُ فِي قَولِهِ بِهَا يَرجِعُ إلَى الأدِلَّةِ ومَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ الأدِلَّةُ المُختَلَفُ فِيهَا كَالأستِصحَابِ وَ الأستِحسانِ و اَدِلَةِ المُقَلِّدِ وَالمُستَفتِي وَ

ایضًا مَا یَتعلّقُ بالأدلّةِ الأربعَةِ مِمَّا لَهٗ مدخل فِی کَو نِهَا مُثبتَۃً لِلْحُکمِ کَالْبحثِ عن الإجتهادِ وَ نحوِہٖ.

وَاعْلَمْ اَنَّ الْعَوارِضَ الذَّاتِیَۃَ لِلْاَدِلَّةِ ثَلٰثۃُ اقسام مِنهَا العَوارِضُ الذّاتِیّۃُ المَبْحُوثُ عَنهَا و هِیَ کَو نُهَا مُثبتَۃً لِلْاَحکامِ وَ مِنهَا مَا لَیْسَتْ بِمَبحُوثٍ عَنهَا لٰکِنْ لَهَا مَدْخَلٌ فِی لُحُوقِ مَا هِیَ مَبحُوثٌ عَنهَا کَکَونِهَا عَامَّۃً أو مُشْتَرِکَۃً أو خَبَرَ وَاحِدٍ وَ أمثَالَ ذَالِکَ و مِنهَا مَا لَیسَ کَذَالِکَ کَکَونِهَا قَدِیْمَۃً أو حَادِثَۃً أو غَیرِهِمَا فَالقِسمُ الأوَّلُ یَقَعُ مَحمُولاتٍ فِی القَضَایَا الَّتِی هِی مَسَائِلُ هٰذا العِلْمِ وَالقِسمُ الثَّانِیْ یَقَعُ أوصافاً وَ قُیوداً لِمَوضُوعِ تِلکَ القَضَایَاکَقَولِنَا الخَبَرُ الذِی یَروِیهِ وَاحِدٌ یُوجِبُ غَلَبَۃَ الظَّنِّ بِالحُکمِ و قَدْ یَقَعُ مَوضُوعاً لِتِلکَ القَضَایَا کقَولِنَا العَامُ یُوجِبُ الْحُکمَ قَطعاً و قَدْ یَقَعُ مَحمُولاً فِیهَا نَحوُ النَّکِرۃُ فِی مَوضِعِ النَّفِی عَامّۃٌ و کَذَالِکَ الأعرَاضُ الذَّاتِیۃُ لِلْحُکمِ ثَلاثَۃُ اقسامٍ أیضاً الأوّلُ مَا یَکُونُ مَبحوثاً عَنهَا و هُوَ کَونُ الحُکمِ ثابتاً بِالأدلّۃِ المَذکُورَۃِ وَالثَّانِی مَا یَکُونُ لَهٗ مَدخَلٌ فِی لُحوقِ مَا هُوَ مَبحُوثٌ عَنهَا کَکَونِہٖ مُتَعَلّقاً بِفِعلِ البَالِغِ أو بِفِعلِ الصَّبِی و نَحوِہٖ والثَّالِثُ مَا لا یَکُونُ کَذالِکَ فَالأوّلُ یَکُونُ مَحمُولاً فِی القَضَایَا الّتِی هِیَ مَسَائِلُ هٰذا الْعِلمِ وَ الثَّانِی اَوصَافاً وَ قُیوداً لِمَوضوعِ القَضَایَا و قَدْ یَقَعُ مَوضُوعاً وَقَد یَقَعُ مَحمُولاً کَقَولِنَا الحُکمُ المُتَعَلِّقُ بِالعِبَادَۃِ یَثبُتُ بِخَبرِ الْوَاحِدِ و نَحو العُقُوبَۃِ لا یَثبُتُ بِالقِیاسِ وَنَحوِ زَکوۃِ الصَّبِیِ عِبَادَۃٌ وَ أمَّا الثَّالِثُ مِن کِلا القِسمَینِ فَبِمَعزَلٍ عَنْ هَذَا العِلمِ وَ عَنْ مَسَائِلِہٖ.

ترجمه و تشریح:- سواس علم میں بحث کی جائیگی ادلہ مذکورہ کے احوال اور جو کچھ ان ادلہ مذکورہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے ان کے احوال سے۔ ''فا'' مصنفؒ کے قول فیبحث میں اس علم کی تعریف کے ساتھ متعلق ہے یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ مذکور (العلم بالقواعد التی یتوصل بها الیه) ہے تو ضروری ہے کہ اس علم میں ادلہ اور احکام اور انکے متعلقات کے احوال سے بحث کی جائے اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور ما یتعلق بها کا عطف ادلہ پر ہے اور ضمیر اسکے قول ''بها'' میں ادلۃ کیطرف راجع ہے۔

اور "ما یتعلق بھا" سے مراد وہ ادلہ ہیں جن میں اختلاف ہوا ہے یعنی بعض کے نزدیک انکا دلائل ہونا معتبر ہے اور بعض کے نزدیک نہیں مثلاً استصحاب یعنی استصحاب الحال یہ شافعیہ کے ہاں حجت ہے ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور استحسان کہ یہ ہمارے ہاں حجت ہے اور انکے ہاں حجت نہیں ہے اور ادلہ مقلد اور مستفتی اور اسطرح جو ادلہ اربعہ کے ساتھ متعلق ہے حکم کو ثابت کرنے میں جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔

اور جان لو کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں۔(۱) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان ادلہ سے احکام کو ثابت کرنا ہے۔

(۲) وہ جن سے علم میں بحث نہیں ہوتی لیکن ان کے لئے عوارض ذاتیہ مبحوث عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں دخل ہے جیسے انکا عام ہونا یا مشترک ہونا یا خبر واحد ہونا وغیرہ۔

(۳) بعض وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو نہ تو مبحوث عنھا ہیں اور نہ مبحوث عنہا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکے لئے دخل ہے جیسے ان ادلہ کا قدیم ہونا یا حادث ہونا وغیرہ۔

تو عوارض ذاتیہ کی قسم اول ان قضایا کے محمولات ہوتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں اور عوارض ذاتیہ کی قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف اور قیود واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول وہ خبر جو خبر واحد ہو حکم پر غلبہ ظن کو واجب کرتا ہے۔

اور کبھی کبھی اس قسم کے عوارض ذاتیہ ان قضایا کے لئے موضوع بھی واقع ہوتے ہیں جیسے عام حکم کو قطعاً ثابت کرتا ہے اور کبھی ان قضایا کے لئے وہ محمول واقع ہوتے ہیں جیسے نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے یعنی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اسطرح حکم کے عوارض ذاتیہ بھی تین قسم پر ہیں۔

(۱) وہ جو اس علم میں مبحوث عنھا ہوتے ہیں اور وہ حکم کا ادلہ مذکورہ کے ساتھ ثابت ہونا ہے۔

(۲) وہ جنکے لئے عوارض مبحوث عنھا کے ساتھ ملحق ہونے میں دخل ہوتا ہے جیسے حکم کا فعل بالغ اور فعل صبی وغیرہ کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔

(۳) وہ عوارض ذاتیہ جو اسطرح نہ ہوں یعنی نہ تو مبحوث عنھا ہو اور نہ مبحوث عنھا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکے لئے دخل ہو تو پہلی قسم حکم کے عوارض ذاتیہ میں سے اس علم کے مسائل میں محمول واقع ہوتی ہے اور دوسری قسم اس

علم کے مسائل کے موضوعات کے لئے قیود اور اوصاف واقع ہوتی ہے اور کبھی کبھی موضوع اور محمول بھی واقع ہوتی ہے۔ جیسے ہمارا قول کہ وہ حکم جو عبادت کے ساتھ متعلق ہو خبر واحد کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور جیسے مثلاً عقوبت اور حدود قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے۔ اور مثلاً بچے کی زکوٰۃ عبادت ہے اور تیسری قسم ان دونوں قسموں یعنی ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جیسے انکا قدیم اور حادث ہونا اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جو نہ تو مبحوث عنھا ہو اور نہ مبحوث عنھا میں اسکے لئے دخل ہو وہ اس علم اور اسکے مسائل سے ایک طرف ہیں۔ یعنی ان سے اس علم کے مسائل میں بحث ہوگی ہی نہیں۔

قال الشارح فی التلویح: قولُه عُلِمَ أنَّهُ يُبحثُ فِی هَذَا العِلمِ عَنِ الأدِلَّةِ الشَّرعِيَّةِ و الأحكَامِ : يَعنِی عَن أحوالِهِمَا عَلٰی حَذفِ المُضَافِ إذ لا يُبحَثُ فِی العِلمِ عَن نَفسِ المَوضُوعِ بَل عَن أحوَالِهِ وَ عَوَارِضِهِ إلَّا أنَّ حَذفَ هَذَا الْمُضَافِ شَائِعٌ فِی عِبَارَةِ الْقَومِ.

ترجمہ وتشریح:۔ یعنی مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول فاذا علم ان جمیع مسائل الاصول الخ جو کہ شرط ہے اسکے قول علم انہ یبحث فی ھذا العلم عن الادلۃ الشرعیۃ جو کہ جزاء ہے اس شرط کے لئے کا مطلب یہ ہے کہ اس علم میں ادلہ شرعیہ اور احکام کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور عبارت محمول ہے حذف مضاف پر اسلئے کہ کسی علم میں عین موضوع سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن اسطرح مضاف کو حذف کرنا علماء اور مصنفین کی عبارات میں شائع متعارف ہے۔

قولُه فموضوع هذا العلمِ! المُرادُ بِمَوضُوعِ العِلمِ مَا يُبحَثُ فِی الْعِلمِ عَنْ عَوَارِضِهٖ الذَّاتِيَّةِ وَالمُرَادُ بِالعَرضِ هٰهنَا الْمَحمُولُ عَلَی الشَّیْ الخَارِجُ عَنهُ و بِالعَرضِ الذَّاتِی مَا يَكُونُ مَنْشَاۂُ الذَّاتَ بِأنْ يَلْحَقَ الشَّیُٔ لِذاتِهٖ كَالإدرَاكِ لِلإنسانِ أو بِواسِطَةِ أمرٍ يُساوِيهٖ كَالضَّحكِ لِلإنسانِ بِوَاسِطَةِ تَعَجُّبِهٖ أو بِوَاسِطَةِ أمرٍ أعَمَّ مِنهُ دَاخِلٍ فِيهٖ كَالتَّحَرُّكِ لِلإنسانِ بِواسِطَةِ كَونِهٖ حَيوَاناً.

وَالمُرادُ بِالبَحثِ عَنِ الأعرَاضِ الذَّاتِيَّةِ حَمْلُهَا عَلٰی مَوضُوعِ الْعِلْمِ كَقَولِنَا الْكِتَابُ يَثبُتُ الحُكمَ قطعاً أو عَلٰی أنواعِهٖ كَقَولِنَا الأمرُ يُفِيدُ الْوُجُوبَ أو عَلٰی أعرَاضِهٖ الذَّاتِيةِ كَقَولِنَا الْعَامُّ يُفِيدُ الْقَطعَ أو عَلٰی أنواعِ أعرَاضِهٖ الذَّاتِيَةِ كَقَولِنَا العَامُّ الَّذِی خُصَّ مِنهُ

البَعضُ یُفِیدُ الظَّنَّ وَ جَمِیعُ مَبَاحِثِ أصولِ الفِقهِ رَاجِعٌ إلی إثباتِ أعراضِهِ الذَّاتیَّةِ لِلْاَدِلَّةِ وَالاَحکامِ مِنْ حَیثُ إثباتِ الأدِلَّةِ لِلأحکامِ و ثُبُوتِ الأحکامِ بِالأدلَّةِ بِمَعنیٰ جَمِیعِ مَحمُولاتِ مَسَائِلِ هَذَا الْفَنِّ هُو الإثباتُ وَ الثُّبُوتُ وَ مَا لَهُ نَفعٌ وَ دَخلٌ فِی ذَالِکَ فَیکُونُ مَوضُوعُهُ الأدِلَّةَ وَالأحکامَ مِن حَیثُ إثباتِ الأدلَّةِ لِلأحکامِ و ثُبُوتِ الأحکامِ بِالأدِلَّةِ.

فَإنْ قُلتَ فَمَا بَالُهم یَجعَلُونَ مِنْ مَسَائِلِ الأُصُولِ إثبَاتَ الإجمَاعِ وَالقِیاسِ لِلأحکَامِ و لَا یَجعَلُونَ مِنهَا إثباتَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ لِذَالِکَ.

قُلتُ لِأنَّ المَقصُودَ بِالنَّظَرِ فِی الْفَنِّ هِیَ الْکَسبِیَاتُ الْمُفتَقِرَةُ إلی الدَّلِیلِ وَ کَونُ الْکِتَابِ وَ السُّنةِ حُجَّةً بِمَنزَلَةِ البَدِیهِی فِی نَظَرِ الأُصُولِی لِتَقَرُّرِہٖ فِی الْکَلامِ وَ شُهرَتِهٖ بَینَ الأنَامِ بِخَلافِ الإجمَاعِ وَالقِیاسِ و لِهٰذَا تَعَرَّضُوا بِمَا لَیسَ إثبَاتُه لِلْحُکمِ مُبَیَّناً کَالقِرأةِ الشَّاذَّةِ و خَبرِ الوَاحِدِ۔

ترجمہ وتشریح:- شارح کہتے ہیں کہ موضوع علم سے مراد وہ شی ہے کہ اس علم میں اس شی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور عرض سے مراد یہاں خارج محمول ہے یعنی وہ جو شی کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے اور اس پر حمل ہوتا ہے (اور یہ مطلق عرض کی تعریف ہے خواہ عرض ذاتی ہو یا عرض غریب) اور عرض ذاتی سے مراد وہ عرض ہے کہ جو ذات شی سے ناشی اور نکلتا ہے اسطرح کہ اس شی کو اسکی ذات کے اعتبار سے لاحق ہوتا ہو جیسے ادراک اور علم کا لحوق انسان کے لئے (مثلاً کہا جاتا ہے الانسان مدرک تو ادراک کا لحوق ذات انسان کو بغیر کسی واسطہ کے ہے) یا کسی امر مساوی کے واسطہ سے اس شی کو لاحق ہو جیسے ضحک انسان کے لئے بواسطہ اسکے تعجب کے (اور تعجب انسان کا عرض مساوی ہے اسطرح کہ ہر متعجب انسان ہے اور ہر انسان متعجب ہے مثلاً کہا جاتا ہے "الانسان ضاحک لانہ متعجب و کل متعجب ضاحک فالانسان ضاحک" یا بواسطہ کسی ایسی شی کے جو اس شی کی ذات سے اعم ہو اور اسکی حقیقت میں داخل ہو جیسے تحرک انسان کے لئے بواسطہ اسکے حیوان ہونے کے (اور یہ حیوان انسان سے عام ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے مثلاً کہا جاتا ہے "الانسان متحرک لانہ حیوان و کل حیوان متحرک فالانسان متحرک" اور اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان اعراض کو علم کے

موضوع پر حمل کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ کتاب اللہ سے حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔یا موضوع کی انواع اور اقسام میں سے کسی نوع اور قسم پر حمل کیا جاتا۔مثلاً کہا جاتا ہے امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔یا اسکے عوارض ذاتیہ پر حمل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ عام یقین کا فائدہ دیتا ہے یا اعراض ذاتیہ کی انواع میں سے کسی نوع پر حمل کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے وہ عام جس میں تخصیص ہو ظن کا فائدہ دیتا ہے۔

اور اصول فقہ کی تمام مباحث ادلہ واحکام کے اعراض ذاتیہ کو ان ادلہ اور احکام کے لئے ثابت کرنے کی طرف اس حیثیت کے ساتھ راجع ہیں کہ ادلہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام ادلہ سے ثابت ہوتے ہیں اس معنیٰ پر کہ اس فن کے مسائل کے تمام محمولات اثبات اور ثبوت ہیں۔یا وہ ہیں جن کے لئے اثبات اور ثبوت میں دخل ہو لہٰذا علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اس اعتبار سے کہ ادلہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور احکام ادلہ کے ساتھ ثابت کئے جاتے ہیں۔

فان قلت: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ علماء اصول اجماع اور قیاس کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر کرتے ہیں اور کتاب اللہ اور سنت رسول کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر نہیں کرتے تو اسکی وجہ کیا ہے (اور ان میں ما بہ الفرق کیا ہے یا تو کتاب اور سنت کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو بھی مسائل اصول میں ذکر کرنا چاہیے تھا اور یا پھر اجماع اور قیاس کے ساتھ احکام کے ثابت کرنے کو بھی ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا۔اسلئے کہ چاروں اصول فقہ ہونے میں برابر ہیں)

قلت: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن اور علم میں اس علم کے ایسے نظری مسائل کو بیان کیا جاتا ہے جو دلیل کے محتاج ہوں اور جو بدیہی مسائل ہوں یا واضح اور معلوم ہونے میں بدیہی کے برابر اور اسکے قائم مقام ہوں تو انکو اس علم میں نظر انداز کیا جاتا ہے۔اور چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ حجت ہونے میں اصولی کی نظر میں بمنزلہ بدیہی کے ہیں اسلئے کہ کتاب اور سنت کا حجت ہونا علم کلام میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ دونوں اپنی حجیت میں عوام اور خواص کے ہاں معروف اور مشہور ہیں اسلئے انکے ساتھ احکام کے ثابت ہونے کو مسائل اصول فقہ میں ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

بخلاف اجماع اور قیاس کے کیونکہ دونوں کی حجیت کتاب اور سنت کی مانند نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ کتاب اور سنت کی جن اقسام کی حجیت بدیہی نہیں تو انکے ساتھ احکام کے ثابت ہونے کے لئے مسائل کو اصول میں ذکر کیا

جاتا ہے جیسے قرأت شاذہ اور خبر واحد کے ساتھ حکم کے ثابت ہونے کے لئے مسائل کو اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔

قوله وأمّا الثّالثُ: یَعنِی العَوَارِضَ الذَّاتِیَّةَ الَّتِی لَا یَکُونُ مَبحُوثاً عَنهَا فِی هٰذَا العِلمِ وَ لَا لَهَا مَدخَلٌ فِی لُحُوقِ مَا هِیَ مَبحُوثٌ عَنهَا مِنَ القِسمَینِ یَعنِی قِسمَیِ العَوَارِضِ الَّتِی لِلأدِلَّةِ وَ العَوَارِضِ الَّتِی لِلأحکَامِ و ذَالِکَ کَالْإمکَانِ وَ القِدَمِ و الحُدُوثِ وَالبَسَاطَةِ وَالتَّرکِیبِ وَ کَونِ الدَّلِیلِ جُملَةً إسمِیَّةً أو فِعلِیَّةً ثُلَاثِیَةً مُفرَدَاتُهُ أورُبَاعِیَّةً مُعرَبَةً او مَبنِیَّةً إلٰی غَیرِ ذَالِکَ مِمَّا لَا دَخلَ لَهُ فِی الإثبَاتِ وَ الثُّبُوتِ فَلَا یُبحثُ عَنهَا فِی الأصُولِ

وَ هٰذَا کَمَا أنَّ النَّجَّارَ یَنظُرُ فِی الخَشَبِ مِنْ جِهَةِ صَلَابَتِهٖ وَ رَخَاوَتِهٖ وَ رِقَّتِهٖ وَ غِلَظَتِهٖ وَإعوِجَاجِهٖ وَ اِستِقَامَتِهٖ ونَحْوِ ذَالِکَ مِمَّا یَتعلَّقُ بِصَنَاعَتِهٖ لَا مِن جِهَةِ إمکَانِهٖ وَحُدُوثِهٖ وَتَرَکُّبِهٖ و بَسَاطَتِهٖ ونَحْوِ ذَالِکَ۔

ترجمه وتشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ وہ عوارض ذاتیہ جو نہ تو اس علم میں مبحوث عنھا ہیں اور نہ عوارض ذاتیہ مبحوث عنھا کے ساتھ ملحق ہونے میں انکا دخل ہے جن میں ایک قسم تو ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں اور ایک قسم احکام کے عوارض ذاتیہ ہیں جیسے ممکن ہونا، قدیم ہونا، حادث ہونا، بسیط ہونا، مرکب ہونا اور دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا یا جملہ فعلیہ ہونا اور اس جملہ کے مفردات کا ثلاثی ہونا، رباعی ہونا، معرب ہونا یا مبنی ہونا وغیرہ وغیرہ جنکے لئے اثبات اور ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ان سے علم اصول فقہ میں بحث نہیں ہوگی۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ترکھان اور کارپنٹر لکڑی کے سخت اور نرم ہونے پتلا اور موٹا ہونے ٹیڑا اور سیدھا ہونے یا اسکے علاوہ ایسے عوارض جو ترکھان کی کاریگری کے ساتھ متعلق ہیں سے بحث کرتا ہے لیکن لکڑی کے ممکن ہونے، حادث ہونے، مرکب اور بسیط ہونے وغیرہ سے بالکل بحث نہیں کرتا اسلئے کے وہ اسکی کاریگری کے ساتھ متعلق نہیں ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح: (وَیُلحَقُ بِهِ البَحثُ عَمَّا یَثبُتُ بِهٰذِهِ الأدِلَّةِ وَهُوَ الحُکمُ وعَمَّا یَتعَلَّقُ بِه) الضَّمِیرُ المَجرُورُ فِی قَولِهٖ وَ یُلحَقُ بِهٖ یَرجِعُ إلَی البَحثِ المَدلُولِ فِی قَولِهٖ فَیُبحثُ وَ قَولِهٖ عَمَّا یَثبُتُ أیْ عَنْ أحوَالِ مَا یَثبُتُ و قَولِهٖ عَمَّا یَتعلَّقُ

بِهٖ أَیْ بِالْحُکْمِ وَ هُوَ الْحَاکِمُ وَ الْمَحکُومُ بِهٖ وَالْمَحکُومُ عَلَیهِ وَاعْلَمْ أنّ قولَه و یُلحَقُ بِهٖ یَحتَملُ أمرَینِ أحَدُهُمَا أنْ یُرادَ بِهٖ أنْ یُذکَرَ مَباحِثُ الحُکمِ بَعدَ مَباحِثِ الأدِلَّةِ عَلٰی أنَّ مَوضُوعَ هٰذَا العِلمِ الأدلّةُ وَالأحکَامُ.

وَالثَّانِی أنَّ مَوضُوعَ هٰذَاالعِلمِ الأدِلَّةِ فَقَطْ وَ إنَّمَا یُبحَثُ عَنِ الأحکَامِ عَلٰی أنّهٗ مِنْ لَوَاحِقِ هٰذَا الْعِلمِ فَإنَّ أصُولَ الفِقهِ هِیَ أدِلّةُ الفِقهِ ثُمَّ أُرِیدَ بِهَا العِلْمُ بِالأدلّةِ مِنْ حَیثُ أنّهَا مُثبتَةٌ لِلحُکمِ فَالمَبَاحِثُ النَّاشِیَةُ عَنِ الْحُکمِ وَمَایتعلّقُ بِهٖ خَارِجَةٌ عَن هَذَا العِلمِ وَهِیَ مَسَائِلُ قَلِیلَةٌ تُذکَرُ عَلٰی أنَّهَا لَوَاحِقُ وَ تَوَابِعُ لِمَسَائِلِ هَذَا الْعِلمِ کَمَا أنَّ موضُوعَ الْمَنطِقِ التَّصوُّراتُ وَ التَّصدِیقاتُ مِنْ حَیثُ أنَّهَا مُوصِلَةٌ إلی تَصَوُّرٍ و تَصدِیقٍ فَمُعَظَّمُ مَسَائِلِ الْمَنطِقِ رَاجِعٌ إلٰی أحوَالِ الْمُوصِلِ وَإنْ کَانَ یُبحثُ فِیهِ عَلٰی سَبِیلِ النَّدْرَةِ عَنْ أحوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوصِلِ إلیهِ کَالبَحثِ عَنِ الْمَاهِیاتِ أنّهَا قَابِلَةٌ لِلْحَدِّ فَهٰذَا الْبَحثُ یُذکَرُ عَلٰی طَرِیقِ التَّبعِیَّةِ فَکَذَا هٰهُنَا.وَفِی بَعضِ کُتُبِ الأصُولِ لَمْ یُعدَّ مَبَاحِثُ الْحُکمِ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا العِلمِ لٰکِنَّ الصَّحِیحَ هُوَ الْإحْتِمَالُ الأوَّلُ.

و قولُهٗ وَ هُوَ الْحُکمُ فَإنْ أُرِیدَ بِالحُکمِ الْخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِإفعَالِ الْمُکَلَّفِینَ وَهُوَ قَدِیمٌ فَالْمُرادُ بِثُبُوتِهٖ بِالأدِلَّةِ الأربَعةِ ثُبُوتُ عِلْمِنَا بِهٖ بِتِلْکَ الأدِلَّةِ وَ إنْ أُرِیدَ بِالحُکمِ أثرُالخِطَابِ کَالوُجُوبِ وَالحُرمَةِ فَثُبُوتُهٗ بِبَعضِ الأدلّةِ الأربَعَةِ صَحِیحٌ و بِالبَعضِ لَا کَالقِیاسِ مَثلاً لأنَّ القِیاسَ غَیرُ مُثبِتٍ لِلْوُجُوبِ بَلْ هُوَ مُثبِتٌ بِغَلَبةِ ظَنِّنَا بِالوُجُوبِ کَمَا قِیلَ إنَّ القِیاسَ مُظهِرٌ لَا مُثبِتٌ فَیکُونُ الْمُرادُ بِالإثباتِ إثباتَ غَلبَةِ الظَّنِّ.

وَإنْ نُوقِشَ فِی ذَالِکَ بِأنَّ اللَّفظَ الوَاحِدَ لَا یُرادُ بِهٖ الْمَعْنٰی الْحَقِیقِیُّ و المَجَازِی مَعاً فَنقُولُ نُرِیدُ فِی الْجَمِیعِ إثبَاتُ العِلمِ لَنَا أوْ غَلَبَةِ الظَّنِّ لَنَا۔

ترجمه وتشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ادلہ کے احوال اور انکے متعلقات کے احوال سے بحث کرنے کے ساتھ ان ادلہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے انکے احوال سے بحث کرنا ملحق کیا جائے گا اور وہ جو ان ادلہ سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم اور جو اس حکم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے متن کی عبارت کی تحلیل کرتے ہوئے فرمایا کہ " ویلحق بہ "کی ضمیر مجرور اس "بحث" کی طرف لوٹتی ہے جس پر مصنف رحمہ اللہ کا قول پچھلے متن "فیبحث" میں دلالت کرتا ہے۔

اور مصنف کا قول "عما یثبت" حذف مضاف عن احوال ما یثبت پر محمول ہے اور مصنف کا قول "عما یتعلق بہ" کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹتی ہے اور ما یتعلق بالحکم حاکم محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔

جاننا چاہیے کہ مصنفؒ کا قول "ویلحق بہ" میں دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے اس لئے کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔

(۲) موضوع اس علم کا فقط ادلہ ہوں اور احکام سے اس علم میں اسلئے بحث کی جائے کہ وہ اس علم کے لواحق میں سے ہیں کیوں کہ اُصول فقہ ادلہ فقہ ہیں اور پھر اس سے علم بالادلہ مراد لیا گیا اسلئے کہ یہ ادلہ اور اصول حکم کے لئے مثبت ہیں لہٰذا وہ مباحث جو حکم اور اسکے متعلقات سے ناشی اور نکلتی ہیں اس علم سے خارج ہونگی لیکن حکم اور اسکے متعلقات کے مباحث بہت قلیل مسائل ہونے کے باوجود اس علم کے مسائل کے لئے لواحق اور توابع کی حیثیت سے ذکر کیے جاتے ہیں۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علم منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ مجہول تصور اور مجہول تصدیق کی طرف پہنچاتے ہیں لہٰذا منطق کے مسائل کا بڑا حصہ احوال موصل ہیں لیکن کبھی کبھی شاذ و نادر تصور موصل الیہ کے احوال سے علم منطق میں بحث ہوتی ہے جیسے ماہیات کی حد اور تعریف کے لئے قابل ہونے کی مباحث۔ تو جس طرح ماھیات کی حد کے لئے قابل ہونے کی مباحث علم منطق میں علی سبیل الشذوذ ذکر کئے جاتے ہیں تو اسطرح حکم اور اسکے متعلقات کے مسائل بھی اصول کے مباحث میں ضمناً اور تبعاً ذکر کئے جاتے ہیں۔

اور اصول فقہ کی بعض کتابوں میں حکم اور اسکے متعلقات کی مباحث کو اس علم کی مباحث میں سے شمار نہیں کیا ہے۔

لیکن احتمال اول یعنی یہ کہ مباحث حکم بھی اس علم کے مقصودی مسائل میں داخل ہے زیادہ صحیح ہے البتہ حکم کے مباحث ادلہ کے مباحث سے مؤخر رہینگے

اور مصنفؒ کا قول "وھو الحکم" میں حکم سے مراد اگر خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین ہے تو وہ چونکہ قدیم ہونے کی وجہ سے ادلہ کے ساتھ ثابت کرنے کے قابل نہیں اسلئے ادلہ کے ساتھ اسکے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ادلہ کے ساتھ اس حکم پر ہمارا علم ثابت ہوتا ہے (نہ کہ وہ حکم ادلہ کے ساتھ نفس الامر

میں ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے جب حکم قدیم ہوا تو مسبوق بالعدم نہ ہوا اور ازلی اور ابدی ہوا تو پھر ادلہ کے ساتھ اسکو کیسے ثابت کیا جائیگا)۔

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو جو کہ حرمت اور وجوب ہے تو پھر ادلہ اربعہ میں سے بعض یعنی کتاب سنت اور اجماع کے ساتھ اسکا ثبوت صحیح ہوگا۔

اور ادلہ اربعہ میں سے بعض دوسرے مثلاً قیاس کے ساتھ اسکا ثبوت صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ قیاس وجوب کے لئے مثبت نہیں بلکہ وہ قیاس وجوب پر غلبہ ظن کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو لہٰذا اثبات سے مراد جانب قیاس میں غلبہ ظن کا اثبات ہوگا۔

"وان نوقش" سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ علم فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور پھر کہا کہ ادلہ مثبت ہونے کی حیثیت سے اور احکام مثبت ہونے کی حیثیت سے اور پھر آپ نے کہا کہ ادلہ کے مثبت للاحکام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ادلہ ثلٰثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور قیاس کے ساتھ حکم کے ثبوت پر غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اور یہی تو جمع بین الحقیقت والمجاز ہے۔

مصنفؒ نے "فنقول" کے ساتھ اسکا جواب دیا کہ یا تو ھم سب میں اثبات العلم لینگے یا سب میں غلبہ ظن لینگے یعنی اگر حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ الخ ہے تو پھر ادلہ اربعہ سے حکم کے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ان ادلہ اربعہ کے ساتھ حکم پر ہمارا علم ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جو وجوب اور حرمت وغیرہ ہے تو پھر ادلہ اربعہ کے ساتھ ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان ادلہ اربعہ کے ساتھ حکم کے ثبوت پر ہمیں غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے۔

قال الشارحُ فی التلویح: قولہ أن يُذْكَرَ مَبَاحِثُ الحُكمِ بَعدَ مَبَاحِثِ الأدلَةِ لِأنَّ الدَّلِيلَ مُقَدَّمٌ بِالذَّاتِ وَ البحثُ عَنه أهَمُّ فِي فَنِّ الأُصُوْلِ:

ترجمہ و تشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو کہا مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے گا یہ اسلئے کہ دلیل حکم پر مقدم بالذات ہوتی ہے اور فن اصول میں دلیل سے بحث اھم ہے۔ اور اسلئے کہ علم اصول فقہ میں مباحث دلیل مقصود بالذات ہیں۔

قولہ کما ان الخ: مَوضُوعُ المَنطِقِ التَّصوُّرَاتُ وَ التَّصدِيقَاتُ لأنَّهُ يُبْحَثُ عَنْ احوالِ

التَّصَوُّرِ من حیث انّه حَدٌ او رَسمٌ فَیُوْصِلُ اِلیٰ تَصَوُّرٍ وَمِنْ حَیثُ اَنَّهُ جِنْسٌ او فَصْلٌ او خَاصَّةٌ فَیَتَرکَّبُ مِنهَا حدٌ او رَسمٌ وَ عَنْ احوَالِ التَّصدِیقِ مِنْ حَیثُ انَّه حُجَّةٌ فَتُوصِلُ اِلیٰ تَصدِیقٍ وَ مِنْ حَیثُ انَّه قَضِیةٌ وَ عَکْسُ قَضِیَةٍ وَ نَقِیضُ قَضِیَّةٍ فَیُؤَلَّفُ مِنهَا حُجَّةٌ و بِالجُملَةِ جَمِیعُ مَبَاحِثِهِ رَاجِعَةٌ اِلیٰ الایصالِ وَ مَالهُ دَخلٌ فِیهِ.

وقَدْ یَقَعُ الْبَحثُ عَن احوالِ التَّصوُّرِ المُوصِلِ اِلیهِ بِانَّه اِنْ کَانَ بَسِیطاً لا یُحَدُّ وَاِنْ کَانَ مُرَکَّباً مِن الْجِنسِ وَ الفَصْلِ یُحَدُّ.وَاِنْ کَانَ لَهُ خَاصَّةٌ لَازِمَةٌ بَیِّنَةٌ یُرسَمُ وَاِلاَّ فَلا.

وَیُمکِنُ اَن یُجعَلَ ذَالِکَ رَاجِعاً اِلیٰ البَحثِ عَنْ احوالِ التَّصوُّرِ المُوصِلِ بِاَنْ یُقالَ مَعنَاه اَنَّ الحَدَّ یُوصِلُ اِلَی المُرَکَّبِ دُونَ البَسِیطِ فَیَکُونُ مِنَ المَسَائِلِ۔

ترجمه وتشریح:- شارح فرماتے ہیں منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں اسلئے کہ علم منطق میں تصور کے احوال سے حد یا رسم ہونے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو تصور (مجہول) کی طرف وصول ہوتا ہے اور تصور کے احوال سے جنس اور فصل اور خاصہ ہونے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو اس سے حد یا رسم مرکب ہوتے ہیں۔

اور احوال تصدیق سے حجت ہونے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے تو (مجہول) تصدیق کی طرف پہنچتے ہیں اور قضیہ اور عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونے کی حیثیت سے اسلئے بحث کرتے ہیں کہ ان سے حجت مرکب کی جائے اور خلاصہ یہ کہ منطق کی تمام مباحث ایصال اور جسکے لئے ایصال میں دخل ہو ان کی طرف راجع ہیں۔اور کبھی کبھی منطق میں تصور موصل الیہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے کہ اگر وہ بسیط ہے کہ پھر اسکی حد نہ کی جائے یا جنس اور فصل سے مرکب ہے کہ اسکی حد ہو جائے یا اسکے لئے خاصہ لازمہ بینہ ہے کہ اسکی رسم کی جائے اور اگر وہ جنس اور فصل سے مرکب نہ ہو یا اسکے لئے خاصہ لازمہ بینہ نہ ہو تو اسکی حد اور رسم نہیں ہوگی۔اور ہو سکتا ہے کہ ان مباحث کو تصور موصل کے احوال سے بحث کی طرف راجع کیا جائے بایں معنیٰ کہ کہا جائے کہ حد مرکب کی طرف پہنچاتا ہے نہ کہ بسیط کی طرف تو اسطرح یہ بھی منطق کے مسائل میں داخل ہونگے۔

قولُه لٰکِنَّ الصَّحِیحَ الخ ذَهَبَ صَاحِبُ الأحکَامِ اِلیٰ اَنَّ مَوضُوعَ اُصولِ الفِقهِ هُوَ الأدِلَّةُ الأربعَةُ وَلا یَبْحثُ فِیهِ عَنْ احوَالِ الأحکَامِ بَل اِنَّمَا یَحتَاجُ اِلیٰ تَصَوُّرِهَا لِیَتَمَکَّنَ مِنْ اِثبَاتِهَا وَ نَفیِهَا لٰکِنَّ الصَّحِیحَ اَنَّ مَوضُوعَهُ الأدِلَّةُ والأحکَامُ لأنَّا رَجعنَا الأدِلَّةَ

بِالتَّعمِيمِ إِلَى الأَربَعَةِ و الأَحكامَ إِلَى الخَمسَةِ ونَظَرنَا فِي المَبَاحِثِ المُتَعَلِّقَةِ بِكَيفِيَّةِ إِثبَاتِ الأَدِلَّةِ لِلأَحكَامِ إِجمَالاً فَوَجَدنَا بَعضَهَا رَاجِعَةً إِلَى أَحوَالِ الأَدِلَّةِ و بَعضَهَا رَاجِعَةً إِلَى أَحوَالِ الأَحكَامِ كَمَا ذَكَرَهُ المُصَنِّفُ فِي تَحصِيلِ القَضِيَةِ الكُلِّيَةِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الفِقهِ فَجَعلُ أَحَدِهِمَا مِنَ المَقَاصِدِ وَالآخَرِ مِنَ اللَّوَاحِقِ تَحَكُّمٌ غَايَةُ مَا فِي البَابِ أَنَّ مَبَاحِثَ الأَدِلَّةِ أَكثَرُ وأَهَمُّ لٰكِنَّهُ لا يَقتَضِي الإِصَالَةَ والإِستِقلَالَ۔

ترجمہ و تشریح:- (اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں یا اسکا موضوع صرف ادلہ ہیں اور احکام سے تبعاً بحث ہوتی ہے اسمیں اختلاف ہوا ہے تو عام علماء اصول یہ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور) احکام دونوں ہیں اور صاحب الاحکام کا خیال یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع فقط ادلہ اربعہ ہیں اور احکام کے احوال سے علم اصول فقہ میں بحث نہیں کی جائیگی۔ بلکہ علم اصول فقہ میں احکام کے احوال کے تصور کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ان احکام کے اثبات اور نفی پر قدرت حاصل ہو جائے۔لیکن صحیح یہ ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں اسلئے کہ ادلہ اپنے عموم کے ساتھ چار کی طرف راجع ہیں اور احکام پانچ (وجوب، ندب، حرمت، کراھت اور اباحت) کی طرف راجع ہیں۔

اور احکام کو ادلہ کے ساتھ ثابت کرنے کی کیفیت سے متعلقہ مباحث میں اجمالاً غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض ان میں سے ادلہ کے احوال کی طرف راجع ہیں۔اور بعض احوال احکام کی طرف راجع ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے اس قضیہ کلیہ کی تحصیل میں ذکر کیا ہے جسکے ساتھ فقہ کی طرف پہنچا جاتا ہے۔

لہذا ایک یعنی ادلہ کے احوال سے متعلق مباحث کو مقاصد اور دوسرا یعنی احوال احکام سے متعلق مباحث کو لواحق اور توابع میں سے قرار دینا تحکم اور سینہ زوری اور قول بلا دلیل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اھم ہیں لیکن یہ اصالت اور استقلال کا تقاضا نہیں کرتا۔

قوله ان اريد بالحكم! هٰذَا كَلامٌ لا حَاصِلَ لَهُ لِأَنَّ الأَدِلَّةَ الشَّرعِيَّةَ مُعَرِّفَاتٌ وَ إِمَارَاتٌ وَ لَوْ سُلِّمَ أَنَّهَا أَدِلَّةٌ حَقِيقِيَةٌ فَلا مَعنىٰ لِلدَّلِيلِ إِلَّا مَا يُفِيدُ العِلْمَ بِثُبُوتِ الشَّيْءِ أَوِ انتِفائِهِ غَايَةُ مَا فِي البَابِ أَنَّ العِلْمَ يُوخَذُ بِمعنىٰ الإدرَاكِ الجَازِمِ أَوِ الرَّاجِحِ لِيَعُمَّ القَطعِيَّ وَ الظَّنِّيَ فَيَصِحُّ فِي جَمِيعِ الأَدِلَّةِ وهٰذَا لا يَتَفَاوَتُ بِقِدَمِ الحُكمِ وَحُدُوثِهِ وَ قَد اِضطَرَّ إِلَى ذَالِكَ

آخِرَ الْاَمرِ وَ لَيسَ مَعنىٰ الدَّلِيلِ مَا يُفِيدُ نَفسَ الثُّبُوتِ كَمَا هُوَ شَانُ الْعِلَلِ الخَارِجِيَّةِ وَاِنْ جَعَلْنَا الحُكْمَ حَادِثاً عَلٰى مَا يُشعِرُ بِهٖ كَلَامُهٗ۔

ترجمه و تشريح:- (علامہ تفتازانیؒ نے اس عبارت میں مصنفؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کہ اگر حکم سے مراد نفس خطاب ہو تو ثبوت الحکم بالادلہ سے مراد ثبوت العلم بالحکم بالادلہ ہوگا اسلئے کہ اس معنیٰ پر حکم قدیم ہونے کی وجہ سے اگر ادلہ سے ثابت ہو جائے تو قدیم نہیں رہیگا بلکہ حکم حادث ہو جائیگا حالانکہ اسکو قدیم تسلیم کیا گیا تھا۔

اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو تو پھر حکم کا ثبوت ادلہ ثلٰثہ سے صحیح ہے لیکن قیاس کے ساتھ صحیح نہیں ہے لہٰذا قیاس کے اعتبار سے غلبۂ ظن مراد لیا جائیگا تو پھر جمع بین الحقیقت والمجاز کے لازم آنے کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سب میں غلبۂ ظن لیا جائیگا جو کہ معنیٰ مجازی ہے البتہ ادلہ ثلٰثہ کے اعتبار سے غلبۂ ظن جازم اور قیاس کے اعتبار سے غلبۂ ظن غیر جازم ہوگا۔

(تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے) اس کلام کا کوئی حاصل اور فائدہ نہیں ہے (اسلئے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ادلہ اربعہ سے حکم کا ثبوت نفس الامر اور خارج میں ہوتا ہو اور ایسا نہیں ہے اسلئے کہ یہ ادلہ اربعہ ادلہ شرعیہ ہیں اور ادلہ شرعیہ سے حکم کا ثبوت نفس الامر میں نہیں ہوتا) کیونکہ ادلہ شرعیہ فقط معرفات اور امارات و علامات ہوتی ہیں جن سے علم بالشئ حاصل ہوتا ہے۔

اور اگر ہم ان ادلہ شرعیہ کو ادلہ حقیقیہ تسلیم کرلیں تو پھر بھی دلیل کا معنیٰ صرف یہ ہے کہ وہ کسی شئ کے ثبوت یا نفی پر علم کا فائدہ دے لیکن علم کا اطلاق عام طور پر چونکہ ادراک جازم پر ہوتا ہے اسلئے یہاں پر علم سے مراد مطلق ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح ہو تا کہ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہو جائے اور تمام ادلہ میں یہ بات صحیح ہو جائے اسلئے کہ اگر تاویل نہیں کرینگے تو قیاس نکل جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ ثبوت حکم پر علم قطعی حاصل نہیں ہوتا۔

اور اس صورت میں حکم کے قدیم یا حادث ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (یعنی حکم خواہ قدیم بمعنیٰ نفس خطاب ہو یا حادث بمعنیٰ اثر خطاب ہو لیکن یہ ادلہ اس حکم کے لئے چونکہ معرفات اور امارات ہیں اور ان سے حکم کے ثبوت کا علم ہی حاصل ہوتا ہے)

اور مصنفؒ بھی آخر کار اسی تاویل کے محتاج ہوئے ہیں اور دلیل کا معنیٰ یہ نہیں ہے کہ وہ نفس ثبوت کا فائدہ دیں جیسا کہ علل خارجیہ میں ہوتا ہے اگر چہ حکم کو حادث قرار دیا جائے جیسا کہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے

(کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر حکم بمعنیٰ اثر خطاب ہوتو پھر ادلہ ثلٰثہ سے اس حکم کے ثبوت پر اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے اور قیاس سے غلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے تو اسلئے یہاں پر مراد مطلق ادراک لینگے خواہ جازم ہو جیسا کہ ادلہ ثلٰثہ میں ہوتا ہے یا غیر جازم جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کو بالکل لا حاصل اور بے فائدہ قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جب مصنفؒ نے یہ کہا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور ادلہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو چونکہ حکم کا معنیٰ گزشتہ بیان میں خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ بیان ہوا تھا اور اس اعتبار سے حکم قدیم ہے جبکہ ثابت بالدلیل حادث ہوا کرتا ہے تو اسلئے اول وھلت میں اعتراض وارد ہو رہا تھا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ثبوت بالادلہ سے مراد نفس حکم کا ثبوت بالادلہ نہیں بلکہ ثبوت العلم بالحکم بالادلہ مراد ہے یعنی ادلہ کے ساتھ حکم پر علم ثابت ہوتا ہے اور حکم پر ادلہ کے ساتھ علم کے ثابت ہونے میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اور اگر حکم بمعنیٰ اثر خطاب وجوب اور حرمت لیا جائے تو پھر ادلہ ثلٰثہ کے ساتھ وجوب اور حرمت کا ثبوت صحیح ہے اور قیاس کے ساتھ صحیح نہیں بلکہ قیاس کے ساتھ وجوب اور حرمت کے ثبوت پر غلبہ ظن ہوگا لہٰذا جمع بین الحقیقت و المجاز سے بچنے کے لئے مطلق ادراک مراد لینگے خواہ جازم ہو جیسا کہ ادلہ ثلٰثہ سے وجوب اور حرمت کے ثبوت پر ادراک جازم حاصل ہوتا ہے یا غیر جازم جیسا کہ قیاس سے وجوب اور حرمت کے ثبوت پر ادراک غیر جازم اور غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے)۔

قال المصنف فی التوضیح: وَاعْلَمْ أنّی لَمَّا وَقَعتُ فِی مَبَاحِثِ الْمَوضُوعِ وَالْمَسَائِلِ أردتُ أنْ أُسمِعَکَ بَعضَ مَبَاحِثِهِمَا الَّتِی لَا یَستَغْنِی الْمُحَصِّلُ عَنْهَا وَإنْ کَانَ لَا یَلِیقُ بِهٰذَا الْفَنِّ مِنهَا أنَّهُمْ قَد ذَکَرُوا أنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ یَکُونُ لَهُ أکثَرُ مِن مَوضُوعٍ وَاحِدٍ کَالطِّبِّ مَثَلاً یُبحَثُ فِیهِ عَنْ اَحوَالِ بَدَنِ الإنسَانِ وَ عَنْ أحوَالِ الأدوِیَةِ وَ نَحوِ هِمَا وَ هٰذَا غَیرُ صَحِیحٍ وَالتَّحقِیقُ فِیهِ أنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِی عِلمٍ إنْ کَانَ إضَافَةُ شَیئٍ إلٰی آخَرَ کَمَا أنَّ فِی أُصُولِ الفِقهِ یُبحَثُ عَنْ إثبَاتِ الأدِلَّةِ لِلْحُکمِ و فِی الْمَنْطِقِ یُبحَثُ عَنْ اِیصَالِ تَصَوُّرٍ أو تَصْدِیقٍ إلٰی تَصَوُّرٍ أو تَصدِیقٍ وَقَدْ یَکُونُ بَعضُ العَوَارِضِ الَّتِی لَهَا مَدخَلٌ فِی الْمَبحُوثِ عَنْهُ نَاشِیَةً عَنْ أحَدِ الْمُضَافَینِ وَ بَعضُهَما عَنِ الْآخَرِ

فَمَوضُوعُ هٰذَا العِلمِ كَلاَ المُضَافَينِ وَ إِنْ لَّمْ يَكُنِ الْمَبْحُوثُ عَنهُ الإِضَافَةَ لاَ يَكُونُ مَوضُوعُ العِلمِ الْوَاحِدِ أشيَاءَ كَثِيرَةً لأَنَّ إِتِّحَادَ الْعِلمِ وَ إِختِلاَفَهُ إِنَّمَا هُوَ بِاتِّحَادِ المَعلُومَاتِ أيِ الْمَسَائِلِ وَ إِختِلاَفِهَا فَاخْتِلاَفُ الْمَوضُوعِ يُوجِبُ إِختِلاَفَ العِلْمِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالعِلمِ الوَاحِدِ مَا وَقَعَ الإصطَلاَحُ عَلٰى أنَّه عِلْمٌ وَاحِدٌ مِن غَيرِ رِعَايَةِ مَعنًى يُوجِبُ الوَحدَةَ فَلاَ اِعْتِبَارَ بِهٖ عَلٰى أنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أن يَّصْطَلِحَ حِينَئِذٍ عَلٰى أنَّ الفِقهَ وَالهِندَسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ وَ مَوضُوعُهُ شَيئَانِ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ وَ الْمِقْدَارُ وَ مَا اَورَدُوا مِنَ النَّظِيرِ وَ هُوَ بَدَنُ الإنسَانِ وَالأَدوِيَةُ فَجَوَابُهُ أنَّ البَحثَ فِي الأَدوِيَةِ إِنَّمَا هُوَ مِن حَيثُ أنَّ بَدَنَ الإِنْسَانِ يَصِحُّ بِبَعضِهَا وَ يَمْرَضُ بِبعضِهَا فَالمَوضُوعُ فِي الْجَمِيعِ بَدَنُ الإنسَانِ۔

ترجمہ و تشریح:- مصنفؒ نے یہاں سے موضوع اور مسائل علم سے متعلق تین الگ الگ مباحث بیان کی ہیں اور ہر ایک بحث کو ''منہا'' کے ساتھ مصدر کیا ہے۔

اور جاننا چاہیے کہ میں جب موضوع اور مسائل کے مباحث میں واقع ہوا تو میں موضوع اور مسائل کی بعض ایسی مباحث آپکو سنانا چاہتا ہوں جو طلباء علم کے لئے حد سے زیادہ ضروری ہیں گو وہ اس فن یعنی علم اصول فقہ کے مناسبات میں سے نہیں ہیں لیکن شدت ضرورت کی بناء پر (جملہ معترضہ کے طور پر) میں ان مباحث کو یہاں پر ذکر کرتا ہوں۔

منھا: ان مباحث ثلثہ میں سے ایک بحث یہ ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے اور یہ بات انکے ہاں مشہور ہے کہ ایک علم کے لئے متعدد موضوعات ہو سکتے ہیں۔ جیسے مثلاً علم طب میں بدن انسان اور ادویہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے لہٰذا علم طب کا موضوع بدن انسان اور ادویہ دونوں ہیں اور علماء کی یہ بات صحیح نہیں اور تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ کسی علم میں مبحوث عنہ اگر ایک ایسی شی ہو جس کی دوسرے کی طرف اضافت ہو جیسا کہ اصول فقہ میں اثبات الادلۃ للحکم سے بحث ہوتی ہے اور منطق میں ایصال التصور إلی تصور اور ایصال التصدیق إلی تصدیق سے بحث ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں موضوع کے جن عوارض سے بحث ہوتی ہے بعض ان میں ایک مضاف سے متعلق ہونگے اور بعض دوسرے مضاف سے اور موضوع اس علم کا دونوں مضاف ہونگے۔ اور اگر مبحوث عنہ اضافۃ بین الشیئین نہ ہو تو اس صورت میں ایک علم کا موضوع اشیاء کثیرہ نہیں ہو سکتیں اسلئے کہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات اور مسائل کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ تو اختلاف موضوع اختلاف علم کو واجب کریگا۔ اور اگر وحدت علم سے مراد

وحدت اصطلاحی ہو کہ اھل عرف اور اھل اصطلاح نے کسی ایسے معنیٰ جو وحدت کو ثابت کرتا ہو کی رعایت کے بغیر اسکو ایک علم تصور کیا ہو تو ایسی وحدت کا علوم میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ نیز اس صورت میں تو ہر ایک کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کوئی سے دونوں علموں کو ایک متصور کر کے کہے کہ اس علم کے دو موضوع ہیں مثلاً علم فقہ اور علم ھندسہ کو ایک متصور کر کے کوئی کہہ سکتا ہے کہ اس علم کے دو موضوع ہیں (۱) فعل مکلّف (۲) مقدار

اور تعدد موضوعات کے جواز پر جو نظیر پیش کی گئی ہے کہ علم طب کا موضوع بدن انسان اور ادویہ ہیں۔

تو اسکا جواب یہ ہے کہ ادویہ کی مباحث بدن انسان کے احوال کی مباحث کی طرف راجع ہیں اسلئے کہ ادویہ کے احوال سے بحث اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ کونسی دوائی کے ساتھ بدن انسان صحت یاب ہوتا ہے اور کونسی دوائی کے ساتھ بدن انسان بیمار ہوتا ہے تو تمام مباحث اور مسائل کے اعتبار سے موضوع بدن انسان ہی ہے اور ادویہ کے احوال سے جو مباحث متعلق ہیں وہ بدن انسان کے احوال کی مباحث کی طرف راجع ہیں۔

قال الشارح فی التلویح: قوله و اعلم أنَّ هٰذِه ثَلٰثَةُ مَبَاحِثَ فِي الْمَوضُوعِ أَورَدَهَا مُخَالِفًا لِجَمهُورِ المُحقِّقِينَ يَتعَجَّبُ مِنهَا النَّاظِرُ فِيهَا الْوَاقِفُ عَلٰى كَلَامِ القَومِ فِي هٰذَا المَقَامِ.

اَلأوّلُ أنَّ إطلاقَ القَولِ بِجوازِ تَعدُّدِ المَوضُوعِ وَإنْ كَانَ فَوقَ الإثْنَينِ غَيرُ صَحِيحٍ بَلِ التَّحقِيقُ أنَّ المَبحُوثَ عَنهُ فِي العِلمِ إمَّا أن يَّكُونَ إضَافَةً بَينَ الشَّيئَينِ أولا وَعَلَى الأوَّلِ إمَّا أن يَّكُونَ العَوارِضُ الَّتِي لَهَا دَخْلٌ فِي المَبحُوثِ عَنهُ بَعضُهَا نَاشِياً عَن أحَدِ المُضَافَينِ و بَعضُهَا نَاشِياً عَنِ الْمُضافِ الأخرِ أولا فَإنْ كَانَ كَذالِكَ فَمَوضُوعُ العِلمِ كِلَا المُضَافَينِ كَمَا وَقَعَ البَحثُ فِي الأصُولِ عَن إثبَاتِ الأدِلَّةِ لِلأحكَامِ وَالأحوَالِ الَّتِي لَهَا دَخلٌ فِي ذَالِكَ بَعضُهَا ناشٍ عَنِ الدَّلِيلِ كَالعُمُومِ وَ الإشتِراكِ وَالتَّواتُرِ وَ بَعضُهَا عَنِ الحُكمِ كَكَونِهِ عَبَادَةً أو عُقُوبَةً فَمَوضُوعُهُ الأدِلَّةُ وَ الأحكَامُ جَمِيعاً.

وَ أمَّا إذَا لَمْ يَكُنِ المَبحُوثُ عَنهُ إضَافَةً كَمَا فِي الفِقهِ البَاحِثِ عَنْ وُجُوبِ فِعلِ المُكَلَّفِ وَ حُرمَتِهِ وَغَيرِ ذَالِكَ أو كَانَ إضَافَةً لٰكِنْ لاَّ دَخلَ لِلأحْوَالِ النَّاشِيَةِ عَنْ أحَدِ المُضَافَينِ فِي المَبحُوثِ عَنهُ كَمَا فِي المَنطِقِ البَاحِثِ عَنْ إيصَالِ تَصَوُّرٍ او

تَصدِيقٍ إلىٰ تَصَوُّرٍ أو تَصدِيقٍ وَلاَ دَخلَ لِأَ حوَالِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصدِيقِ المُوصِلِ إلَيهِ فِي ذَالِكَ عَلىٰ مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ فِيمَا سَبَقَ فَالمَوضُوعُ لَا يَكُونُ إلَّا وَاحِداً لِأَنَّ اِختِلَافَ المَوضُوعِ يُوجِبُ اِختِلَافَ المَسَائِلِ المُوجِبَ لِاختِلَافِ العِلمِ ضَرُورَةَ أَنَّ العِلمَ إنَّمَا يَختَلِفُ بِاختِلَافِ المَعلُومَاتِ وَ هِيَ المَسَائِلُ۔

ترجمہ تشریح:- علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ موضوع سے متعلق تین مباحث ہیں جو مصنفؒ نے جمہور محققین کے خلاف ذکر کی ہیں جو اس مقام پر قوم یعنی علماء محققین کے کلام پر واقف ہو تو وہ ان مباحث ثلٰثہ میں نظر اور فکر کرنے سے تعجب ہی کریگا۔ (شارح کی مراد جو بھی ہو لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ ان مباحث کو پڑھنے والا مصنف کے کمال علم پر حیران ہو کر رہیگا واللہ اعلم)

الاول: پہلی بحث یہ ہے کہ ایک ہی علم کے لئے تعدد خواہ وہ دو یا دو سے زیادہ ہوں، کا قائل ہونا علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مبحوث عنہ یا تو اضافت بین الشیئین ہوگی۔ اور یا اضافت بین الشیئین نہیں ہوگی پہلی صورت میں اگر مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین ہو تو وہ عوارض جنکے لئے مبحوث عنہ میں دخل ہے یا تو ان میں سے بعض ایک مضاف سے ناشی اور متعلق ہونگے اور بعض دوسرے مضاف سے ناشی اور متعلق ہونگے اور یا ایسا نہیں ہوگا۔ سو اگر وہ عوارض جنکے لئے مبحوث عنہ میں دخل ہے بعض ان میں ایک مضاف سے اور بعض ان میں سے دوسرے مضاف سے ناشی اور متعلق ہوں تو اس صورت میں علم کا موضوع دونوں مضافین ہونگے جیسا کہ اصول فقہ میں اثبات الادلہ للاحکام سے بحث ہوتی ہے تو ادلہ اور احکام دونوں مضافین ہیں یعنی ان میں سے ایک دوسرے کی طرف مضاف اور منسوب ہے۔

اور وہ احوال جنکے لئے اثبات الادلہ للاحکام میں دخل ہے۔ ان میں سے بعض دلیل سے ناشی اور متعلق ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا، مشترک ہونا متواتر ہونا اور بعض ان میں حکم سے ناشی اور متعلق ہیں جیسے اس حکم کا عبادت ہونا، عقوبت ہونا (تو اسلئے اگر موضوع ایک قرار دیا جائے تو ترجیح بلا مرجح ہوگی اور اگر ایک کے احوال دوسرے کی طرف راجع کئے جائیں اور تابع بنائے جائیں تو تکلف ہوگا تو اس تکلف اور ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے کہا جائیگا) علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ اور جب مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین نہ ہو جیسا کہ علم فقہ میں فعل مکلف کے وجوب اور حرمت وغیرہ سے بحث ہوتی ہے۔ یا مبحوث عنہ اضافت بین الشیئین ہی ہو لیکن وہ احوال جو احد المضافین سے نکلتے ہوں انکے لئے مبحوث عنہ میں دخل نہ ہو۔

جیسا کہ علم منطق میں تصور اور تصدیق معلوم سے اسلئے بحث ہوتی ہے کہ یہ تصور اور تصدیق مجہول کی طرف پہنچائے لیکن تصور اور تصدیق موصل الیہ جو تصور اور تصدیق مجہول ہیں انکے احوال کے لئے اس ''ایصال'' میں کوئی دخل نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف نے ''ویلحق به البحث عما یثبت الخ '' کے ذیل میں واضح اور ثابت کیا ہے تو دونوں صورتوں میں موضوع ایک ہی ہوگا اسلئے کہ اختلاف موضوعات اختلاف مسائل کو واجب کرتا ہے اور اختلاف مسائل اختلاف علم کو واجب کرتا ہے کیونکہ یہ بات بداھۃً ثابت ہے کہ علم کا اختلاف معلومات کے اختلاف کی بناپر ہوتا ہے اور معلومات ہی اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔

وفِيهِ نَظَرٌ لِأنَّهُ إنْ أُرِيدَ بِاختِلافِ المَسَائِلِ مُجَرَّدُ تَكَثُّرِهَا فَلاَ نُسَلِّمُ أنَّه يُوجِبُ اِختِلافَ العِلمِ وظَاهِرٌ أنَّ مَسائِلَ الْعِلمِ الوَاحِدِ كَثِيرَةٌ ألبتَةَ وَإنْ أُرِيدَ عَدَمُ تَنَاسُبِهَا فَلاَ نُسَلِّمُ أنَّ مُجَرَّدَ تَكَثُّرِ المَوضُوعَاتِ يُوجِبُ ذَالِكَ وَ إنَّمَا يَلزَمُ ذَالِكَ لَوْ لَمْ يَكُنِ المَوضُوعَاتُ الْكَثِيرَةُ مُتَنَاسِبَةً وَالقَومُ صَرَّحُوا بِأنَّ الأشياءَ الْكَثِيرَةَ إنَّمَا تَكُونُ مَوضُوعاً لِعِلمٍ وَاحِدٍ بِشَرطِ تَنَاسُبِهَا وَوَجْهُ التَّنَاسُبِ إشتِرَاكُهَا فِي ذَاتِيٍ كَالخَطِّ وَالسَّطحِ وَالجِسْمِ التَّعلِيمِيِّ لِلهِنْدَسَةِ فَإنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي جِنسِهَا وَهُوَ الْمِقدَارُ أعنِي الكَمَّ الْمُتَّصِلَ الْقَارَالذَاتِ او فِي عَرَضِيٍ كَبَدَنِ الإنسانِ وَأجزَائِه وَالأ غذِيةِ وَالأدويةِ وَالأركَانِ وَالأمزِجَةِ وَغَيرِ ذَالِكَ إذَا جُعِلَتْ مَوضُوعَاتِ الطِّبِّ فَإنَّهَا تَتَشَارَكُ فِي كَونِهَا مَنسُوبَةً إلٰى الصِّحَّةِ الَّتِي هِيَ الغَايَةُ فِي ذَالِكَ الْعِلْمِ فَعُلِمَ أنَّهُمْ لَمْ يُهْمِلُوْا رِعَايَةَ مَعنىً يُوجِبُ الوَحْدَةَ. وَأنْ لَيسَ لِأحَدٍ أن يُصطَلِحَ عَلٰى أنَّ الفِقهَ والهِندَسَةَ عِلمٌ وَاحِدٌ مَوضُوعُهُ فِعلُ المُكلَّفِ وَالمِقدَارُ.

ثُمَّ أنَّه فِيمَا أورَدَ مِنَ المِثَالَينِ مُنَاقِضٌ نَفسَهُ لِأنَّ مَوضُوعَ الأصولِ أشيَاءُ كَثِيرةٌ إذ مَحمُولاتُ مَسائِلِهِ لَيسَتْ أعرَاضاً ذَاتِيَّةً لِمَفهُومِ الدَّلِيلِ بَلِ الْكِتَابُ،وَالسُّنةُ وَالإجمَاعُ وَالقِيَاسُ عَلَى الإنفِرَادِ وَالتَّشَارُكِ بَينَ إثنينِ او أكثَرَ وَكَذَاالتَّصَوُّرُ و التَّصدِيقُ فِي المَنطِقِ۔

ترجمہ و تشریح:- (اس عبارت میں علامہ تفتازانیؒ مصنفؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپکا یہ کہنا کہ اختلاف

موضوعات اختلاف مسائل کو مستلزم ہے اور اختلاف مسائل اختلاف علم کو مستلزم ہے۔لہٰذا ایک علم کے لئے متعدد موضوعات نہیں ہو سکتے اس کو ہم نہیں مانتے ،فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے)اس گزشتہ بیان میں نظر اور اشکال ہے اسلئے کہ اختلاف مسائل سے مراد نفس تکثر اور زیادت فی المسائل ہوگا۔ یا تکثر اور زیادت مع عدم المناسبۃ فی المسائل ہوگا۔اگر اول یعنی نفس تکثر اور زیادت ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف المسائل بمعنیٰ نفس تکثر فی المسائل اختلاف علم کی طرف مستلزم ہے اور یہ بات تو ظاہر اور واضح ہے کہ ایک ہی علم کے مسائل ضرور کثیر ہوا کرتے ہیں اور اگر ثانی یعنی تکثر مسائل مع عدم المناسبۃ مراد ہو تو پھر ہم یہ نہیں مانتے کہ نفس تکثر فی الموضوعات یعنی صرف موضوعات کا متعدد ہونا تکثر مسائل مع عدم المناسبت کو مستلزم ہے اور تکثر مسائل مع عدم المناسبۃ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ان موضوعات کثیرہ میں مناسبت نہ ہو۔حالانکہ علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ ایک علم کا موضوع صرف اس وقت ہو سکتی ہیں جبکہ ان میں مناسبت ہو۔اور وجہ مناسبت ان اشیاء کثیرہ کا کسی ذات میں مشترک ہونا جیسے خط اور سطح اور جسم تعلیمی کہ یہ تینوں علم ھندسہ کے موضوعات ہیں اسلئے کہ یہ تینوں جنس یعنی مقدار ہونے میں اور کم متصل قارالذات ہونے میں مشترک ہیں۔یا وہ اشیاء کثیرہ کسی عرضی میں مشترک ہونگی جیسے بدن انسان اور اسکے اجزاء اور غذائیں اور دوائیں اور ارکان یعنی اخلاط اربعہ اور مزاجیں وغیرہ جب علم طب کے موضوعات بنائے جائیں تو یہ سب صحت کی طرف منسوب ہونے میں جو علم طب کی غایہ اور مقصود ہے مشترک ہیں۔تو معلوم ہوا کہ علماء نے ایسے معنی کی رعایت کا ضرور لحاظ کیا ہے جو اشیاء کثیرہ میں وحدت اور مناسبت پیدا کرتا ہے۔

اور مصنفؒ کا یہ کہنا کہ وحدت سے اگر وحدت اصطلاحی مراد لی جائے تو پھر کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ علم فقہ اور علم ھندسہ ایک علم ہے اور اسکا موضوع فعل مکلف اور مقدار ہے کسی کے لئے جائز نہیں اسلئے کہ جس وحدت کا علماء نے لحاظ کیا ہے وہ وحدت نہ تو علم ھندسہ اور علم فقہ میں متصور ہے اور نہ فعل مکلف اور مقدار میں متصور ہے۔

ثم انه فیما اورد الخ سے ایک اعتراض ہے کہ مصنفؒ نے کسی علم میں مبحوث عنہ کے معنیٰ اضافۃ ہونے کی جو دو مثالیں ذکر کیں ہیں جن میں سے ایک اصول فقہ اور ایک علم منطق ہے ان دونوں میں وہ خود اپنے ساتھ مناقضہ اور معارضہ کرتا ہے۔اسلئے کہ علم فقہ کا موضوع صرف مفہوم دلیل نہیں اسلئے کہ محمولات مسائل مفہوم دلیل کے اعراض ذاتیہ نہیں بلکہ کتاب،سنت،اجماع اور قیاس کے عوارض ذاتیہ ہیں بعض عوارض تو ان میں سے ہر ایک کے اوپر علی الانفراد حمل ہوتے ہیں اور بعض ان پر علی سبیل التشارک حمل ہوتے ہیں لہٰذا موضوع صرف مفہوم دلیل نہ ہوا بلکہ

امور اربعہ ہو گئے اسی طرح تصور اور تصدیق معلومہ جو علم منطق کے موضوع ہیں تو یہاں بھی محمولات مسائل صرف تصور اور تصدیق کی طرف راجع نہیں بلکہ امور متعددہ کی طرف راجع ہیں لہٰذا یہاں بھی موضوع امور متعددہ ہو گئے۔

جواب: — ہماری مراد اختلاف مسائل سے نفس تکثر اور زیادت فی المسائل نہیں بلکہ تکثر اور زیادت مع عدم المناسبۃ فی المسائل مراد ہے اور حقیقت علم اسکے مسائل ہوا کرتے ہیں اور مسائل علم کے دو جزؤ ہوتے ہیں موضوع اور محمول تو مسائل علم کا موضوع اگر اس علم کا موضوع ہو یا موضوع کی نوع یا نوع کی نوع یا اسکی عرض ذاتی اور محمولات مسائل اس علم کے موضوع کے اعراض ذاتی یا اعراض ذاتی کے اعراض ذاتی ہوں تو اس صورت میں اس علم کے مسائل میں اتحاد اور مناسبت رہیگی۔ اور مسائل علم کے دونوں جزؤں میں اگر اس قسم کی مناسبت نہ ہو تو پھر وہ اختلاف علم کی طرف مستلزم ہوگا۔

اور جس وقت محمولات مسائل کسی اضافت کی طرف راجع ہوں تو اس صورت میں ان محمولات میں سے بعض ناشی اور متعلق ہونگے احد المضافین کے ساتھ اور بعض مضاف اخر کے ساتھ۔ اسلئے کہ اگر کسی ایک مضاف کے حالات کو نظر انداز کیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر توڑ مروڑ کر ایک مضاف کے حالات کو دوسرے مضاف کی طرف راجع کیا جائے تو اس صورت میں تکلف لازم آئیگا۔ لہٰذا اس صورت میں موضوع دونوں مضافین ہونگے لیکن اس کے باوجود علم اور فن ایک ہی ہوگا اسلئے کہ جب مجوث عنہ اضافت ہی ہے تو اس صورت میں دونوں موضوعین میں اضافت واحدہ جامع قرار پائیگی اور اسطرح محمولات میں بھی مناسبت موجود ہوگی۔ اور جب مجوث عنہ اضافت نہ ہو تو پھر موضوعین میں مناسبت مذکورہ قائم نہیں ہوگی تو اس صورت میں موضوع اگر متعدد ہو تو اختلاف مسائل کی طرف مفضی ہوگا۔ اور علامہ تفتازانیؒ کا یہ کہنا کہ مناسبت اشیاء کثیرہ میں ذاتی کے اعتبار سے ہوگی **کالخط و السطح والجسم التعلیمی** یہ حقیقت میں ایک مغالطہ ہے اسلئے کہ علم ھندسہ کا موضوع خط اور سطح اور جسم تعلیمی میں سے ہر ایک نہیں بلکہ موضوع مقدار یعنی کم متصل قار الذات ہے اور یہ تینوں یعنی خط سطح اور جسم تعلیمی کم متصل قار الذات کی انواع ہیں اور مسائل علم کا موضوع یا تو علم کا موضوع خود ہوتا ہے یا اسکی کوئی نوع ہوتی ہے الخ جیسا کہ قضیہ کلیہ کے بیان میں مصنفؒ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اور شارح کا یہ کہنا کہ مناسبت یا کسی عرضی میں ہوگی تو ہم شارح سے پوچھتے ہیں کہ عرضی سے مراد اگر مطلق عرض میں اشتراک ہو تو پھر تو علم فقہ اور علم ھندسہ کا موضوع بھی مطلق عرض ہونے میں شریک ہے اسلئے کہ علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور ھندسہ کا موضوع کم متصل قار الذات ہے اور یہ دونوں عرض ہونے میں شریک ہیں اور اگر

کوئی خاص قسم کا عرض مراد ہوتو جیسا شارح نے مثال دی بدن انسان اور اجزاء وغیرہ حصول صحت میں شریک ہیں تو پھر تمام علوم عربیہ صرف، نحو، اشتقاق اور عروض سب کے سب علم واحد بن جائینگے اسلئے یہ تمام خطاء لفظی سے بچانے میں متحد ہیں حالانکہ کسی نے بھی ان تمام کو ایک علم نہیں کہا لہٰذا معلوم ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدت علم کے لئے کافی نہیں ہے۔

اور جو مناقضہ شارح نے پیش کیا ہے کہ اصول فقہ کے موضوعات اشیاء کثیرہ یعنی کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں اور محمولات مسائل ان چاروں کے محمولات ہوتے ہیں اور وہ دلیل شرعی کے مفہوم کے اعراض ذاتیہ نہیں ہوتے۔ یہ مناقضہ بھی غلط ہے اسلئے کہ علم میں موضوع فن کے مفہوم کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی، یہاں تک کہ محمولات مسائل کو مفہوم دلیل کی طرف راجع نہ ہونے پر اعتراض وارد ہو بلکہ محمولات مسائل مصداق دلیل کی طرف راجع ہونے چاہئیں اور مصداق دلیل کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اسی طرح منطق کا موضوع موصل اِلی المجہول ہے پھر خواہ موصل تصور ہو یا موصل تصدیق ہو تو اس میں بھی موضوع ایک ہی ہے البتہ انواع مختلف ہیں اور قضیہ کلیہ کی تفصیل میں بار بار گزرا ہے کہ موضوع مسائل کے لئے موضوع علم ہونا ضروری نہیں بلکہ موضوع مسائل موضوع علم اور موضوع علم کی نوع یا اسکا عرض ذاتی سب ہو سکتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ مصنف نے جو تحقیق کی ہے وہ لائق تحسین ہے۔

قال المصنف فی التوضیح: ومِنهَا أنّه قَد تُذكَرُ الحَيثِيَةُ فِي المَوضُوعَاتِ وَ لَهَا مَعنَيَانِ أحدُهُمَا أنَّ الشَّيئَ مَعَ تِلكَ الحَيثِيَةِ مَوضُوعٌ كَمَا يُقَالُ المَوجُودُ مِن حَيثُ أنَّه مَوجُودٌ مَوضُوعٌ لِلعِلمِ الإلٰهِي فَيُبحَثُ فِيهِ عَنِ الأعرَاضِ الذَّاتِيةِ الَّتِي تَلحَقُهُ مِن حَيثُ أنَّه مَوجُودٌ كَالوَحدَةِ وَالكَثرَةِ وَ نَحوِهِمَا وَلَا يُبحَثُ فِيهِ عَن تِلكَ الحَيثِيَةِ لِأنَّ المَوضُوعَ ما يُبحَثُ عَنْ أعرَاضِهِ لَا مَا يُبحَثُ عَنهُ أو عن أجزَائِهِ

وَ ثَانِيهِمَا أنَّ الحَيثِيَةَ تَكُونُ بَيَانًا لِلأعرَاضِ الذَّاتِيَّةِ المَبحُوثِ عَنهَا فَإنَّه يُمكِنُ أنْ يَّكُونَ لِلشَّيئِ أعرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَإنَّمَا يُبحَثُ فِي عِلمٍ عَنْ نَوعٍ مِنهَا فَالحَيثِيَّةُ بَيَانُ ذَالِكَ النَّوعِ فَقَولُهُم مَوضُوعُ الطِّبِ بَدَنُ الإنسَانِ مِن حَيثُ أنَّه يَصِحُّ وَ يَمرَضُ وَمَوضُوعُ الهَيأَةِ أجسَامُ العَالَمِ مِنْ حَيثُ أنَّ لَهَا شَكلاً يُرَادُ بِه المَعنَى الثَّانِي لَا الأوَّلُ

اِذْ فِی الطِّبِّ یُبحثُ عَنِ الصِّحَّةِ وَالمَرضِ وَفِی الْهَیأَةِ عَنِ الشَّکْلِ فَلَوْ کَانَ الْمرَادُ هُوَ الأَوَّلُ یَجِبُ أَنْ یُبحثَ فِی الطِّبِّ وَالهَیاۃِ عَن أَعرَاضٍ لَاحِقَةٍ لِأَجلِ الحَیثِیتَینِ وَ لَا یُبحثُ عَنِ الحَیثِیتَینِ وَالوَاقعُ خِلافُ ذَالِکَ۔

ترجمہ وتشریح:- ان مباحث ثلثہ میں ایک یہ ہے کہ اکثر وبیشتر موضوعات علوم میں حیثیت کا ذکر ہوتا ہے اوراس حیثیت کے لئے بیان موضوعات میں دو معانی ہیں۔

(۱) یہ کہ شئ اس حیثیت سمیت اس علم کا موضوع ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود، موجود ہونے کی حیثیت سے علم الٰھی کا موضوع ہے لہٰذا اس صورت میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کرینگے جو موجود ہونے کی حیثیت سے اسکولاحق ہیں جیسے وحدت اور کثرت وغیرہ اور خود موجود ہونے سے بحث نہیں کرینگے اسلئے کہ موضوع کسی علم کا وہ ہوتا ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور خود موضوع سے اور اسکے اجزاء سے بحث نہ کی جائے۔

اور دوسرا معنیٰ یہ ہے کہ یہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ کا بیان ہوں جو اس علم میں مجوث عنھا ہوتے ہیں اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی شئ کے لئے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور علم میں اس شئ کے عوارض کی کسی ایک قسم سے بحث کی جاتی ہو تو اس صورت میں حیثیت اس نوع کا بیان ہوتا ہے تو علماء کا قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسان ہے صحت یاب اور بیمار ہونے کی حیثیت سے اور علم ھیت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان اجسام کے لئے شکل ہوتی ہے ان دونوں مثالوں میں حیث کا دوسرا معنیٰ مراد ہوگا اور یہاں پر پہلا معنیٰ مراد نہیں ہوسکتا۔

اسلئے کہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے اور علم ھیت میں شکل سے بحث ہوتی ہے تو اگر مراد حیث کا پہلا معنی ہو تو پھر علم طب اور علم ھیت میں ان اعراض سے بحث ہوگی جو صحت اور مرض اور شکل کی حیثیت سے بدن انسان اور اجسام عالم کو لاحق ہیں اور علم طب میں صحت اور مرض سے اور علم ھیت میں شکل سے بحث نہیں ہوگی حالانکہ واقع اسکے خلاف ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ یہاں پر حیث ان اعراض کے نوعیت کو متعین کرنے کے لئے ہے جو علم طب یا علم ھیت میں مجوث عنہ ہیں اور وہ علم طب میں صحت اور مرض ہے اور علم ھیت میں شکل ہے۔

قال الشارح فی التلویح:

قوله منها أنه تُذكرُ الحَيثِيةُ: المَبحثُ الثَّانِي فِي تَحقِيقِ الحَيثِيةِ الْمَذكُورَةِ فِي

المَوضُوعِ حَيثُ يُقَالُ مَوضُوعُ هٰذَا العِلمِ هُوَ ذَالِكَ الشَّئُ مِنْ حَيثُ كَذَا وَ لَفظُ حَيثُ مَوضُوعٌ لِلمَكَانِ أُستُعِيرَ لِجِهَةِ الشَّئِ وَاعتِبَارِهٖ يُقَالُ المَوجُودُ مِن حَيثُ هُوَ مَوجُودٌ أى مِن هٰذِهِ الجِهَةِ و بِهٰذَا الإعتِبَارِ فَالحَيثِيَّةُ المَذكُورَةُ فِى المَوضُوعِ قَدْ لاَ تَكُونُ مِن الأعرَاضِ المَبحُوثِ عَنهَا فِى العِلمِ كَقَولِهِم مَوضُوعُ العِلمِ الإلٰهِى البَاحِثِ عَنْ أحوَالِ المَوجُودَاتِ المُجَرَّدَةِ هُوَ المَوجُودُ مِنْ حَيثُ أنَّه مَوجُودٌ بِمعنىٰ أنّه يُبحَثُ عَن العَوارِضِ الّتِى تَلحَقُ المَوجُودَ مِن حَيثُ أنّه مَوجُودٌ لا مِن حَيثُ أنّه جَوهَرٌ أو عَرضٌ أو جِسمٌ أو مُجَرَّدٌ وَ ذَالِكَ كَالعِلِّيَّةِ وَالمَعلُولِيَّةِ وَالوُجُوبِ وَالإمكَانِ وَالقِدَمِ وَالحُدُوثِ وَنَحوِ ذَالِكَ وَلاَ يُبحثُ فِيهِ عَنْ حَيثِيةِ الوُجُودِ إذ لاَ مَعنىٰ لإ ثبَاتِهَا لِلمَوجُودِ وَ قَد تَكُونُ مِن الأعرَاضِ المَبحُوثِ عَنهَا فِى العِلمِ كَقَولِهِمْ مَوضُوعُ الطِّب بَدنُ الإنسَانِ مِن حَيثُ انهُ يَصِحُّ وَ يَمرَضُ وَ مَوضُوعُ الطَبِيعِىِّ الجِسمُ مِن حَيثُ أنّه يَتَحَرَّكُ وَ يَسكُنُ والصِّحةُ وَالمَرَضُ مِن الأعراضِ المَبحُوثِ عَنهَا فِى الطِّبِّ وَكَذَا الحَركَةُ وَالسُّكُونُ فِى الطَبِيعِىِّ.

فَذَهبَ المُصَنِّفُ أنَّ الحَيثِيَّةَ فِى القِسمِ الأوّلِ جُزوٌ مِنَ المَوضُوعِ وَ فِى الثّانِى بيَانٌ لِلأعرَاضِ الذَّاتِيَّةِ المَبحُوثِ عَنهَا فِى العِلمِ إذ لَو كَانَتْ جُزءً مِنَ المَوضُوعِ كَمَا فِى القِسمِ الأوّلِ لَمَا صَحَّ أنْ يُبحَثَ عَنهَا فِى العِلمِ وَ يُجعَلَ مِن مَحمُولاَتِ مَسَائِلِهٖ إذ لاَ يُبحَثُ فِى العِلمِ عَنْ أجزَاءِ المَوضُوعِ بَل عَنْ أعرَاضِهٖ الذَّاتِيَّةِ۔

ترجمه و تشريح:- شارحؒ فرماتے ہیں کہ دوسری بحث اس حیثیت کی تحقیق میں ہے میں جو موضوع میں ذکر ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع وہ شی ہے اس حیثیت سے۔ اور لفظ حیث اصل لغت میں مکان کے لئے وضع ہوا ہے (کیونکہ ظروف مکانیہ میں سے ہے) اور پھر اسکو جھت الشیٔ اور اعتبار الشیٔ کے لئے مستعار لیا گیا ہے کہا جاتا ہے کہ موجود موجود ہونے کی حیثیت سے یعنی موجود ہونے کے اعتبار سے اور وہ حیثیت جو موضوع میں ذکر ہوتی ہے کبھی اعراض مبحوث عنها فی العلم میں سے نہیں ہوتی۔ جیسے حکمت الٰھی جو موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کرتا ہے کا موضوع موجود بحیثیت موجود ہے اس معنیٰ پر کہ حکمت الٰہی میں موجود کے ان عوارض سے

بحث ہوگی جو اسکو موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہیں۔ اور ان عوارض سے بحث نہیں ہوتی جو موجود کو جوھر یا عرض یا جسم یا مجرد ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں (اور وہ عوارض جو موجود کو موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہیں) وہ جیسے علیت یعنی علت ہونا، معلول ہونا، واجب ہونا، ممکن ہونا، قدیم ہونا، حادث ہونا وغیرہ وغیرہ ہیں۔

اور حکمت الٰہی میں خود حیثیت وجود سے بحث نہیں ہوتی اسلئے کہ وجود کو موجود کے لئے ثابت کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ اور کبھی حیثیت اعراض مبحوث عنہا میں سے ہوتی ہے جیسے علماء اور حکماء کا کہنا کہ علم الطب کا موضوع بدن انسان ہے صحت یاب اور بیمار ہونے کے اعتبار سے اور حکمت طبیعی کا موضوع جسم طبعی ہے حرکت اور سکون کے اعتبار سے اور صحت اور مرض علم الطب میں اعراض مبحوث عنہا کی قبیل سے ہیں اسطرح حرکت اور سکون حکمت طبعی میں اعراض مبحوث عنہا میں شامل ہیں تو مصنفؒ نے قسم اول میں حیثیت کو جزء موضوع اور قسم ثانی میں اعراض ذاتیہ مبحوث عنہا کا بیان قرار دیا۔ اس لئے کہ اگر قسم ثانی میں بھی حیثیت قسم اول کی طرح جزء موضوع ہو جائے تو پھر علم طب میں صحت اور مرض سے بحث کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور صحت اور مرض کو علم طب کے مسائل کے محمولات بنانا صحیح نہ ہوگا۔ اسلئے کہ علم میں اجزاء موضوع سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا فِي الْأَوَّلِ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ بَلْ قَيْدٌ لِمَوْضُوعِيَّتِهِ بِمَعْنٰى أَنَّ الْبَحْثَ يَكُونُ عَنِ الْأَعْرَاضِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ وَ بِذَالِكَ الْإِعْتِبَارِ وَ عَلٰى هٰذَا لَوْجَعَلْنَا الْحَيْثِيَّةَ فِي الْقِسْمِ الثَّانِيْ أَيْضاً قَيْداً لِلْمَوْضُوعِ عَلٰى مَا هُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ الْقَوْمِ لَا بَيَاناً لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ لَمْ يَكُنِ الْبَحْثُ عَنْهَا فِي الْعِلْمِ بَحْثًا عَنْ أَجْزَاءِ الْمَوْضُوعِ وَ لَمْ يَلْزَمْنَا مَا لَزِمَ الْمُصَنِّفَ مِنْ تَشَارُكِ الْعِلْمَيْنِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ بِالذَّاتِ وَالْاعْتِبَارِ۔

ترجمہ و تشریح:- اس عبارت میں علامہ تفتازانیؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کسی قائل کے لئے یہ حق ہے کہ وہ کہے کہ ہم نہیں مانتے کہ پہلی قسم میں حیثیت موضوع کا جزء ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ حیثیت موضوع کی موضوعیت کے لئے قید ہو بایں معنیٰ کہ حکمت الٰہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت اور موجود ہونے کے اعتبار سے لاحق ہے۔ اور اسی طرح اگر حیثیت کو دوسری قسم میں بھی موضوع کے لئے قید بنایا جائے (اور کہا جائے کہ علم الطب میں بدن انسان کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو

صحت اور مرض کے اعتبار سے بدن انسان کو لاحق ہیں) جیسا کہ یہ علماء کے کلام سے ظاہر ہے یہ حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان نہیں ہے اگرچہ مصنفؒ کا خیال یہی ہے تو اس صورت میں نہ علم میں اجزاء موضوع سے بحث کرنا لازم آئیگا اور نہ دو علموں کا ایک ہی موضوع میں حقیقۃً اور حکماً اشتراک لازم آئیگا جیسا کہ مصنفؒ پر یہی اعتراض لازم آتا ہے (اسلئے کہ مصنفؒ نے جب حیثیت کو اعراض ذاتیہ کا بیان قرار دیا تو علم ھیئت اور حکمت طبعی دونوں کا موضوع جسم ہے لیکن علم ھیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث الشکل اور حکمت طبعی کا موضوع اجسام عالم من حیث الطبیعہ ہے اور حیثیت مصنفؒ کے نزدیک اعراض ذاتیہ کا بیان ہے پھر علم ھیئت میں مجوث عنہ شکل ہوا اور حکمت طبعی میں طبیعت ہوا اور موضوع دونوں علوم کا جسم ہی ہوا جو متحد بالذات والاعتبار ہے تو دو علم ایک ہی موضوع میں بالذات والاعتبار متحد ہو گئے اور یہ باطل ہے)

جواب:- یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد پہلی قسم میں حیثیت کے موضوع کے لئے جزء ہونے سے یہ نہیں ہے کہ موضوع کے دو جزء ہونگے اور ایک جزء محیث ہوگا اور دوسرا جزء حیثیت ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ حیثیت موضوع کے وصف عنوانی میں معتبر ہوگی۔ یعنی یہی حیثیت موضوع کے مفہوم میں معتبر ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حکمت الٰھی کا موضوع موجود ہے اس لحاظ سے کہ موجود کے جن عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی۔ ان میں وجود کو دخل ہوگا اور خود وجود سے حکمت الٰہی میں بحث نہیں ہوگی۔ تو حکمت الٰھیہ میں مثلاً علیت اور معلولیت سے بحث ہوتی ہے اور ان دونوں میں وجود کو دخل ہے اس طرح حدوث اور قِدم سے بحث ہوتی ہے یا اِمکان اور وجوب سے بحث ہوتی ہے اور ان سب میں وجود کو دخل ہے۔

اور اس معنیٰ پر حیثیت کا جزء موضوع ہونا اسکے قید ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا حیثیت جزء موضوع بھی ہے اور قید موضوع بھی ہے جیسا کہ ناطق انسان کی حقیقت اور مفہوم کا جزء ہے اور یہ اسکے منافی نہیں کہ ناطقیت انسان کے لئے قید ہو جائے اسلئے کہ جزء ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ناطق انسان کے مفہوم کا جزء ہے اور ناطقیت کے انسان کے لئے قید ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس پر جو حکم لگے گا اس میں ناطقیت کے لئے دخل ہوگا۔

رہا یہ کہ دو علموں کا اشتراک ایک ہی موضوع میں حقیقۃً اور حکماً لازم آئیگا تو یہ مصنفؒ کی اس تحقیق کے مطابق ہے جو ابھی تیسرے "منھا" کی بحث میں آنے والی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک شی کے اعراض ذاتیہ مختلف اقسام کے ہوں اور ایک قسم کے عوارض ذاتیہ سے ایک علم میں اور دوسری قسم کے عوارض ذاتیہ سے دوسرے علم میں بحث کی جائے۔

نعم يَرِدُ الإشكَالُ الْمَشْهُورُ وَ هُوَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا تَكُونَ الحَيثِيَّةُ مِنَ الأَعرَاضِ المَبحُوثِ عَنهَا فِي العِلمِ ضَرُورَةَ أَنَّهَا لَيسَتْ مِمَّا تَعرُضُ لِلْمَوضُوعِ مِن جِهَةِ نَفسِهَا وَ إِلَّا لَزِمَ تَقَدُّمُ الشَّئُ عَلٰى نَفسِهٖ ضَرُورَةَ أَنَّ مَا بِهٖ يَعرُضُ الشَّئُ لِلشَّئِ لَابُدَّ وَأَن يَّتَقَدَّمَ عَلَى العَارِضِ مَثَلاً لَيسَ الصِّحَّةُ وَالمَرضُ مِمَّا يَعرُضُ لِبَدَنِ الإنسانِ مِن حَيثُ أَنَّهُ يَصِحُّ وَ يَمرَضُ وَلَا الحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ مِمَّا يَعرُضُ لِلْجِسمِ مِن حَيثُ يَتَحَرَّكُ وَيَسكُنُ۔

ترجمہ و تشریح:- ہاں مشہور اعتراض وارد ہوگا اور وہ یہ کہ اس صورت میں جب حیثیت کو موضوعیت کی قید بنایا جائے تو پھر اس حیثیت سے علم میں بحث نہیں ہونی چاہیے اسلئے کہ یہ حیثیت موضوع کے عوارض ذاتیہ میں سے نہیں ہے کیونکہ عوارض ذاتیہ کسی چیز کے وہ ہوتے ہیں جو اس شئی کو اسکی ذات کی وجہ سے لاحق ہوں اور صحت اور مرض بدن انسان کو اگر صحت اور مرض کی حیثیت سے لاحق ہوں تو پھر تقدم صحت علی الصحة اور تقدم مرض علی المرض لازم آئیگا جو کہ تقدم الشئ علی نفسہ ہے اور یہ باطل ہے حالانکہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث ہوتی ہے۔

عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا ہاں مشہور اعتراض وارد ہوگا اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں ضروری ہے کہ حیثیت اعراض مجوث عنھا فی العلم میں سے نہ ہو اسلئے کہ حیثیت ان اعراض میں سے نہیں ہو سکتی جو موضوع کو اسکی ذات کے اعتبار سے لاحق ہو ورنہ تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئیگا۔ (اور تقدم الشئ علی نفسہ باطل ہے تو اس حیثیت کا اعراض مجوث عنھا فی العلم میں سے ہونا بھی باطل ہے اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ) یہ بات بداھۃً ثابت ہے کہ جسکی وجہ سے ایک شئی دوسرے کو لاحق ہو سکے لئے ضروری ہے کہ عارض پر مقدم ہو اور صحت اور مرض ان اعراض میں سے نہیں ہیں جو بدن انسان کو صحت یاب اور بیمار ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں اور نہ حرکت اور سکون ان اعراض میں سے ہیں جو جسم کو متحرک اور ساکن ہونے کے اعتبار سے لاحق ہوں۔

وَالمَشهُورُ فِي جَوَابِهٖ أَنَّ المُرَادَ مِن حَيثُ إِمكَانِ الصِّحَّةِ وَالمَرَضِ أَوِالحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَالإِستِعدَادِ لِذَالِكَ وَهٰذَا لَيسَ مِنَ الأَعرَاضِ المَبحُوثِ عَنهَا فِي العِلمِ وَالتَّحقِيقُ أَنّ المَوضُوعَ لَمَّا كَانَ عِبَارَةً عَنِ المَبحُوثِ فِي العِلمِ عَنْ أَعرَاضِهٖ الذَّاتِيَّةِ قُيِّدَ بِالحَيثِيَّةِ عَلٰى مَعنىٰ أَنَّ البَحثَ عَنِ العَوَارِضِ إِنَّمَا يَكُونُ بِاعتِبَارِ الحَيثِيَّةِ وَ بِالنَّظرِ إِلَيهَا أَىْ يُلَاحَظُ فِي جَمِيعِ المَبَاحِثِ هٰذَا المَعنىٰ الكُلِّيُّ لَا عَلٰى مَعنىٰ أَنَّ جَمِيعَ

العَوارِضِ المَبحُوثِ عَنهَا يَكُونَ لحُوقُهَا لِمَوضُوعِهَا بِوَاسِطَةِ هٰذِهِ الحَيثِيَّةِ اَلبَتَّةَ۔

ترجمہ و تشریح:- اس اعتراض کے جواب میں مشہور یہ ہے کہ من حیث یصح و یمرض سے مراد نفس صحت اور مرض نہیں بلکہ امکان صحت اور مرض ہے اس طرح من حیث یتحرک و یسکن سے مراد امکان حرکت والسکون ہے۔اور امکان اعراض مبحوث عنھا میں سے نہیں ہے۔اور جواب محقق یہ ہے کہ موضوع کسی علم کا وہ ہوتا ہے جسکے اعراض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے تو اسلئے ان اعراض ذاتیہ کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا۔ بایں معنیٰ کہ موضوع کے عوارض ذاتیہ سے اس حیثیت اور اس اعتبار سے بحث ہوگی۔یعنی فن کی تمام مباحث میں اس معنیٰ کلی کا اعتبار ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تمام عوارض مبحوث عنھا کا موضوع کے لئے لاحق ہونا صرف اس حیثیت سے ہوگا۔

اور مصنفؒ کی مراد بھی یہی ہے۔اپنے اس قول سے کہ کبھی حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان ہوتا ہے۔لہذا مال کے اعتبار سے مصنف اور شارح کے کلام میں کوئی فرق نہیں ہے۔صرف تعبیر کے اعتبار سے فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

قال المصنف فی التوضیح و مِنهَا أنَّ المَشهُورَ أنَّ الشَّئَ الوَاحِدَ لاَ يَكُونُ مَوضُوعاً لِلعِلمَينِ اَقُولُ هٰذَا غَيرُ مُمتَنِعٍ بَل وَاقِعٌ فَإنَّ الشَّئَ الوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أعرَاضٌ مُتَنَوَّعَةٌ فَفِي كُلِّ عِلمٍ يُبحَثُ عَنْ بَعضٍ مِنْهَا كَمَا ذَكَرنَا.

وَإنَّمَا قُلنَا إنَّ الشَّئَ الوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أعرَاضٌ مُتَنَوعَةٌ فَإنَّ الوَاحِدَ الحَقِيقِيَّ يُوصَفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ وَلاَ يَضُرُّ أن يَّكُونَ بَعضُهَا حَقِيقِيَّةٌ وَبَعضُهَا إضَافِيَّةٌ وَبَعضُهَا إيجَابِيَّةٌ وَبَعضُهَا سَلبِيَّةٌ وَلاَ شَئَ مِنهَا يَلحَقُهُ لِجُزئِهِ لِعَدمِ الجُزوِ لَهُ فَلحُوقُ بَعضِهَا لاَ بُدَّ أنْ يَّكُونَ لِذَاتِهِ قَطعاً لِلتَّسَلسُلِ فِي المَبدَأ فَلُحُوقُ البَعضِ الاٰخَرِ إنْ كَانَ لِذَاتِهِ فَهُوَ المَطْلُوبُ وَإنْ كَانَ لِغَيرِهٖ نَتَكَلَّمُ فِي ذَالِكَ الغَيرِ حَتّٰى يَنتَهِي إلٰى ذَاتِهِ قَطعاً لِلتَّسلسُلِ فِي المَبدَأ وَلأنَّهُ يَلزَمُ استِكمَالُهُ مِن غَيرِهٖ فَإذَا ثَبتَ ذَالِكَ يُمكِنُ أن يَّكُونَ الشَّئُ الوَاحِدُ مَوضُوعَ عِلمَينِ وَيَكُونَ تَمِيزُهُمَا بِحسبِ الأعرَاضِ المبحُوثِ عَنهَا.

وَذَالِكَ لِأنَّ اتِّحَادَ العِلمَينِ وَإختِلافَهُمَا بِحسبِ إتِّحَادِ المَعلُومَاتِ وَإختِلافِهَا وَالمَعلُومَاتُ هِيَ المَسَائِلُ فَكَمَا أنَّ المَسَائِلَ تَتَّحِدُ وَ تَختَلِفُ بِحَسبِ مَوضُوعَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إلٰى مَوضُوعِ العِلمِ فَكَذالِكَ تَتَّحِدُ المَسَائِلُ وَتَختَلِفُ بِحَسَبِ

مَحمُولَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلٰى تِلكَ الأَعرَاضِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الإصطِلاَحَ جَرىٰ بِأَنَّ المَوضُوعَ مُعتَبَرٌ فِي ذَالِكَ لاَالمَحمُولُ فَلاَ مُشَاحَةَ فِي ذَالِكَ عَلاَ أَنَّ قَولَهُمْ أَنَّ مَوضُوعَ الهَيأَةِ هِيَ أجسامُ العَالَمِ مِن حَيثُ لَهَا شَكلٌ وَمَوضُوعِ عِلمِ السَّمَاءِ وَالعَالَمِ مِنَ الطَّبِيعِي أجسَامُ العَالَمِ مِن حَيثُ لَهَا طَبِيعَةٌ قَولٌ بِأَنَّ مَوضُوعَهُمَا وَاحِدٌ لكِنَّ اِختِلاَفُهُمَا بِاختِلاَفِ المَحمُولِ لِأنَّ الحَيثِيَّةَ فِيهِمَا بَيانُ المَبحُوثِ عَنهُ لاَأنَّها جُزءُ المَوضُوعِ وَإلاَّ يَلزَمُ أن لاَّ يُبحثَ فِيهِمَا عَن هَاتَينِ الحَيثِيتَينِ بَل عَمَّا يَلحَقُهُمَا لِهَاتَينِ الحَيثِيتَينِ وَالوَاقِعُ خِلَافُ ذَالِكَ وَالله اعلَم۔

ترجمہ و تشریح:- ان مباحث میں سے تیسری بحث یہ ہے کہ مشہور ہے کہ ایک شیٔ دوعلوم کا موضوع نہیں بن سکتی۔مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ ممتنع اور محال نہیں بلکہ ممکن اور واقع ہے۔اسلئے کہ ایک شیٔ کے لئے مختلف قسم کے اعراض ہوسکتے ہیں تو ہرعلم میں ان اعراض متنوعہ میں سے کسی نوع سے بحث ہوگی۔جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور جو ہم نے کہا کہ ایک شیٔ کے لئے اعراض متنوعہ ہوتے ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ۔واحد حقیقی (واجب تعالیٰ) بہت سارے اوصاف کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔اوراس میں کوئی حرج نہیں ہے۔کہ ان صفات میں سے بعض حقیقیہ ہوں (جیسے حیوٰۃ اور وجود، اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقیہ ہیں)اور بعض ان صفات میں سے اضافیہ ہوں۔(جیسے خلق ،ایجاد،وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات اضافیہ ہیں)۔اور بعض ان صفات میں ایجابیہ اور ثبوتیہ ہوں۔(جیسے **اللہ قیوم،اللہ خالق کل شیٔ**)اور بعض ان میں سلبیہ ہوں(جیسے **اللہ لیس بجوھر ولا عرض ولا فی مکان ولا فی زمان** اور یہ تمام صفات آپس میں مختلف بالنوع اور مختلف بالحقیقت ہیں یہاں تک ایک دعویٰ ثابت ہوگیا کہ ایک شیٔ کے لئے اعراض متنوعہ ہوسکتے ہیں)

اب ان اعراض متنوعہ کا لحوق لذاتہ ثابت کرنے کے لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان صفات میں سے کوئی صفت واحد حقیقی کو اسکے جزؤ کی وجہ سے لاحق نہیں ہے۔اسلئے کہ اسکا جزؤ نہیں بلکہ وہ بسیط ذھناً وخارجاً ہے تو پھر یا تو تمام صفات کا لحوق لغیرہ ہوگا اور یہ باطل ہے اسلئے کہ استکمال بالغیر لازم آتا ہے جبکہ یہ تسلیم شدہ ہے کہ واجب اپنی ذات اور صفات میں غیر کا محتاج نہیں ہے۔تو یا تمام صفات کا لحوق لذاتہ ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔اور یا بعض کا لحوق لذاتہ ہوگا۔اور بعض کا لحوق لغیرہ ہوگا۔تو ھم اس غیر کے متعلق پوچھیں گے کہ اسکا لحوق کس کی وجہ سے ہے۔اگر

آپ کہتے ہیں کہ اسکا لحوق لذاتہٖ ہے تو پھر مدعا ثابت ہوتا ہے۔اور اگر آپ کہتے ہیں اسکا کسی اور کی وجہ سے ہے۔تو ہم اسکے بارے میں کلام کرینگے یہاں تک کہ آپ کہدیں کہ اسکا لحوق لذاتہٖ ہے تسلسل فی المبدأ کو ختم کرنے کے لئے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو پھر ہوسکتا ہے کہ ایک شی دو علموں کا موضوع ہو جائے اور دونوں علموں کا آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز اعراض مجوث عنھا کے اعتبار سے ہوگا۔

اور یہ اسلئے کہ دو علموں کا اتحاد اور اختلاف معلومات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔اور معلومات ہی مسائل ہوا کرتے ہیں۔تو جس طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف ان مسائل کے موضوعات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور موضوعات کا اتحاد اور اختلاف موضوع علم کی طرف راجع ہے تو اسطرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف محمولات کے اتحاد اور اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔اور محمولات کا یہ اتحاد اور اختلاف ان اعراض مجوث عنھا کے اتحاد اور اختلاف کی طرف راجع ہے۔اور اگر یہ مطلب ہو کہ اصطلاح اس پر جاری ہے کہ اتحاد اور اختلاف میں اعتبار موضوع ہی کا ہوتا ہے۔اور محمول کا نہیں ہوتا۔تو پھر اس میں کوئی بحث نہیں کرتے لیکن علماء کا یہ کہنا کہ علم ھیت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان اجسام کے لئے شکل ہے اور علم السماء والعالم کا موضوع حکمت طبیعی میں سے بھی اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ انکے لئے طبیعت ہے یہ صراحۃً اس بات کا اعتراف ہے کہ دونوں علموں کا موضوع ایک ہی ہے۔لیکن دونوں علموں کا اختلاف اور امتیاز ایک دوسرے سے محمولات کے اختلاف کے اعتبار سے ہے اسلئے کہ حیثیت ان دونوں علموں میں مجوث عنہ کا بیان ہے۔اور حیثیت ان دونوں میں موضوع کا جزء نہیں ہے۔ورنہ پھر لازم آئیگا کہ ان دونوں علموں میں شکل اور طبیعت سے بحث نہ کی جائے۔بلکہ ان عوارض سے بحث کی جائے جو اجسام عالم کو شکل اور طبیعت کے اعتبار سے لاحق ہوتے ہیں۔حالانکہ واقع اسکے خلاف ہے۔اسلئے کہ علم ھیت میں شکل سے اور علم السماء والعالم میں طبیعت سے بحث ہوتی ہے۔اسی طرح علم نحو اور علم الصرف دونوں کا موضوع کلمہ ہے۔لیکن کلمہ نحو کا موضوع اعراب اور بناء اور بعض کلمات کے بعض دوسرے کلمات کے ساتھ کیفیت ترکیب کے اعتبار سے ہے۔اور صرف کا موضوع تصریف اور گردانوں کے اعتبار سے اور یہ کہ کتنے حروف اس میں اصلی ہیں یا زائد ہیں۔واللہ اعلم

قال الشارح فی التلویح: قوله ومنها ان المشهور: المبحثُ الثَّالِثُ فِی جَوازِ تَشارُکِ العُلُومِ المُختَلِفَةِ فِی مَوضُوعٍ وَاحِدٍ بِالذّاتِ وَالإعتِبارِ وَکَمَا خَالَفَ القَومَ

فِی جَوازِ تَعدّدُ المَوضُوعِ لِعلمٍ وَاحِدٍ کَذلِکَ خَالَفَهُم فِی امتِنَاعِ اِتحَادِ المَوضُوعِ لِعُلومٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَادّعٰی جَوَازَهُ بَل وُقوعَهُ.

أمَّا الجَوَازُ فَلأنَّه يَصِحُّ أن يَّكُونَ لِشَئٍ وَاحِدٍ أعرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتنوعَةٌ أى مُختَلِفَةٌ بِالنَّوعِ يُبحثُ فِي عِلمٍ عَن بعضِ أنواعِهَا وَفِي عِلمٍ آخَرَ عَن بَعضٍ آخرَ فَيَتَمَايَزُ العِلمَانِ أوِ العُلُومُ بِالأعرَاضِ المَبحُوثِ عَنهَا وَإن اتَّحدَ المَوضُوعُ وَذَالِکَ لِأنَّ إتحَادَ العِلمِ وَإختِلافَهُ إنَّمَا هُوَ بِحسبِ المَعلُومَاتِ أعنِي المَسائِلَ وكَمَا يَتَّحِدُ المَسَائِلَ بِاتحَادِ مَوضُوعَاتِهَا بِأن يُّرجعَ الجَمِيعُ إلىٰ مَوضُوعِ العِلمِ وَيَختلِفُ بِاختِلَافِهَا كَذَالِکَ يَتَّحِدُ بِاتِّحَادِ مَحمُولَاتِهَا بِأن يَرجِعَ الجَمِيعُ إلىٰ نَوعٍ مِنَ الأعرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلمَوضُوعِ وَيَختَلِفَ بِاختِلَافِهَا فَكَمَا اُعتُبِرَ إختِلافُ العُلُومِ بِاختِلَافِ المَوضُوعَاتِ يَجوزُ أن يُّعتَبرَ بِاختِلافِ المَحمُولَاتِ بِان يُّوجَدَ مَوضُوعٌ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ وَالاعتِبارِ وَيُجْعَلُ البَحثُ عَن بَعضِ اعرَاضِهِ الذَّاتِيةِ عِلماً وعَنِ البَعضِ الأخرِ عِلماً آخَرَ فيَكُونَانِ عِلمَينِ مُتَشَارِكَينِ فِي المَوضُوعِ مُتَمَائِزِين بِالمَحمُولِ

ترجمہ و تشریح:- شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیسری بحث مباحث ثلثہ میں سے علوم مختلفہ کے ایک ہی موضوع میں بالذات والاعتبار مشترک ہونے کے جواز کے بیان میں ہے۔

تو جس طرح مصنف رحمہ اللہ نے ایک ہی علم کے لئے متعدد موضوعات کے جواز کے سلسلہ میں جمہور سے اختلاف کیا تھا۔ اور یہ کہا تھا کہ ایک علم کے لئے متعدد موضوعات نہیں ہوسکتے۔ اسطرح متعدد علوم کے لئے ایک ہی موضوع کے ممتنع ہونے میں بھی مصنف نے قوم سے اختلاف کیا اور متعدد علوم کے لئے ایک ہی موضوع کے جائز ہونے بلکہ واقع ہونے کا دعویٰ کیا۔ مصنف رحمہ اللہ نے متعدد علوم کے لئے ایک ہی موضوع ہونے کے جواز کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ ایک ہی شی کے لئے مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ ہوسکتے ہیں اسطرح کہ ایک علم میں ان اعراض ذاتیہ کی ایک نوع سے اور دوسرے علم میں ان اعراض ذاتیہ کے دوسری نوع سے بحث کی جائے۔

اور وہ دو علم یا کئی علوم اعراض ذاتیہ مبحوث عنھا کے اعتبار سے موضوع کے متحد ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ ہو جائیں اور یہ اسلئے کہ علم کا اتحاد اور اختلاف معلومات یعنی مسائل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور جس

طرح مسائل کا اتحادان مسائل کے موضوعات کے اتحاد کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی طرح ہوسکتا ہے کہ ان تمام مسائل کے موضوعات علم کے موضوع کی طرف راجع ہوں تو اسطرح مسائل علم کا اتحادان مسائل کے محمولات کے اتحاد کے ساتھ ایسا ہی ہوسکتا ہے کہ ان مسائل کے تمام محمولات موضوع علم کے اعراض ذاتیہ کی کسی ایک نوع کی طرف راجع ہوں۔اور ان مسائل کا اختلاف محمولات کے اختلاف کے ساتھ ہو۔تو جس طرح علوم کا اختلاف موضوعات کے اختلاف کے ساتھ ہوسکتا ہے اسی طرح علوم کا اختلاف محمولات کے اختلاف کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے۔

مثلاً کوئی ایک موضوع جو متحد بالذات والاعتبار ہو کو لے لیا جائے۔اور اسکے اعراض ذاتیہ کی ایک نوع سے بحث کو ایک علم اور دوسری نوع سے بحث کو دوسرا علم قرار دیا جائے۔تو دونوں علم ایک موضوع میں شریک ہونگے اور ایک دوسرے سے محمولات اور اعراض ذاتیہ مبحوث عنھا کے اعتبار سے ممتاز ہونگے۔

وَأمَّا الوُقُوعُ فَلِأنَّهُمْ جَعَلُوا أجسَامَ العَالَمِ وهِيَ البَسائِطُ مَوضُوعَ عِلمِ الهَيئَةِ مِنْ حَيثُ الشَّكلِ وَ مَوضُوعَ عِلمِ السَّمَاءِ وَالعَالَمِ مِن حَيثُ الطَّبِيعَةِ وَالحَيثِيةُ فِيهِمَا بَيَانُ الأعرَاضِ الذَّاتِيَّةِ المبحوثِ عَنهَا. لاجُزْءَ المَوضُوعِ وَإلَّا لَمَا وَقَعَ البَحثُ عَنهَا فِي العِلمَينِ.

فَمَوضُوعُ كُلٍّ مِنهُمَا أجسَامُ العَالَمِ عَلَى الإطلَاقِ إلَّا أنَّ البَحثَ فِي الهَيأةِ عَن أشكَالِهَا وفِي السَّمَاءِ وَالعَالَمِ عَن طَبَائِعِهَا فَهُمَا عِلمَانِ مُختَلِفَانِ بِاختِلَافِ مَحمُولَاتِ المَسائِلِ مَعَ اِتحَادِ المَوضُوعِ

وَعِلمُ السَّمَاءِ وَالعَالَمِ عِلمٌ يُعرَفُ فِيهِ أحوَالُ الأجسَامِ الَّتِي هِي أركَانُ العَالَمِ وهِيَ السَّمواتُ ومَا فِيهَا والعَنَاصِرُ الأربعَةُ طَبَائِعُهَا وَحَرَكَاتُهَا وَمَوَاضِعُهَا وَيُعرفُ الحِكمَةُ فِي صُنعِهَا وَتَنضِيدِهَا وَهُو مِن أقسَامِ انعِلمِ الطَّبِيعِي البَاحِثِ عَن أحوَالِ الأجسَامِ مِن حَيثُ التَّغيِرِ وَمَوضُوعُهُ الجِسمُ المَحسُوسُ مِن حَيثُ هُو مَعرَضٌ لِلتَّغيِرِ فِي الأحوَالِ وَالثَّبَاتِ فِيهَا ويُبحَثُ فيه عَمَّا يُعرَضُ لَه مِنْ حيث هو كذالِكَ كذا ذكره ابوعلى ولا يخفىٰ أن الحَيثيةَ فِي الطبِيعِي مَبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض۔

ترجمه و تشریح:- مصنفؒ کا ایک دعویٰ جو ایک چیز کے مختلف علوم کے لئے موضوع بننے کا جواز تھا اس

سے فارغ ہونے کے بعد مصنف کے دوسرے دعویٰ کا ذکر کرتے ہیں۔ کہ جہاں تک ایک ہی شی کے مختلف علوم کے لئے موضوع بننے کا وقوع ہے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ علماء نے اجسام عالم جو کہ بسائط ہیں، کو علم ھیئت کا موضوع قرار دیا ہے۔ شکل کی حیثیت سے (یعنی علم ھیئت میں اجسام عالم کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی جو ان اجسام عالم کو شکل کی حیثیت سے لاحق ہونگے) اور اسی اجسام عالم کو طبیعت کی حیثیت سے علم السماء والعالم کا موضوع قرار دیا ہے۔ اور حیثیت ان دونوں علموں میں موضوع کا جزء نہیں بلکہ اعراض ذاتیہ مبحوث عنھا کا بیان ہے۔ اسلئے کہ اگر حیثیت ان دونوں میں موضوع کا جزء ہو تو پھر شکل اور طبیعت سے علم ھیئت اور علم السماء والعالم میں بحث نہیں ہوگی۔

تو ان میں سے ہر ایک کا موضوع مطلقاً اجسام عالم ہیں۔ لیکن علم ھیئت اجسام عالم کے اشکال سے اور علم السماء والعالم میں اجسام عالم کے طبائع سے بحث ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں علم موضوع کے متحد ہونے کے باوجود محمولات مسائل کے اختلاف کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اور علم السماء والعالم وہ علم ہے جس میں ان اجسام کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ جو عالم کے ارکان اور اجزاء ہیں اور وہ ارکان آسمان اور جو کچھ آسمانوں میں ہیں۔ اور جو کچھ عناصر اربعہ اور انکے طبائع اور حرکات اور مواضع میں ہیں اور اس علم کی بدولت ان اشیاء کی صنعت اور انکے اوپر نیچے رکھنے میں حکمت معلوم ہو جاتی ہے۔ اور یہ اس علم طبیعی کی اقسام میں سے ہے۔ جس میں اجسام عالم کے احوال سے تغیر کے اعتبار سے بحث ہوتی ہے۔ اور اسکا موضوع جسم محسوس ہے۔ اس حیثیت سے کہ اسکو تغیرات عارض ہوتے ہیں۔ یعنی اس علم میں جسم محسوس سے بحث ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ جسم بعض احوال میں تغیر اور بعض احوال میں ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اس علم میں ان احوال سے بحث ہوگی جو جسم محسوس کو اس اعتبار سے کہ یہ جسم محسوس بعض احوال میں تغیر اور بعض احوال میں ثبات کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی طرح شیخ ابو علی سینا نے ذکر کیا ہے۔ اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ حیثیت سے حکمت طبیعی میں بحث ہوتی ہے۔ اور شیخ ابو علی سینا اور قوم نے تصریح کی ہے کہ یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے لحوق کے لئے قید ہوتی ہے۔ جبکہ مصنف کے نزدیک یہی حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان ہے۔

وههُنَا نَظَرٌ أمَّا اَوّلاً فلأنَّ هذا مبنی علی ما ذُكِرَ من كون الحيثيةِ تارةً جزءً من المَوضوعِ وأُخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه.

وأمَّا ثانيا فلأنَّهم لمَّا حاوَلُوا معرفةَ أحوالِ أعيانِ المَوجوداتِ وَ ضَعُوا لِلْحقَائقِ

انـواعـاً واجـنـاسـاً وبـحـثـوا عمّا احاطُوْا بِهٖ مِنْ اعرَاضِهٖ الذَّاتیۃِ فَحَصُلَتْ لَهم مَسائِلُ کَثِیرۃٌ مُتَّحِدَۃٌ فِی کَونِهَا بَحْثاً عَنْ احوالِ ذَالِکَ المَوضُوعِ وَاِنْ اخْتَلَفَتْ مَحْمُولَاتُهَا فَجَعَلُوهَا بِهٰذا الاِعتِبَارِ عِلْماً وَاحِداً یُفرَدُ بِالتَدوِینِ وَالتَّسمِیۃِ وَجَوَّزُو لِکُلِّ وَاحِدٍ اَنْ یُضِیفَ اِلیهِ مَا یَطَّلِعُ عَلَیهِ مِنْ احوَالِ ذَالِکَ المَوضُوعِ فَاِنَّ المُعتَبَرَ فِی العِلمِ هو البَحثُ عَن جَمِیعِ مَا یُحِیطُ بِه الطَّاقَۃُ الاِنسانِیۃُ مِن الاَعرَاضِ الذَّاتِیۃِ لِلمَوضُوعِ فَلاَ مَعنیٰ لِلعلمِ الوَاحِدِ الا ان یوضع شیٔ او اشیاءُ متناسبۃٌ فتُبحثُ عن جمیعِ عوارضہٖ الذاتیۃِ وتطلبُها ولا معنیٰ لِتمایُزِ العُلومِ اِلَّا اَنَّ هَذا یَنظُرُ فِی اَحوالِ شَیٌٔ وَ ذَالِکَ فِی اَحوَالِ شَیٌٔ آخرَ مُغَایِرٍ لَهٗ بِالذَّاتِ او بِالاِعتِبَارِ بِاَنْ یُوخَذَ فِی اَحدِ العِلْمَینِ مُطلقاً و فی الاٰخر مُقَیَّداً او یُوخَذُ فِی کُلٍّ مِنهُمَا مُقیداً بِقیدٍ اٰخرُ و تِلکَ الاَحوَالُ مَجْهُولَۃٌ مُطْلُوْبَۃٌ والمَوضُوعُ مَعلُومٌ بَیِّنُ الوُجُودِ فَهُو الصَّالِحُ سَبَباً لِلتَّمَایُزِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ شارح رحمہ اللہ نے تیسری بحث کے حوالے سے مصنف پر تین اعتراضات کئے ہیں۔ جنمیں سے مذکورہ بالا عبارت میں دو اعتراضات کا بیان ہے۔ وھٰھنا نظر اما اوّلا سے پہلے اعتراض کی طرف اشارہ ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ کہنا کہ علوم میں امتیاز وحدت موضوع کے باوجود محمولات مسائل کے اختلاف کے اعتبار سے ہوسکتا ہے۔ مصنفؒ کے اس بیان پر موقوف ہے جو ماسبق میں گزرا کہ حیثیت کبھی موضوع کا جزء ہوتی ہے۔ اور کبھی اعراض مجوث عنہا کا بیان ہوتی ہے۔ لہذا اعراض مجوث عنہا کی مختلف اقسام میں سے کوئی قسم ایک علم میں اور کوئی دوسرے میں مجوث عنہ ہونے کی وجہ سے محمولات مسائل کے اختلاف کی وجہ سے علوم میں وحدت موضوع کے باوجود اختلاف اور امتیاز حاصل ہوگا اور اسمیں جو اعتراض ہے وہ آپکو معلوم ہوا (کہ دونوں جگہوں میں حیثیت کو موضوع کے لئے قید بنایا جاسکتا ہے۔ اور یہ کہ اس صورت میں تشارک علوم فی موضوع واحد لازم آتا ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بھی پہلی بحث میں آپکو معلوم ہوا اور یہ کہ حیثیت کو موضوع کے لئے قید بنانے کی صورت میں جو اعتراض وارد ہوا تھا۔ اور اس اعتراض کے جواب میں شارح نے جو تکلف کیا تھا۔ وہ بھی آپکو معلوم ہوگیا۔ فتلک بتلک)۔

واما ثانیاً: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علماء حکمت نے جب موجودات خارجیہ کے احوال کو جاننے کا قصد کیا۔ تو انہوں نے حقائق کے لئے انواع اور اجناس مقرر کئے۔ اور حقائق کی ان انواع اور اجناس کے عوارض ذاتیہ پر

جہاں تک یہ علماء حکمت احاطہ کرسکیں ان سے بحث کی۔ تو بہت سارے ایسے مسائل حاصل ہوئے جو اس موضوع کے احوال سے بحث ہونے کے اعتبار سے متحد ہیں گو ان مسائل کے محمولات مختلف ہیں تو ان مسائل کثیرہ کو ایک ہی موضوع کے احوال سے بحث ہونے کے اعتبار سے ایک علم قرار دیا۔ جسکے لئے الگ نام رکھا جاتا ہے اور الگ اسکو مدون کیا جاتا ہے۔ اور ان علماء نے ہر اس شخص کے لئے جو اس موضوع کے مزید احوال پر مطلع ہو اور مسائل کے ملانے کو جائز کیا۔ اسلئے کہ ہر علم میں موضوع کے ان تمام احوال سے بحث کرنا معتبر ہے جن پر طاقت انسانیہ احاطہ کرسکے۔

سو علم کے ایک ہونے کا صرف یہی مطلب ہے کہ ایک یا کئی اشیاء جو آپس میں مناسبت رکھتی ہوں کو مقرر کیا جائے۔ اور انکے تمام اعراض ذاتیہ کو طلب کیا جائے۔ اور ان سے بحث کی جائے۔

اور علوم کے آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہونے کا یہی معنیٰ ہے کہ ایک علم میں ایک شی کے احوال سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری شی کے احوال سے بحث ہو۔ اسطرح کہ یہ دونوں اشیاء آپس میں بالذات یا بالاعتبار مختلف ہوں مثلاً ایک علم میں اس شی کو مطلقاً موضوع بنایا جائے۔ اور دوسرے علم میں اسکو مقید لیا جائے۔ یا دونوں علوم میں اس شی کو الگ الگ قید کے ساتھ موضوع بنایا جائے۔ اور وہ احوال جو موضوع کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں مجہول ہیں اور انکو طلب کیا جاتا ہے۔ اور موضوع معلوم ہے اسلئے موضوع ہی علوم کو آپس میں ممتاز کرنے کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (تو اس لئے محمولات مسائل کے ساتھ تمایز علوم کا قول کرنا بلا دلیل ہے)

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر شارح کا مطلب یہ ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے اعتبار سے اولیٰ اور انسب ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ محمولات مسائل کے اعتبار سے علوم کا امتیاز ایک دوسرے سے نہیں ہوسکتا۔

اور اگر یہ مطلب ہو کہ علوم کا آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز فقط موضوعات کے اعتبار سے ہوگا اور محمولات مسائل کے ساتھ امتیاز نہیں ہوسکتا۔ تو یہی تو عین نزاع ہے اسی میں تو بحث ہو رہی ہے۔ اور مصنفؒ اسکے قائل ہیں کہ علوم کا امتیاز محمولات مسائل کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور شارح کہتے ہیں کہ نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اسی کو دوبارہ ذکر کرنا دعویٰ کے اثبات میں قطعاً مفید نہیں ہے۔

اور محمولات مسائل کے ساتھ علوم کے آپس میں ممتاز نہ ہوسکنے پر جو دلیل پیش کی کہ محمولات مسائل مجہول

اور مطلوب ہیں اور موضوعات معلوم ہیں اور مجہول کے ساتھ امتیاز نہیں ہوسکتا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ محمولات مسائل اور عوارض ذاتیہ اپنی ذات کے اعتبار سے معلوم ہیں البتہ انکا انتساب موضوع کی طرف مجہول ہے اور اسکو علوم میں ثابت کیا جاتا ہے اور امتیاز علوم کا خود محمولات مسائل اور عوارض ذاتیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور اگر یہ مطلب ہو کہ محمولات مسائل کی تفصیلات مجہول ہیں تو موضوعات مسائل بھی ہر ایک مسئلہ میں موضوع علم نہیں ہوتا بلکہ کبھی مسائل کا موضوع علم کا موضوع ہوتا ہے کبھی علم کے موضوع کی کوئی قسم ہوتی ہے۔اور کبھی موضوع کے عوارض ذاتیہ اور کبھی عوارض ذاتیہ کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں اور یہ تمام تفصیلات موضوعات مسائل بھی مجہول ہیں۔تو اگر محمولات مسائل کی تفصیلات مجہول ہونے کی وجہ سے علوم کے امتیاز کا سبب نہیں بن سکتا۔تو موضوعات مسائل کی تفصیلات مجہول ہونے کے باوجود کیسے امتیاز کا سبب بن سکتا ہے۔اسلئے مصنف ؒ نے جو کچھ ذکر کیا کہ امتیاز علوم جس طرح موضوعات کے ساتھ ہوسکتا ہے اسی طرح اعراض ذاتیہ مجوث عنھا کے ساتھ بھی علوم ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں، یہ صحیح اور درست ہے۔واللہ اعلم۔

واما ثالثاً فإنّه ما مِنْ عِلمٍ إلاّ ويَشْتَمِلُ مَوضُوعهُ عَلٰى أعراضٍ ذَاتِيةٍ مُتنوِّعَةٍ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ أنْ يَجْعَلَهُ عُلُوماً متعددةً بِهذَا الإعتِبارِ مَثلاً يُجعلُ البَحثُ عَنْ فِعلِ المُكلَّفِ مِنْ حَيثُ الوُجُوبِ عِلماً وَ مِنْ حَيثُ الحُرمَةِ عَلماً آخرَ إلٰى غَيرِ ذَالِكَ فَيكُونُ الفِقْهُ عُلوماً مُتعدَدَةً موضُوعُها فِعلُ المُكلّفِ فَلاَ يَنضبِطُ الإتحادُ و الإختِلافُ وَتَحقِيقُ هٰذه المباحث فِي كِتابِ البُرهانِ مِنْ منطِقِ الشّفآءِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اس عبارت میں شارح مصنف ؒ پر تیسرا اعتراض کرتے ہیں۔اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علوم کا امتیاز وحدت موضوع کی صورت میں اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے ہو تو پھر تو ہر علم میں موضوع کے مختلف اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔لہذا ایک ہی علم ان اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے متعدد علوم کی طرف منقسم ہوگا۔مثلاً فعل مکلف من حیث الوجوب ایک علم اور من حیث الحرمت دوسرا علم ہوگا تو فقہ متعدد علوم بن جائیگا۔جسکا موضوع فعل مکلف ہوگا اور ان علوم میں اعراض ذاتیہ مجوث عنھا کے اعتبار سے امتیاز ہوگا تو علوم کا اتحاد اور اختلاف منضبط نہیں ہوگا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ جہاں تک تیسرا اعتراض ہے تو وہ یہ کہ ہر علم کا موضوع مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں ہر کسی کے لئے جائز ہوگا کہ اس علم کو اس اعتبار سے یعنی اعراض ذاتیہ متنوعہ کے اعتبار سے متعدد علوم قرار دے۔ مثلاً فعل مکلف کو وجوب کی حیثیت سے الگ علم اور حرمت کی حیثیت سے الگ علم قرار دے تو فقہ متعدد علوم سے مرکب ہوگا۔ اور ان تمام علوم کا موضوع فعل مکلف ہوگا۔ تو علوم کا اتحاد اور اختلاف منضبط نہ ہوگا۔ اور ان تمام مباحث کی تحقیق شیخ ابوعلی سینا کی شفاء کی کتاب البرھان میں ہے۔

جواب: مصنفؒ نے جو کہا علوم کا اختلاف اور امتیاز وحدت موضوع کی صورت میں اعراض ذاتیہ مجوث عنھا کے اختلاف کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس سے مراد اعراض ذاتیہ مجوث عنھا کا مطلق اختلاف نہیں بلکہ ان اعراض ذاتیہ مجوث عنھا کا ایسا اختلاف ہے کہ وہ کسی جنس میں مشترک نہ ہوں جس سے علم میں بحث ہوتی ہو۔ مثلاً علم نحو میں کلمہ کی مختلف قسم کے اعراض ذاتیہ رفع، نصب، جر سے بحث ہوتی ہے لیکن یہ رفع، نصب اور جر اپنے آپس کے اختلاف کے باوجود جہت اعراب میں مشترک ہیں۔ اور کلمہ کے اعراض ذاتیہ سے اعراب کی حیثیت سے بحث کرنا ہوتی ہے۔ تو اسلئے رفع اور نصب اور جر سے بحث کرنا مختلف علوم نہیں ہونگے۔ یہاں تک کہ نحو مختلف علوم پر مشتمل ہو جائے۔

تو اسطرح فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور اسکے اعراض ذاتیہ وجوب ندب، اباحت، حرمت، کراہت تحریمی اور کراہت تنزیھی ہیں۔ لیکن تمام حکم ہونے میں مشترک ہیں اسلئے ان اعراض ذاتیہ سے الگ الگ بحث کرنے سے فقہ کے متعدد علوم نہیں ہونگے۔ البتہ تمام حکم ہونے میں مشترک ہیں اسلئے ان اعراض ذاتیہ سے الگ الگ بحث کرنے سے فقہ متعدد علوم نہیں ہونگے۔ البتہ شارح نے خود حیثیت کو موضوعیت کے لئے قید قرار دیا ہے اسلئے اسکے نزدیک فعل مکلف من حیث الوجوب ایک موضوع ہے۔ اور من حیث الحرمۃ دوسرا موضوع ہے وغیرہ وغیرہ اور موضوعات کے تعدد سے چونکہ علوم متعدد ہوتے ہیں تو پھر شارح کی تحقیق کے مطابق فقہ علوم متعددہ پر مشتمل ہوگی۔ فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

قوله وانما قلنا: اِستَدلّ علی ثُبوتِ الأعراضِ الذَاتِیةِ المُتنوّعةِ لِشیٔ وَاحدٍ بأنّ الواحدَ الحقِیقِیَّ الذی لَا کَثرةَ فِی ذاتِہِ بوجہٍ من الوُجُوہ یَتّصِفُ بِصِفاتٍ کَثِیرۃٍ وان کان بعضھا حقیقیاً کالقدرۃ وبعضھا إضافیاً کالخَلْقِ وبعضُھا سَلبِیاً کَالتَّجَردِ عَنِ المَادّۃِ وَالمتصف بصفات کثیرۃٍ مُتَّصِفٌ بِاعْرَاضٍ ذَاتیۃٍ متنوعَۃٍ ضرورۃَ أنہ لاَ شیٔ من

تلک الصفاتِ لا حقاً له لِجُزئهٖ لعدم الجُزءِ له ولا لمُبَائِنٍ لا متناع احتیاجِ الوَاحِدِ الحقیقی فی صفاتهٖ إلی أمر منفصلٍ وکان یَنبَغِی أنْ یتعرضَ لِهٰذَا ایضاً وحینئذٍ اما ان یکون کل منها لصفة أخرىٰ فَیلزَمُ التَّسَلْسُلُ فِی المَبادِی أعنِی الصفاتِ التی کل صفة منها مبدأً لصفة اخرىٰ وهو محالٌ بالبرهان المذکور فی الکلام او یکون بعضها لذاتهٖ فیثبت عَرضٌ ذاتی وحینئذٍ فَالبَعضُ الأخرُ لا یجوز ان یکون لجزئهٖ لما مر فهو اما لذاتهٖ فیثبت عرض ذاتی اٰخر وهو المطلوب او لغیره ولا یجوز أنْ یکونَ الغَیرُ مُبائِناً لما مر بل یکون صفةً مِنْ صِفاتهٖ ولا بُدّ أن یَنتَهِی إلٰی ما یکون لحوقه لذاته والا لزم التَسَلْسُلُ فِی المَبَادِی

فان قیل یجوز أن ینتهی إلی العَرضِ الذاتی الأوّل فلا یلزم تعددُ الأعراضِ الذَاتِیةِ ولو سلم فاللازم تعددها وهو غیرُ مَطلوبٍ والمَطْلُوبُ تَنوعُهَا وهو غیر لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتی الاول ایضاً عَرضٌ ذَاتِیٌ فیلزم التعدد والصفات المتعددة فی محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل۔

ترجمہ وتشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے ایک شی کے لئے اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت کرنے پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ واحد حقیقی یعنی واجب تعالیٰ جسکی ذات میں کسی اعتبار اور حیثیت سے کثرت نہیں ہے۔ وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ گو بعض صفات ان میں حقیقیہ ہیں مثلاً قدرت اور بعض ان صفات میں سے اضافیہ ہیں جیسے مثلاً خلق ''پیدا کرنا'' اور بعض ان صفات میں سے سلبی ہیں جیسے مادہ سے مجرد اور خالی ہونا۔ اور جو صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے۔ اسلئے کہ ان صفات میں سے کوئی صفت واحد حقیقی کو اسکے جزؤ کی وجہ سے لاحق نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے لئے جزؤ نہیں ہے (کیونکہ وہ بسیط ذھناً وخارجاً ہے اور چونکہ جزو مساوی کی وجہ سے جو صفت کسی شی کو عارض ہو تو وہ بالاتفاق اور جو جزؤ اعم کے ساتھ لاحق ہو وہ عند الشارح عرض ذاتی ہوتی ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ان صفات میں سے کوئی صفت واجب تعالیٰ کو جزؤ کی وجہ سے لاحق نہیں ہے یہ فقط بیان واقع ہے ورنہ عرض ذاتی کے ثابت کرنے میں

اس بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے)

اور نہ کسی امر مباین کی وجہ سے لاحق ہے۔ اسلئے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات کے اثبات میں امر منفصل کی طرف محتاج ہونا ممتنع ہے۔

وکان ینبغی سے شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں۔ کہ مصنف کو چاہیے تھا کہ واحد حقیقی کے لئے عرض ذاتی کے اثبات میں امر منفصل کا بھی ذکر کرتے۔ حالانکہ مصنفؒ نے اسکو ذکر نہیں کیا۔

(جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ عرض ذاتی کے اثبات میں امر مباین کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ عرض ذاتی سے مراد وہ عارض ہے جو واحد حقیقی پر محمول ہو سکے اور مباین چونکہ خود اس پر محمول نہیں ہوسکتا تو دوسری صفت کے اس پر محمول ہونے کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتا۔

پھر یہ کہ مصنفؒ نے واحد حقیقی کے لئے عرض ذاتی کی نوع اخر کو ثابت کرنے کے لئے جب کہا "**وإن کان لغیرہ نتکلم فی ذالک الغیر**"۔ تو یہی تو امر مباین کے لئے تعرض ہے اور شارح نے خود بھی اسکا اعتراف کیا ہے۔ اسلئے شارح کا اعتراض صحیح نہیں ہے)

تو پھر یا تو لحوق ان صفات میں سے ہر ایک صفت کا واحد حقیقی کے لئے کسی اور صفت کے ساتھ ہوگا۔ تو تسلسل فی المبادی لازم آئیگا یعنی صفات میں تسلسل لازم آئے گا اس طرح کہ ہر ایک صفت مبدأ ہوگی دوسری صفت کے لئے اور یہ تسلسل فی المبادی اس دلیل کے ساتھ باطل ہے جو علم کلام میں مذکور ہے۔

اور یا ان صفات میں سے بعض کا ثبوت واحد حقیقی کے لئے اسکی ذات کی وجہ سے ہوگا۔ تو عرض ذاتی ثابت ہوگا پھر بعض دوسری صفات کا لحوق جزء کی وجہ سے نہیں ہوسکتا گزشتہ بیان کی وجہ سے لہٰذا اگر ان بعض دوسری صفات کا لحوق لذاتہ ہو تو عرض ذاتی اخر ثابت ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔ اور یا ان دوسری صفات کا لحوق لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر واحد حقیقی سے مباین نہیں ہوسکتا گزشتہ بیان کی وجہ سے بلکہ وہ غیر بھی واحد حقیقی کی صفات میں سے کوئی صفت ہوگی۔ تو پھر اسکی انتہاء کسی ایسی صفت پر ہونی چاہیے۔ جسکا لحوق لذاتہ ہو ورنہ پھر تسلسل فی المبادی لازم آئے۔

فان قیل: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسری صفات کا لحوق عرض ذاتی اول کی وجہ سے ہو تو اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اگر دوسری صفات کا لحوق عرض ذاتی اول کی بناء پر ہو تو پھر اعراض ذاتیہ کا تعدد لازم آئیگا۔ تو پھر بھی مطلوب اعراض ذاتیہ کا تعدد نہیں بلکہ اعراض ذاتیہ کا تنوع مقصود ہے اور وہ

لازم نہیں آیا۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عرض ذاتی اول کے واسطہ سے جو لاحق ہے وہ بھی عرض ذاتی ہے۔لہذا اعراض ذاتیہ کا تعدد تو لازم آ گیا۔اور صفات متعددہ محل واحد میں ضرور بالضرور متنوع ہوتی ہیں۔اسلئے کہ صفات کے نوع واحد کے اشخاص کا اختلاف محل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔واللہ اعلم

قوله ولا نه يلزم: عَطفٌ عَلٰى مضمُونِ الكلامِ السّابقِ اى وإنْ كانَ لِغيرِهٖ فهو باطلٌ لانه يَستَلزِمِ التسلسلَ ولا نه يستلزم إستكمالَ الوَاحِدِ الحَقِيقِى فى صِفاتِهٖ بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والا حتياج فى كما لاتِهٖ

وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازمٍ لجوازِ ان يكون لُحوقُ البعضِ الأخرِ لِصفةٍ وإن أُريدَ أعمَ مِن المُنفصِلِ والصفةِ فلا نسلم ان احتياجَ بَعضِ الصفاتِ إلى البَعضِ يُوجِبُ النُقصَانَ فى الذاتِ كَيفَ والخَلقُ يتوقف على العِلمِ والقُدرَةِ والارادةِ ويمكن ان يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً وما سبَق مختصاً بما يكون غير منفصلٍ فيتم بمجموعهما المطلوب اعنىٰ اثبات عرض ذاتى آخر۔

ترجمہ وتشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ گزشتہ کلام کے مضمون پر عطف ہے۔اور کلام سابق کا مضمون یہ ہے کہ عرض ذاتی کا لحوق جزؤ کی وجہ سے باطل ہے اسلئے کہ واحد حقیقی کے لئے جزؤ نہیں ہے۔تو یہ جملہ جب اسکے مضمون پر عطف ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر عرض ذاتی کا لحوق ''غیر'' یعنی امر منفصل کی وجہ سے ہو تو وہ بھی باطل ہے اسلئے کہ یہ تسلسل کو مستلزم ہے (جب وہ غیر یعنی امر منفصل کوئی صفت ہوگا اور اسکا لحوق کسی اور صفت کی وجہ سے ہوگا الخ) اور اسلئے کہ واحد حقیقی کا اپنی صفات میں کسی غیر سے استکمال لازم آئیگا۔اور یہ محال ہے اسلئے کہ اس سے واحد حقیقی کی ذات میں نقصان اور کمالات میں احتیاج لازم آتا ہے۔

''وفیہ نظر'' سے شارح مصنفؒ پر اعتراض کرتا ہے کہ مصنفؒ کے اس طرز استدلال میں نظر اور اشکال ہے اسلئے کہ مصنف کے قول اگر لحوق عرض ذاتی کا غیر کی وجہ سے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئیگا۔میں ''غیر'' سے مراد اگر امر منفصل تو وہ تو لازم نہیں آتا اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ عرض ذاتی آخر کا لحوق صفت کی وجہ سے ہو اور اگر ''غیر'' سے مراد وہ

شئی ہو جو امر منفصل اور صفت کو شامل ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض صفات اپنے لحوق میں بعض دوسری صفات کی طرف محتاج ہونے سے ذات میں نقصان لازم آجائے۔ کیونکہ صفت ''خلق'' علم قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے اور اس سے ذات واجب تعالیٰ میں کوئی نقصان نہیں آتا۔

''ویمکن'' سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ طرز استدلال مختص ہو اس صورت کے ساتھ جس میں ''غیر'' امر منفصل ہو اور پہلے مصنف کے کلام میں ''وان کان لغیرہ نتکلم فی ذالک الغیر'' میں ''غیر'' مختص ہو اسکے ساتھ جہاں ''غیر'' منفصل نہ ہو بلکہ صفت ہو تو دونوں کلاموں اور دونوں دلیلوں کے مجموعہ کے ساتھ عرض ذاتی آخر ثابت ہوگی۔

قال المصنف فی التوضیح: (فَنَضَعُ الکتاب علی قسمین الاول فی الادلة الشرعية وهی علیٰ اربعة ارکانٍ الرکن الأَوَّلُ فی الکتابِ ای القرآنِ وهو ما نقل الینا بین دفتی المصاحفِ تو اتراً) فخرج سائر الکتب والاحادیث الالٰهیه والنبویة والقراء ت الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعریف دوری لانه عرف القرآن بما نقل فی المصاحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان یقال الذی کتب فیه القرآن فاجبت عن هذا بقولی(ولا دور لان المصحف معلوم) ای فی العرف فلا یحتاج الیٰ تعریفهٖ بقوله الذی کتب فیه القرآن۔

ترجمه وتشریح:- (مصنفؒ جب تعریف موضوع اور غرض کے بیان سے فارغ ہوئے تو مقصود میں شروع ہوتے ہوئے فرمایا)۔سو ہم نے کتاب یعنی تنقیح اور توضیح کی دو قسمیں رکھی ہیں۔پہلی قسم ادلہ شرعیہ کے بیان میں ہے۔اور ادلہ شرعیہ کے چار ارکان اور اصول ہیں۔پہلا رکن اور اصل کتاب یعنی قرآن کے بیان میں ہے۔اور قرآن اور کتاب اللہ وہ ہے جو ہم تک مصاحف کے دو گتوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہیں (تو تعریف میں ''ما نقل'' بمنزلۃ الجنس ہے اور اسمیں تمام کتابیں اور احادیث الٰہیہ اور احادیث نبویہ اور قرآءت الشاذۃ داخل ہیں ''الینا''،فصل اول ہے اسکے ساتھ کتب سابقہ خارج ہوگئیں) اور ''بین دفتی المصاحف''،فصل ثانی ہے اور اسکے ساتھ احادیث الٰہیہ اور احادیث نبویہ خارج ہوگئیں اور ''تو اتراً''،فصل ثالث ہے اسکے ساتھ قراءت شاذہ خارج ہوگئیں۔اسی تفصیل کی طرف اشارۃ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) پس تمام کتب سابقہ اور احادیث الٰھیہ (جن کو احادیث قدسیہ کہتے

ہیں)اوراحادیث نبویہ اورقراءات الشاذہ تعریف سے خارج ہوگئیں۔

اور علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ تعریفَ دور پر مشتمل ہے۔(اوروہ باطل ہے اسلئے یہ تعریف بھی باطل ہے) اسلئے کہ قرآن کی تعریف " ما نقل بين دفتي المصاحف" کے ساتھ کی اور جب مصحف سے متعلق پوچھا جائے تو ضرور کہنا ہوگا کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہے تو قرآن کی تعریف "مصاحف" کے پہچاننے پر اور مصاحف کی پہچان خود قرآن پر موقوف ہوئی اور یہ دور ہے۔تو میں (مصنف) نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول کے ساتھ دے دیا۔کہ "دور" کوئی لازم نہیں آئیگا۔اسلئے کہ مصحف اھل عرف کے نزدیک معلوم ہے تو اسلئے اسکی تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہے اسکے اس قول کے ساتھ کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔

قال الشارح في التلويح: قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا و كذا يعني بسببه أن البَحثَ فِي هذا الفَنِّ إنّما هو عَنْ أحوالِ الأدِلّةِ والأ حكَامِ نَضَعُ الكِتابَ اى مقاصِدَه على قِسمَينِ والا فَبَحثُ التَّعرِيفِ والمَوضُوعِ ايضاً من الكِتابِ مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخلٍ فِي المقاصِدِ والقسم الأوّلُ مُرتَّبٌ على اربعةِ أركانٍ فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للأقدم بالذات والشرف واما باباالترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلاً لِرُكنِ القِياسِ.

ترجمہ و تشریح:- علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول "فنضع" مصنف کے قول فيبحث عن كذا و كذا پر متفرع ہے۔یعنی اِس وجہ سے کہ اس فن میں ادلہ اوراحکام کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ہم نے کتاب توضیح کے مقاصد کی دو قسمیں رکھی ہیں (اور شارح کا قول کہ مقاصد کتاب کی دو قسمیں رکھی ہیں اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ کتاب کی صرف دو قسمیں تو نہیں ہیں بلکہ ایک تیسری قسم بھی ہے جسکو مقدمہ کا نام دیا گیا ہے جس میں تعریف اور موضوع کا بیان ہے۔تو شارح نے فرمایا کہ کتاب کی دو قسمیں رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ) مقاصد کتاب کی دو قسمیں ہیں۔کیونکہ تعریف اور موضوع کے مباحث مقصود سے خارج ہیں۔اور قسم اول چار ارکان پر مرتب ہے جس میں ادلہ اربعہ کتاب،سنت،اجماع اور قیاس کا ترتیب وار ذکر ہے۔اسلئے کہ جو ذات اور شرافت میں مقدم ہے اسکو لکھنے اور بیان کرنے میں بھی مقدم رکھا ہے۔

اور شارح کا قول واما بابا الترجيح والاجتهاد الخ اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ قسم اول کا حصر چار ارکان میں صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ کتاب کے آخر میں بـاب الـتـرجـيـح اور بـاب الاجتـهـاد دونوں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس میں سے کسی میں بھی داخل نہیں لہٰذا قسم اول کے چار ارکان نہ ہوئے بلکہ چھ ارکان ہو گئے۔

شارح نے اپنے قول واما بـابـا الـتـرجيح الخ کے ساتھ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں باب قیاس کا تتمہ اور اسکی ذیلی ابحاث ہیں۔ اسلئے قسم اول کے ارکان چار ہی ہو گئے۔

قـولـه الـرُّكـن الأوّلُ فِـي الـكتابِ: وهو في اللُّغةِ اِسمٌ لِلمكتُوبِ غُلِبَ فِي عرف أهلِ الشَّـرعِ عَـلٰـى كِتـابِ الـلّٰـهِ تـعـالـىٰ المثبتِ فِي المصاحِفِ كما غُلِبَ فِي عرف أهل العَربيةِ على كِتابِ سِيبوَيه.

والـقـرآن فـي الـلـغـة مـصـدر بـمعنى القراء ة غُلِبَ في العُرفِ العامِ عَلى الْمَجمُوعِ الـمُـعيَـنِ مِـن كلام اللّٰهِ تعالىٰ المقرؤ عَلٰى ألسنةِ العبادِ وهو في هذا المعنىٰ أشهرُ مِن لـفـظ الكتابِ وأظهرُ فلِذَا جُعِلَ تفسيراله حيث قيلَ ألكِتابُ هُو القرآنُ المنزَّلُ عَلى الرَّسُولِ ألمكتُوبُ فِي المَصَاحِفِ المَنقُولُ إلينَا نقلاً متواتراً بِلا شُبهةٍ عَلى أنَّ القُرآنَ هُـوَ تَـفسيـرٌ لِـلْـكِـتـابِ وَ بَـاقِـي الْكَلامِ تَعْرِيفٌ لِلْقُرآنِ وَ تَمِييزٌ لَهٗ عَمَّا يَشْتَبِه بِهٖ لاَ أَنَّ الـمَـجْـمُـوعَ تَـعـرِيفٌ لِـلكِتابِ لِيلزَمَ ذِكرُ المَحدُودِ فِي الحَدّ وَلاَ أنَّ القُرآنَ مصدرٌ بِـمـعـنٰـى الـمَـقْـرُوِّ ليشـمِلَ كَلامَ اللّٰهِ تعالىٰ وغيرَه عَلٰى ما تَوَهَّمَ البَعضُ لِأنَّهٗ مُخالفٌ لِلْعرفِ بَعيدٌ عن الفَهمِ وَإن كان صحيحاً في اللُّغةِ والمَشائِخ وإن كانوا لا يُنَاقِشُونَ فِي ذَالِكَ إلَّا أنه لا وجه لحملِ كلامِهِمْ عليهِ مَع ظُهورِ الوَجهِ الصَحِيحِ المَقْبولِ عند الـكُـلِّ فَـلاِ زالةِ هـذا الـوهـمِ صـرح المُصنِفُ بحرف التفسيرِ وقال أيِ القرآنِ وهو مانقل الينا بين دَفَّتَي المَصَاحِفِ تواتراً

تـرجمه وتشريح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ "الکتاب" لغت میں مکتوب یعنی لکھی ہوئی چیز کا نام ہے۔ اور عرف شرع میں الکتاب کا اطلاق اکثر و بیشتر کتاب اللہ العزیز پر ہوا ہے۔ جیسا کہ اھل عربیت نحویوں کے نزدیک

الکتاب کا اطلاق امام سیبویہ کی کتاب پر ہوتا ہے۔(یعنی اھل شرع کے ہاں جب الکتاب کا اطلاق ہوتا ہے۔تو انکا ذہن اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن کی طرف جاتا ہے)۔اور اھل عربیت نحویوں کے ہاں جب الکتاب کا اطلاق ہوتا ہے یعنی کہا جاتا ہے کذا فی الکتاب تو انکا ذھن امام سیبویہ کی کتاب کی طرف جاتا ہے)اور القرآن کا اطلاق کلام اللہ تعالیٰ کے اس مجموعہ معینہ پر ہوتا ہے جسکو لوگ تلاوت کرتے ہیں۔اور یہ''قرآن''اس معنیٰ عرفی میں الکتاب کے لفظ سے زیادہ مشہور ہے۔(یعنی الکتاب کا جب اطلاق ہوتا ہے۔تو اھل عرف کا ذھن بسا اوقات غیر کتاب اللہ کی طرف بھی جاتا ہے۔لیکن القرآن کا جب اطلاق ہوتا ہے تو کسی کا ذھن غیر کتاب اللہ کی طرف نہیں جاتا۔یہاں تک کہ بچہ بچہ قرآن کے نام سے واقف ہے)یہی وجہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے''القرآن''کو''الکتاب''کے لئے تفسیر بناتے ہوئے فرمایا۔الکتاب ای القرآن جیسے کہا جاتا ہے۔الکتاب هو القرآن المنزل الخ یعنی کتاب اور وہ قرآن ہے جو رسول ﷺ پر نازل ہوا ہے اور مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔اور ہم تک نقل متواتر کے ساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

تو اس تعریف میں لفظ"قرآن""الکتاب" کے لئے تفسیر ہے اور باقی کلام قرآن کے لئے تعریف ہے۔جو قرآن پاک کو اس شیٔ سے ممتاز کرتا ہے جو قرآن کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔اور ایسا نہیں ہے کہ هو القرآن سے لیکر آخر تک پوری عبارت الکتاب کے لئے تعریف ہو کیونکہ قرآن اور الکتاب کا مصداق ایک ہونے کی وجہ سے محدود کو حد میں ذکر کرنا لازم آئیگا اور محدود کو حد کا جزء بنانا جائز نہیں۔اور ایسا بھی نہیں کہ قرآن بمعنیٰ مقروٴ مصدر ہو کر جنس ہو اور کلام اللہ اور غیر کلام اللہ کو شامل ہو۔اور پھر المنزل کے ساتھ غیر کلام اللہ سے احتراز ہو۔اور المکتوب فی المصاحف سے احادیث الٰھیہ اور احادیث نبویہ سے احتراز ہوا۔اور "المنقول الینا نقلاً متواتراً "کے ساتھ قرآت شاذہ سے اور''بلا شبهة "سے ایک قول کے اعتبار سے''بسم الله " سے جو سورتوں کی ابتداء میں مذکور ہے احتراز ہوا۔اسلئے کہ قرآن کو مقروء کے معنیٰ میں مصدر قرار دینا عرف کے خلاف ہے۔اور سمجھ سے بالاتر ہے۔گو لغت کے اعتبار سے ایسا کرنا صحیح ہے۔اور مشائخ گو اس قسم کے مناقشات میں نہیں پڑتے۔(کیونکہ ان کی نگاہ صرف مقاصد پر ہوتی ہے۔اور عبارات کے نشیب و فراز میں نہیں پڑتے)۔لیکن صحیح توجیہ جو سب کے ہاں مقبول ہے۔موجود ہونے کی وجہ سے مشائخ کے کلام کو اس پر حمل کرنے کے لئے کوئی جواز نہیں ہے۔سو اس وھم کو زائل کرنے کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر تعریف میں حرف تفسیر کی تصریح کرتے ہوئے فرمایا ای القرآن وهو ما نقل الخ اور یہ وہ ہے جو ھم تک مصاحف کے دو گتوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

ثُـمَّ كُـلٌّ مِـنَ الـكِتابِ وَالقرآنِ يُطلقُ عِندَ الأصولِيينَ على المَجمُوعِ وعلى كُلِّ جُزوٍّ مِـنـهُ لِأنهـمْ إنّمَا يَبحَثُونَ عَنهُ من حيثُ انهُ دَلِيلٌ على الحُكمِ وذَالِكَ آية لا مجموع الـقرآن فَـاحتَـاجُـوا إلـى تَـحـصِيلِ صِفاتٍ مُشتَرَكَةٍ بَينَ الكُلِّ وَالجُزءِ مختصةٍبهما كَـكَـونِـهِ مُعجِزاً منزّلاً على الرَّسُولِ مَكْتوباً فِي المَصَاحِفِ منقولاً بالتَّواتُرِ فَاعتبر في تـفسيـره بـعـضُهـم جَـمِيعَ الصِّفاتِ لزيادة التَوضِيحِ وبَعضُهُم الإنزالَ والإعجازَ لان الـكِتَابَةَ وَالنَّقلَ ليسا من اللَّوازِمِ لتحقق القرآن بدونِهما في زمن النبيّ عليه السلام و بـعضُهم الإنزالَ والكتابةَ والنقلَ لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يُشاهِدِ الوَحْيَ ولـم يُدرِكْ زَمَنَ النُّبوةَ وهم انما يعرفونه بالنقل والكِتابَةِ فِي المصَاحِفِ ولا ينفكُّ عـنهـمـا فـي زَمَـانِهم فهما بالنسبة اليهم من أبينِ اللَّوازِمِ البيِّنةِ وأوضَحِهَا دَلالةً على الـمـقـصـودِ بِـخـلافِ الإعـجَازِ فانه ليس من اللَّوازِمِ البَينةِ ولا الشاملةِ لكل جزوٍ اذ المعجز هو السورة او مقدار ها اخذا من قوله تعالىٰ فأتو بسورةٍ من مِثلهٖ

والـمصنف اِقتَصَرَ على ذكر النقل في المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذالك عـن جـمـيـع مـا عدا القُرآنِ لأن سائِرَ الكُتبِ السَّمَاوِيَةِ وغَيرَهما والأحادِيث الإلٰهِيةَ والـنبـويةَ ومـنسـوخَ التِّـلاوةِ لـم يُنقَـل شَيٌّ منها بين دَفَتَى المصاحِفِ لانه اسم لهٰذا الـمعهـود الـمعلوم عند الناس حتى الصبيان والقرآءَ اتُ الشاذةُ لم تُنقَلِ إلينابطَرِيقِ التَـواتُـرِ بـل بـطـريق الأحادِ كما اختص بمصحف أُبَيٍّ رضي الله عنه اوالشهرة كما اختُـصّ بـمـصـحف ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه فلا حاجة إلى ذكرا لإنزَالِ والإعجَازِ ولا إلى تاكيد التواترِ بقولِهم بلا شُبهةٍ لِحصُولِ المقصُودِ بِدُونِهَا۔

ترجمہ وتشریح:- پھر کتاب اور قرآن میں سے ہر ایک کا اطلاق علماء اصول کے نزدیک مجموع من حیث المجموع اور ہر ہر جزو دونوں پر ہوتا ہے۔ اسلئے کہ علماء اصول قرآن اور کتاب سے حکم پر دلیل ہونے کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

اور وہ ایک ایک آیت ہوتی ہے۔ اور پورا قرآن کسی ایک حکم پر دلیل نہیں ہوتا۔ (بخلاف متکلمین کے کہ وہ

قرآن اور کتاب سے اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ازلیہ ہے)

اسلئے علماء اصول ایسی صفات مشترکہ کی تحصیل اور تلاش کی طرف محتاج ہوئے جو کل اور جزو میں مشترک ہوں اور دونوں کے ساتھ مختص ہوں۔ جیسے قرآن مجید کا معجز ہونا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا، مصاحف میں اسکا لکھا ہوا ہونا، نقل متواتر کے ساتھ منقول ہونا۔

اسلئے بعض علماء اصول نے زیادت توضیح کے لئے قرآن کی تفسیر میں تمام صفات مذکورہ کا اعتبار کیا۔ اور بعض نے ان صفات میں سے انزال اور اعجاز کا اعتبار کیا۔ اسلئے کہ کتابت اور نقل قرآن مجید کے لوازم میں نہیں۔ کیونکہ قرآن کتابت اور نقل کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھا۔

اور بعض علماء اصول نے قرآن کی تفسیر میں انزال، کتابت اور نقل کا اعتبار کیا اسلئے کہ مقصود قرآن کی تعریف کرنا ہے ان لوگوں کے لئے جنہوں نے نہ تو وحی کا مشاھدہ کیا ہو۔ اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کو پایا ہو۔ اور وہ قرآن مجید کو نقل اور مکتوب فی المصاحف ہونے کے ساتھ جانتے ہیں اور یہ منقول اور مکتوب فی المصاحف ہونا ان لوگوں کے زمانہ میں قرآن مجید سے الگ اور جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا منقول اور مکتوب فی المصاحف ہونا انکے اعتبار سے ان لوازم میں سے ہیں جو مقصود پر دلالت کرنے میں خوب واضح اور ظاھر ہیں۔ بخلاف اعجاز کے کہ وہ نہ تو لوازم بینہ میں سے ہے۔ (اسلئے کہ اعجاز تو فقط وہ علماء جو فصاحت اور بلاغت سے خوب واقف ہوں جانتے ہیں) اور نہ یہ لوازم شاملہ میں سے ہے۔ اسلئے کہ معجز تو پوری سورت یا اسکی مقدار ہے۔ جو اللہ عز وجل کے اس قول سے ماخوذ ہے۔ فاتوا بسورۃ من مثلہ کہ اسکے مثل ایک سورت لے آؤ۔

مصنفؒ نے کتاب اللہ کی تعریف میں مصاحف میں تواتر کی قید کے ساتھ نقل ہونے کے ذکر پر اکتفاء کیا۔ اسلئے کہ اسی مذکور کے ساتھ کتاب اللہ اور قرآن مجید کے علاوہ تمام کتب سماویہ اور غیر سماویہ اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور منسوخ التلاوۃ سے احتراز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان سب میں سے کوئی بھی مصاحف کے دونوں گتوں میں ہم تک منقول نہیں ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید اس معہود کا نام ہے جو لوگوں کے ہاں معلوم ہے۔ یہاں تک کہ بچے بھی اسکو جانتے ہیں۔ اور قراءات شاذہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں ہیں۔ بلکہ یا تو بطریق الاحاد منقول ہیں۔ جیسا کہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہوتا ہے۔ اور یا بطریق الشھرۃ منقول ہیں جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کے لئے تعریف میں انزال اور اعجاز کے ذکر کی طرف کوئی حاجت نہیں۔ اسی

طرح "تواتراً" کو "بلا شبهةٍ" کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ان تمام کے بغیر بھی مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔ اسلئے کہ انزال اور اعجاز اور اسی طرح تواتراً کو "بلا شبهة" کے ساتھ مؤکد کرنے سے مقصود غیر کتاب اللہ سے احتراز تھا اور وہ اسکے بغیر حاصل ہوگیا۔

وأمّا التَسمِيةُ فَالمَشهُورُ مِن مذهَبِ أبِي حَنِيفَةَ على ما ذكر فى كثير من كُتُبِ المُتَقَدِّمِينَ أنَّهَا ليست من القُرآنِ إلَّا ما تَواتَر بعضُ آيةٍ من سورةِ النَّملِ وأنَّ قولَهم بِلا شُبهةٍ إحتِرازٌ عَنهَا إلَّا أنَّ المُتأخِرِينَ ذَهبُوا إلىٰ أنَّ الصَحِيحَ مِنَ المَذهَب أنها فِي أوائِلِ السُوَرِ آيةٌ مِنَّ القُرآنِ اُنزِلَتْ لِلفَصلِ بَينَ السُورِ بِدَلِيلِ أنها كُتِبَتْ فِي المَصَاحِفِ بخط القُرآنِ مِن غَيرِ إنكارٍ مِن السَّلَفِ وَ عَدَمُ جَوازِ الصَّلوٰةِ بِهَا إنَّمَا هو لِلشُّبهَةِ فِي كَونِهَا آيةً تَامةًّوجَوازُ تِلاوَتِهَا لِلجُنُبِ والحَائِضِ إنّمَا هُو عَلى قَصْدِ التَيَمُّنِ والتَّبرُّكِ كَما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكرِ دُون التِلاوةِ وعَدَمُ تكفِيرِ مِنْ انكرَ كَونَهَا مِن القُرآنِ فِي غيرِ سورةِ النَّملِ إنمَا هو لِقُوّةِ شُبهَةٍ فِي ذَالكَ بحَيثُ يَخرُجُ كَونُهَا مِنَ القُرآنِ من حِيَزِ الوُضُوحِ إلى حِيَزِ الإشكَالِ ومثلُ هذا يَمنَع التَّكفِيرَ.

فَإنْ قِيلَ فَعلَى مَا اختَارَه المُتأخّرُونَ هَل يَبقىٰ الاختِلافُ بَينَ الفَرِيقَينِ قُلنَا نعم هى عند الشَّافِعِيَّةِ مِائةٌ وثَلاثُ عَشَرَةَ آيةً من السُّور كما ان قوله تعالىٰ فباىّ آلاء ربكما تكذبان عِدّةُ آياتٍ من سورة الرّحمٰن وعند الحنفية آيةٌ واحدةٌ من القرآنِ كررت لِلفَصلِ وَالتَّبرُّكِ ولَيستْ بِايَةٍ من شئٍ من السُورِ وجاز تكريرها فى اوائل السورِ لانها نزلت لِذالكَ ونقلت كذالكَ بِخلافِ مَن اَخذَ يلحقُ بالمصحَفِ آياتٍ مكررةً مثل أن يكتب فى أول كل سورة الحمد للّهِ رَبِّ العَالَمِينَ فانه يُعَدُّ زنديقاً او مجنوناً.

ترجمہ وتشریح:- اس مذکورہ بالا عبارت میں شارح رحمہ اللہ نے ترتیب وار چند اعتراضات کے جوابات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض (۱) مصنفؒ نے کتاب اللہ کی جو تعریف کی ہے یہ مانع دخول غیر سے نہیں ہے۔ اسلئے کہ اسمیں سورۃ النمل کی

تسمیہ کے علاوہ باقی تسمیات جو سورتوں کی ابتداء میں موجود ہیں داخل ہو رہی ہیں حالانکہ احناف کے نزدیک اوائل سور کی تسمیات قرآن مجید کا جزؤ نہیں ہیں۔

جواب:-شارح نے واما التسمیة الخ کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تسمیہ سے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب مشہور جو متقدمین کی اکثر کتابوں میں موجود ہے۔ یہ ہے کہ سوائے اس تسمیہ کے جو سورۂ نمل کی ایک آیت "وانہ من سلیمان الآیة" کا حصہ ہے۔ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہے۔ اور بعض علماء مثلاً صاحب منار کا قول بلا شبھة اس سے احتراز ہے۔ لیکن متاخرین کے نزدیک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اوائل سور کی تمام تسمیات قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ جو مختلف سورتوں میں فصل اور جدائی کے لئے نازل کی گئی۔ اسلئے کہ یہ اوائل سور کے تسمیات مصاحف (قرآن مجید) میں قرآن مجید کے خط کے ساتھ لکھے جاتے ہیں اور سلف میں سے کسی نے بھی اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔ حالانکہ سلف قرآن مجید میں غیر قرآن کو داخل کرنے سے بہت احتراز کرتے تھے۔

عدم جواز الصلوٰة بها الخ دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ:

جب سورتوں کی ابتداء کی تسمیہ قرآن مجید کا جزؤ ہے تو پھر اسکے ساتھ نماز جائز ہونی چاہیے۔ حالانکہ اگر کوئی قرأت کی جگہ پر صرف بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہے تو اسکی نماز بالاتفاق فاسد ہے۔

جواب:-سورتوں کی ابتداء کی تسمیہ قرآن مجید کے جزؤ ہونے کے باوجود اس سے نماز اسلئے صحیح نہیں کہ اسکی پوری آیت ہونے میں شبہ موجود ہے اور قرأت میں کم از کم ایک آیت تو ضروری ہے۔

وجواز تلاوتها للجنب الخ تیسرے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب یہ تسمیہ قرآن مجید کا جزؤ ہے تو پھر جنب اور حائضہ خاتون کے لئے اسکا پڑھنا اور تلاوت کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے تھا۔

جواب:-کہ جنب اور حائضہ کے لئے بسم اللہ کا پڑھنا فقط تبرک حاصل کرنے کے لئے جائز ہوا ہے۔ جیسا کہ اگر جنب تلاوت کے بغیر شکر کے ارادہ سے الحمد للہ رب العالمین پڑھ لے تو یہ اسکے لئے جائز ہے۔

وعدم تکفیر من انکر الخ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب اوائل سور کا تسمیہ قرآن مجید کا جزؤ ہے اور سورتوں میں فصل اور جدائی پیدا کرنے

کے لئے اسکونازل کیا گیا ہے تو پھر اسکے قرآن مجید کا جزؤ ہونے سے انکار کرنے والا کافر ہونا چاہیے۔ حالانکہ اسکے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاتا۔

جواب: سورت نمل کے علاوہ باقی تسمیہ جو اوائل سور میں ہیں کے منکر پر کفر کا فتویٰ اسلئے نہیں دیا جاتا کہ اوائل سور کی تسمیہ کا قرآن مجید کے جزؤ ہونے میں قوی شبہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ تسمیہ کا قرآن مجید کا جزؤ ہونا حیز وضوح سے حیز اشکال میں داخل ہو گیا ہے۔ اور شبہات کی بنا پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ سو اس جیسی صورت میں کفر کا فتویٰ ممنوع ہے۔

فان قیل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین کے مسلک مختار کی بنا پر کیا تسمیہ کے جزؤ قرآن ہونے اور نہ ہونے سے متعلق شوافع اور حنفیہ کا کوئی اختلاف باقی رہیگا۔

قلنا الخ ہاں پھر بھی اختلاف باقی ہے۔ اسلئے کہ حضرات شوافع کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن مجید کی ایک سو تیرہ آیات ہیں۔ جیسا کہ فبای الآء ربکما تکذبان سورۃ رحمٰن کی متعدد آیات ہیں۔ اور حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ تسمیہ قرآن مجید کی ایک ہی آیت ہے۔ جسکو سورتوں میں فصل اور جدائی پیدا کرنے اور برکت حاصل کرنے کے لئے مکرر لایا جاتا ہے۔ اور یہ تسمیہ قرآن مجید کی سورتوں میں سے کسی سورت کی آیت نہیں ہے۔ اور سورتوں کی ابتداء میں اسکا تکرار جائز ہے اسلئے کہ تسمیہ کے نزول کا مقصد ہی سورتوں میں جدائی پیدا کرنا ہے (اور اسی وجہ سے اوائل سور میں ہر سورت کی ابتداء میں سوائے سورت توبہ کے بسم اللہ منقول ہے)۔

بخلاف اس شخص کے جو قرآن مجید کی سورتوں میں مکرر آیات کو ملاتا رہے مثلاً ہر سورت کی ابتداء میں برکت کے لئے الحمد للہ رب العالمین لکھتا رہے تو ایسا شخص یا تو مجنون اور پاگل ہوگا اور یا زندیق اور بد دین ہوگا۔

فعلی ما هو المناسبُ لِغَرضِ الأصُولِيّ يكُونُ المُرادُ بِمَا نُقِلَ بينَ دَفّتَي المَصَاحِفِ هو ما يشمِلُ الكُلَّ والبَعضَ إلّا أنّه إن أبقِي عَلى عُمُومِهِ يدخل فِي الحَدّ الحرفُ أو الكَلِمةُ مِن القُرآنِ ولا يُسمّٰى قُرآناً فِي عُرفِ الشّرعِ وإن خُصَّ بِالكَلامِ التّامّ خَرَجَ بَعضُ مَا لَيسَ بِكَلامٍ تَامٍّ مَعَ أنّهُ يسمّٰى قُرآناً و يَحرمُ مسُّه عَلى المُحدِثِ وتلاوتُهُ على الجُنُبِ وعلى ما دَلَّ عَليهِ سياقُ كَلاَمِ المُصَنِّفِ المرادُ بِمَا نُقِلَ مَجمُوعُ ما نُقِلَ لأنّهُ جَعَلَهُ تَعرِيفاً لِلمَجمُوعِ الشّخصِيّ لاَ لِلمَعنىٰ الكُلِيّ. ولا يردُ عليه شئٌ إلّا أنّه لا يناسب غَرضَ الأصُولِيّ.

فان قیلَ فالکتابُ بالمعنیٰ الثانِی هَلْ یَصِحُّ تفسیرُهٗ بِالقُرآنِ قُلنا نَعم علی أن یَّکون القُرآنُ أیضاً حقیقةً فِی البَعضِ کماهو حقیقةٌ فی الکُلِّ. فَان قیل فَیَلزَمُ عُمومُ المُشتَرکِ قُلنا لیس معنیٰ کونِهٖ حقیقةً فِی البَعضِ کما انه حقیقةٌ فِی الکُلِّ. أنّه موضوعٌ لِلبعضِ خَاصَّةً کما انه موضوع للکل خاصةً حتی یکون حمله علی الکل وعلی البعض من عموم المشترکِ بل هو موضوع تارةً لِلکُلِّ خاصةً وتارةً لما یعم الکُلَّ والبَعضَ اعنی الکلام المنقولَ فی المَصْحَفِ تواتراً فیکونُ حقیقة فی الکلِّ والبعضِ باعتبار وضعٍ واحدٍ ولا یکون من عموم المشترک فی شیٔ۔

ترجمه و تشریح:۔ پس غرض اصولی جو کہ حکم شرعی پر استدلال ہے اور وہ ایک ایک آیت کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ کے ساتھ مناسبت کی بناء پر" ما نقل الینا بین دفتی المصاحف" سے مراد وہ ہے جو مجموعہ قرآن اور اسکے ہر بعض کو شامل ہو۔ (آگے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے) لیکن اگر اسکو اپنے عموم پر رکھا جائے اور ہر بعض پر کتاب اللہ کا اطلاق کیا جائے تو کتاب کی تعریف قرآن مجید کے ہر حرف اور کلمہ پر بھی صادق آئیگی حالانکہ اھل شرع کے عرف میں اسکو قرآن نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اسکو کلام تام کے ساتھ خاص کیا جائے۔ تو پھر وہ بعض جو کلام تام نہیں ہے۔ لیکن قرآن ہونے کے حکم میں شامل ہے۔ اس وجہ سے کہ اسکی تلاوت جنب کے لئے پر اور اسکا مس کرنا اور اسکو ہاتھ لگانا بے وضوء کے لئے پر حرام ہے۔ وہ قرآن ہونے سے نکلے گا اور پھر جنب کے لئے اسکی تلاوت کرنا اور بے وضوء کے لئے اسکو ہاتھ لگانا ممنوع نہیں ہوگا۔

وعلی ما دل علیه سیاق الخ سے اس اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کے کلام کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ" ما نقل الینا بین دفتی المصاحف" سے مراد مجموعہ شخصی کی تعریف ہے اور یہ معنیٰ کلی اور مفہوم کلی کی تعریف نہیں ہے۔ اور اس صورت میں کوئی اعتراض اس پر وارد نہ ہوگا۔ لیکن یہ اصولی کی غرض کے خلاف ہے۔ (اسلئے کہ اصولی کی غرض جب احکام کو ثابت کرنا ہے۔ اور وہ تو مجموع شخصی سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ ایک ایک آیت سے ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر اسکو عام لیتے ہیں تو یا تو تعریف میں غیر قرآن یعنی ہر ہر حرف اور ہر ہر کلمہ داخل ہوتا ہے۔ اور یا وہ کلام غیر تام جسکو حکم قرآن لاحق ہے۔ وہ قرآن ہونے سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اگر اسکو مجموع شخصی کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو غرض اصولی کے خلاف ہے کیونکہ مجموع شخصی سے احکام

ثابت نہیں ہوتے۔لہذا اصل اعتراض کے جواب میں کہیں گے کہ مصنفؒ کا مقصود ما نقل الینا الخ سے مجموع شخصی ہی ہے۔اور آپکا یہ کہنا کہ غرض اصولی کے خلاف ہے۔اسکو ہم نہیں مانتے۔اسلئے کہ اصولی کا ایک ایک آیت سے استدلال اس حیثیت سے نہیں کہ وہ نفس کتاب اللہ ہے۔بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ کتاب اللہ کا حصہ اور جزؤ ہے۔

اور اگر ما نقل الینا سے مراد مفہوم کلی ہو جو کل اور بعض دونوں پر صادق ہے اسلئے کہ اصولی کی غرض احکام پر استدلال کرنا ہے۔تو اصولی کتاب اور سنت کے احوال سے دلیل شرعی ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔

اور دلیل وہ ہوتی ہے کہ اس میں صحیح طریقے سے غور وفکر کرنے سے آدمی مطلوب خبری کو پہنچ جائے۔تو اسلئے ضروری ہے کہ کتاب اور سنت کے اس کلمہ سے بحث کی جائے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔لہٰذا کتاب کی تعریف اسم، فعل اور حرف کو بھی شامل ہو جائیگی۔اور عرف شرع میں اگر قرآن مجید کے ہر حرف اور کلمہ پر کتاب اللہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔تو اس سے لازم نہیں آتا کہ اصولی کی نظر میں بھی کتاب اللہ کا اطلاق اس پر نہ ہو۔)

فـان قيـل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کل من حیث الکل یعنی مجموعہ شخصی پر ہوتا ہے اور کتاب کا معنیٰ ثانی جو مفہوم کلی ہے جو کل اور بعض سب پر صادق آتا ہے تو کیا کتاب کے معنیٰ ثانی جو کہ مفہوم کلی ہے کی تفسیر قرآن کے ساتھ کر سکتے ہیں۔

قلنا الخ ہاں اس صورت میں کتاب کا معنیٰ ثانی جو مفہوم کلی ہے کی تفسیر قرآن کے ساتھ صحیح ہے جبکہ قرآن بعض میں بھی حقیقت ہو جیسا کہ یہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے۔

فان قيل الخ جب "**ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً**" کا اطلاق مجموعی شخصی اور معنیٰ کلی دونوں پر ہو سکتا ہے۔تو عموم مشترک لازم آئیگا اور وہ باطل ہے لہٰذا دونوں معنوں پر حمل بھی باطل ہے۔

قـلـنـا: "**ما نقل الينا**" کے بعض میں حقیقت ہو تو جیسا کہ کل میں حقیقت ہے کا یہ معنیٰ نہیں کہ "**مـانـقـل الـيـنـا**" بعض کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے جیسا کہ کل کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے۔یہاں تک کہ کل اور بعض پر اسکا حمل عموم مشترک میں سے ہو جائے۔بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ "**مـانـقـل الينا**" ایک مرتبہ کل کے لئے بطور خاص وضع ہوا ہے۔اور دوبارہ ایسے معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہے جو کل اور بعض کو شامل ہے یعنی وہ کلام جو مصحف میں تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

تو پھر یہ کل اور بعض دونوں میں ایک ہی وضع کے اعتبار سے حقیقت ہوگا۔ اور عموم مشترک میں سے نہیں ہوگا۔

قال المصنف فی التوضیح :ثم أردتُ تحقیقاً فِی هذا المَوضِعِ لِیُعلَمَ أنَّ هذا التعریف أیُّ نوعٍ من انواعِ التَّعرِیفَاتِ فَإنَّ إتمامَ الجوابِ موقوفٌ علٰی هذا فقلت (ولیس هذا تعریف ما هیة الکتاب بل تَشخِیصُهُ فِی جوابِ أیُّ کتابٍ ترید ولا القرآن فان عُلَماءَ نَا قالوا هو ما نقل الینا الخ فلا یخلوا إمَّا إن عرّفوا الکتابَ بهذا او عرَّفوا القرآنَ بهذا فإن عرَّفوا الکتابَ بِهذا فلیس تعریفاً لماهیةِ الکتابِ بل تشخِیصَه فی جواب أیّ کتابٍ ترید وإن عرَّفوا القرآنَ بهذا فلیس تعریفاً لماهیة القرآنِ ایضًا بل تشخِیصُهُ (لان القرآن یطلق علی الکلام الازلی وعلی المقرو فهذا تعیین احد محتملیه وهو المقروُ) فان القرآن لفظ مشترک یطلق علی الکلام الازلی الذی هو صفة لِلْحَق عز و علا ویطلق ایضا علی ما یدل علیه وهو المقروُ فکأنّه قیل ای المعنیین ترید فقال ما نقل الینا إلی اخره أیْ نرید المقروَّ فعلیٰ هذا لا یلزم الدور وانما یلزم الدور ان ارید تعریفُ ماهیةِ القرآنِ لانه لو عُرِّف ماهیة القرآن بالمکتوب فی المصاحف فلا بدَّ من معرفة ما هیة المصحفِ فلا یمکن حینئذٍ معرفة المصحفِ ببعض الوجوه کالاشارة ونحو ها ثم معرفة ماهیة المصحف موقوفة علی ماهیة القرآن۔

ترجمه وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے اس مقام میں مزید تحقیق کا ارادہ کیا کہ یہ تعریف "ما نقل الینا الخ" انواع تعریف میں سے کونسی نوع ہے اسلئے کہ علامہ ابن حاجب کی طرف سے تعریف کے دوری ہونے پر جو اعتراض وارد ہوا ہے اسکا پورا جواب اس تحقیق پر موقوف ہے تو میں نے کہا کہ یہ "ما نقل الینا الخ" ماھیت کتاب کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ یہ کتاب کی تعیین اور تشخیص ہے۔ اور نہ یہ ماھیت قرآن کی تعریف ہے بلکہ تعیین اور تشخیص ہے جو کسی سائل کے اس سوال کے جواب میں ہوتا ہے۔ جو وہ پوچھے ای کتاب ترید۔ یعنی آپ کی کونسی کتاب مراد ہے۔ تو ہمارے علماء نے اس سوال کے جواب میں کہا کہ وہ کتاب جو ہم تک منقول ہے الخ۔

سو یا تو یہ کتاب کی تعریف ہوگی اور یا یہ قرآن کی تعریف ہوگی۔ اگر یہ کتاب کی تعریف ہو تو ماھیت کتاب

کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ کتاب کی تعیین اور تشخص ہے جو اس سوال کے جواب میں ہوتا ہے کہ آپکی کونسی کتاب مراد ہے۔ اور اگر یہ قرآن کی تعریف ہو تو پھر بھی یہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں ہے۔ بلکہ تعیین اور تشخص ہے۔ (اب سوال ہوگا کہ قرآن تو معین اور متشخص ہے اسکی تعیین اور تشخص کی کیا ضرورت ہے تو جواب میں فرمایا) اسلئے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ کلام نفسی ازلی پر جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی قدیمی ہے۔ اور اس پر جو ہم تلاوت کرتے ہیں اور اسکو پڑھتے ہیں تو یہ تعریف قرآن کے دو محتملین میں سے ایک محتمل یعنی "مقروٗ" "جو پڑھا جاتا ہے" کی تعیین ہے۔ اسلئے کہ لفظ قرآن کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ اس کلام ازلی پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے۔ اور اس کلام پر بھی جو اس کلام ازلی پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ وہ ہے جو پڑھا جاتا ہے۔ تو گویا سوال میں کہا گیا کہ آپکا قرآن سے کونسا معنیٰ مراد ہے تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا کہ وہ جو ہم تک منقول ہے الخ یعنی ہم مقرو اور پڑھے ہوئے اور پڑھے جانے والے کا ارادہ کرتے ہیں۔

تو اس صورت میں دور لازم نہیں آئیگا۔ دور تو صرف اس وقت لازم آئیگا۔ کہ ما نقل الینا الخ' ماہیت قرآن کی تعریف ہو اسلئے کہ ماہیت قرآن کی تعریف اگر" ما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواتراً" کے ساتھ کی جائے۔ تو اس وقت ماہیت مصحف کا جاننا ضروری ہوگا اور اس ماہیت مصحف کو بعض وجوہ اور اشارات کے ساتھ نہیں پہچانا جاتا ہے۔ لہٰذا ماہیت مصحف کے جاننے کے لئے ضروری ہوگا کہ کہا جائے کہ ماہیت مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جاتا ہے۔ تو پھر ماہیت قرآن کا جاننا ماہیت مصحف کے جاننے پر اور ماہیت مصحف کا جاننا ماہیت قرآن کے جاننے پر موقوف ہوگا۔ اور یہ دور ہے سو جب یہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں تو پھر ما نقل الینا بین دفتی المصاحف کے ہر ہر جزء کا جاننا ضروری نہیں ہوگا اور دور لازم نہیں آئیگا۔

قال الشارح في التلويح: قوله فإنَّ إتمامَ الجوابِ الخ يعني إنْ جُعِلَ التَّعرِيفُ المذكُورُ تفسيراً للفظ الكتاب او القرآنِ وتمييزاً له عن سائرِ الكُتبِ أو الكلامِ الأزَليّ يجُوزُ في معرفةِ المصحفِ الاكتفاءُ بالعرفِ او الاشارةِ ونحو ذالک ولا يلزم الدورُ وإن جُعِلَ تعريفاً لماهيةِ الكتابِ او القرآنِ فلابدّ من معرفة ماهيةِ المصحفِ وهي موقوفةٌ علىٰ معرفة ماهيةِ

القرآنِ ضرورة أنه لامعنى له إلّا ما كُتِبَ فيه القرآنُ فيلزم الدورُ لا يقال فالدور انما يلزم إذا جُعِلَ تعريفاً لما هية القرآن دون الكتابِ لانا نقول ماهيةُ الكتابِ هي بعينها ماهية القرآن لما مرمن انهما اسمان لشئٍ واحدٍ فتوقُّفُ المصحفِ على ماهيةِ القرآنِ توقُّفهُ على ماهيةِ الكتابِ وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جُمِعَ فيه الوَحى المتلو لا يدفعُ الدورَ لأنَّه أيضاً عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفًا للماهية سوآء عرف به الكتاب أو القرآن اشارةً إلىٰ انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور إن أريد تعريفُ ماهيةِ القرآنِ اشارة إلى أنَّ ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذِكر أحدهمَا مغن عن ذكر الاخر۔

ترجمه وتشريح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ تعریف مذکور کو اگر لفظ کتاب یا لفظ قرآن کی تفسیر اور اسکے لئے تمام کتب سے یا کلام ازلی سے تمیز قرار دیا جائے تو اس صورت میں مصحف کی معرفت اور پہچان میں عرف یا اشارہ وغیرہ کے ساتھ اکتفاء جائز ہوگا اور دور لازم نہیں آئے گا۔

لا یقال الخ یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ دور تو صرف اس وقت لازم آئیگا جبکہ اس تعریف کو ماھیت قرآن کے لئے تعریف قرار دیا جائے اور اگر یہ ماھیت کتاب کی تعریف ہو تو پھر دور لازم نہیں آئیگا۔ لانا نقول الخ اسلئے کہ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ ماھیت کتاب بعینہ ماھیت قرآن ہے اسلئے کہ پہلے گزر گیا کہ کتاب اور قرآن دونوں ایک ہی شئ کا نام ہے۔ تو مصحف کا ماھیتِ قرآن پر موقوف ہونا بعینہ ماھیت کتاب پر موقوف ہونا ہے۔

وبھذا ظھر الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تعریف ماھیت قرآن کے لئے ہو جائے اور ماھیت مصحف کی تعریف ما جمع فیہ الوحی المتلو کے ساتھ کی جائے تو دور لازم نہیں آئیگا۔ شارح نے جواب دیا کہ ماھیت قرآن اور ماھیت کتاب اور ماھیت ما جمع فیہ الوحی المتلو سب ایک ہی شئ کے مختلف نام ہیں۔ سو جب اس تعریف کو ماھیت کی تعریف قرار دیا جائے تو ہر صورت میں دور لازم آئیگا۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کردی کہ یہ ماھیت کی تعریف نہیں ہے۔ خواہ اسکے ساتھ کتاب کی تعریف کی جائے یا قرآن کی تعریف کی جائے۔ اس بات کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ دونوں صورتوں میں لزوم دور میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ دور صرف اس وقت لازم آئیگا جب ماھیت قرآن کی تعریف کا ارادہ کیا جائے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ ماھیت کتاب ہی ماھیت قرآن ہے تو ایک کے ذکر کرنے کے بعد دوسرے کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں یا ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے بے پرواہ کرتا ہے۔

فان قيل يُفَسَّر المَصحَفُ بِمَا جُمِعَ فيه الصَحائِفُ مطلقاً على ما هو موضوعٌ في اللغة ويخرج منسوخُ التّلاوَةِ عن التّعريفِ بقيد التواتر فلا دورَ قُلنا عُدُولٌ عَنِ الظّاهِرِ إِلَى الْخَفِيّ وعَنِ الحَقِيقَة إِلَى الْمَجَازِ العُرفِي فلا يَحسُنُ في التعريفاتِ۔

ترجمه وتشریح:- اس عبارت میں ایک اعتراض اور جواب کا بیان ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر ما نقل الينا بين دفتي المصاحف کو ماہیت قرآن اور ماھیت کتاب کی تعریف قرار دیا جائے۔ اور مصحف کی تفسیر ما جمع فیہ الصحائف کے ساتھ کی جائے جیسا کہ یہی مصحف کا معنیٰ لغوی اور موضوع لہ ہے۔ اور منسوخ التلاوۃ کو ماھیت قرآن کی تعریف سے ''تواتر'' کی قید کے ساتھ خارج کیا جائے تو پھر دور لازم نہیں آئیگا۔

جواب مصحف کی تفسیر ما جمع فيه الصحائف مطلقاً کے ساتھ کرنا ظاہر سے خفی کی طرف یعنی متبادر إلی الذھن سے غیر متبادر إلی الذھن کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف عدول ہے اسلئے کہ مصحف کا معنیٰ متبادر إلی الذھن یہ ہے کہ جس میں قرآن لکھا ھوا ہے۔ اسلئے یہ تعریف میں مستحسن نہیں ہوگا۔

فان قيل تعريفُ الأصولِي إنّما هو لِلْمفهومِ الكُليّ الصادِقِ على المَجمُوعِ وعلى كل بعضٍ ومعرفة المصحفِ إنما يتوقفُ على القرآنِ بمعنىٰ المجموعِ الشخصِي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظُونَه ويتدارسونه فلا يشتبه عَليهِم فلا دورَ قلنا لوسلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهومِ الكُلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصِي دون المفهوم الكلي۔

ترجمہ:۔ اس عبارت میں ایک اعتراض اور جواب کا بیان ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علماء اصول قرآن اور کتاب کی جو تعریف کرتے ہیں تو یہ اس مفہوم کلی کی تعریف ہوتی ہے جو مجموع اور ہر بعض دونوں پر صادق ہو۔ اور مصحف کی پہچان قرآن کے مجموع شخصی پر موقوف ہے اور وہ لوگوں کے ہاں معہود اور متعین ہے۔ جسکو لوگ یاد کرتے ہیں اور پڑھتے پڑھاتے ہیں لہٰذا وہ لوگوں پر مشتبہ نہیں ہوسکتا اسلئے دور لازم نہیں آئیگا۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن کا موقوف ہونا **ما نقل الینا بین دفتی المصاحف الخ** پر مفہوم کلی کے اعتبار سے ہے۔ اور مصاحف کا قرآن پر موقوف ہونا مجموع شخصی کے اعتبار سے ہے تو اسطرح توقف کی جہات مختلف ہو جائینگی اور جب جہات مختلف ہو جائیں تو پھر دور لازم نہیں آتا۔

جواب: قرآن مجید کے مجموع شخصی کی حقیقت کا جاننا بغیر مفہوم کلی کے ہو نہیں سکتا اور اگر ہو جائے تو پھر مصنف رحمہ اللہ نے جو کہا کہ اگر یہ ماھیت کی تعریف ہو تو پھر دور لازم آئیگا کی بنا اس پر ہے کہ یہ تعریف یعنی ما نقل الینا الخ'' قرآن کے مجموع شخصی کی تعریف ہے اور یہ مفہوم کلی کی تعریف نہیں ہے۔

قولہ بل تشخیصہ: ای تمییزہ بخواصہٖ فان کلمۃ أیُّ یُطلبُ بھا تمییزُ الشئُ بما یخصہ شخصاً کان او غَیرَہٗ.

ترجمہ وتشریح:۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ یہ قرآن کی ماھیت کی تعریف نہیں بلکہ تشخص ہے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن کو اسکے خواص کے ساتھ اپنے اغیار تمام کتب سے ممتاز کرنا ہے۔ اسلئے کہ یہ جب ''ایُّ کتاب ترید'' کے جواب میں ہے۔ تو کلمہ ''ایُّ'' کے ساتھ کسی شی کے امتیاز کو طلب کیا جاتا ہے۔ ایسے خواص کے ساتھ جو اسکو ممتاز کریں خواہ وہ شخص ہو یا غیر شخص ہو۔

قولہ یطلق علی الکلام الازلی: کَما فی قولہ علیہ السلام القرآنُ کلامُ اللّٰہِ تعالیٰ غیرُ مخلوقٍ الحدیث وھی صفۃٌ قدیمۃٌ منافیۃٌ لِلسکوتِ والآفَۃِ لیست من جنس الحروفِ والاصواتِ لا یختلفُ إلی الامرِ والنَّھیِ والإخبار ولایتعلق بالماضی والحال والاستقبال الابحسب التعلقات والاضافاتِ کالعلم والقدرۃ وسائر الصفاتِ وھذا الکلام اللفظی الحادث

المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها یسمّی کلام الله تعالیٰ والقرآن علی معنیٰ انه عبارة عن ذالک المعنیٰ القدیم إلّا أن الأحکام لما کانت فی نظر الأُصُولِی منوطةٌ بالکلام اللفظی دون الأزلِی جعل القرآن اسماً له واعتبر فی تفسیره ما یمیزه عن المعنیٰ القدیم.

لا یقال التمییز یحصل بمجرد ذکر النقل فلا حاجة إلی باقی القیود لانا نقول التعریف وان کان للتمییز لا بد وان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواتِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ یعنی قرآن مجید کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔(۱) کلام ازلی پر جیسے حدیث میں ہے۔ کہ قرآن جو کلام اللہ ہے وہ مخلوق اور حادث نہیں ہے۔ اور یہ کلام ازلی صفت قدیمہ ہے جو سکوت خاموشی اور گنگا پنی کے منافی ہے۔ اور حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے۔ نیز امر، نہی اور اخبار کی طرف منقسم نہیں ہوتا۔ اور ماضی، حال اور استقبال کے ساتھ اس کلام ازلی کا تعلق اضافات اور تعلقات کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ علم اور قدرت جو اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں کا تعلق معلومات اور مقدورات کے ساتھ بھی اضافات کے ساتھ ہوتا ہے۔

(۲) اسی طرح قرآن کا اطلاق اس کلام لفظی پر ہوتا ہے جو حادث ہے ان اصوات اور حروف سے مرکب ہے جو اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ اسکو کلام اللہ اور قرآن کے ساتھ اس معنیٰ پر مسمّی کرتے ہیں کہ یہ اس معنیٰ قدیم سے عبارت ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔

لیکن احکام چونکہ علماء اصول کی نگاہ میں کلام لفظی سے مربوط ہیں۔ (اسلئے کہ کلام لفظی ہی امر نہی اور اخبار کی طرف منقسم ہوتا ہے) تو اسلئے قرآن کو کلام لفظی کا نام قرار دیا گیا اور اس قرآن کی تفسیر میں ان قیود کا اعتبار کیا جو اسکو معنیٰ قدیم سے ممتاز کرے۔

لا یقال الخ کلام ازلی سے قرآن کی تمیز صرف "نقل" کے ساتھ حاصل ہوسکتی ہے تو پھر قرآن کی تعریف میں صرف "ما نقل الینا" کافی تھی اور باقی قیود کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی۔

لانا نقول: اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ تعریف گو صرف تمیز کے لئے ہے لیکن پھر بھی معرف اور محدود کے

ساتھ اسکی مساوات ضروری ہے اسلئے باقی قیود مساوات کے حاصل کرنے کے لئے ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح: ثم أرادَ أن یبینَ أن القُرآن لَیس قَابِلاً للحدِّ بقوله (علی ان الشخصی لا یحد) فإنَّ الحَدَ هو القول المعَرِفُ للشيء المشتملُ عَلی أجزائِهِ وهذا لا یفید معرفةَ الشَخصِیاتِ بل لا بدَّ من الاشارة أونحو ها إلی مشخّصاتِها لیحصل المعرفةُ

اذا عرفت هذا فاعلم أن القرآنَ لمَّا نَزَلَ به جِبرائیلُ فَقد وجد مشخَّصاً فان کان القرآن عبارةً عن ذالک المُشَخَّصِ لا یقبل الحد لکونه شخصیاً وان لم یکن عبارةٍ عن ذالک المُشخَّصِ بل القرآن هذه الکلمات المرکبة ترکیباً خاصاً سواء یقرؤه جبرائیلُ اوزید او عمرو علی أن الحقَّ هذا فقولنا علی أنّ الشخصی لا یحدُّ له تاویلانِ أحدهما انا لا نعنی ان القرآن شخصی بل عنینا ان القرآن لما کان هو الکلام المرکب ترکیباً خاصاً فانه لا یقبل الحد کما أنّ الشَّخصِیَّ لا یَقبَلُ الحَدَّ فکون الشخصی لا یحد جعل دلیلاً علی ان القرآن لا یحد اذ معرفة کل منهما موقوفة علی الاشارة اما معرفة الشخصِیِّ فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان یقال هو هذه الکلمات ویقرأ من اولهٖ إلی اخرهٖ۔

وثانیهما أنْ نَقُولَ لامُشَاحَةَ فی الاصطلاحاتِ فَنعَنِی بالشَّخصِیِّ هذه الکلمات مع الخصوصیات الّتِی لها مدخل فی هذا الترکیب فان الاعراض تَنتَهِی بِمُشَخَّصا تِهَا إلٰی حدٍّ لایقبل التَّعددَ والاختلاف باعتبار ذاتها. بل باعتبار محلها فقط کالقصیدة المعینة لا یمکن تعدُّدُها إلَّا بحسب مَحَلِّها بان یقرأ ها زید او عمرو فعنینا بالشخصی هذا.

والشخصیُّ بهذا المعنیٰ لا یقبل الحدَّ فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا یعرفُ اصلاً إلّا بأنْ یقالَ هو هذا الترکیبُ المخصوصُ فَیُقرأُ مِنْ أوّلِهٖ إلی اٰخرہٖ فان معرفته لا یمکن الا بهذا الطریق.

ترجمہ وتشریح:- پھر مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ وہ بیان کردیں کہ قرآن حد کے لئے کیوں قابل نہیں۔تو فرمایا: قرآن کے شخصی ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ''شخصی کی تعریف نہیں ہوسکتی''۔اسلئے کہ حدوہ قول ہے جوکسی شی کو بیان کرنے والی اوراسکے اجزاء پر مشتمل ہواور یہ تعریف شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی ۔بلکہ شخصیات کی معرفت کے لئے اسکے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس شخصی کی معرفت حاصل ہوجائے۔اور جب یہ بات آپکو معلوم ہوئی کہ کسی شی کی حدوہ ہوتی ہے جواس شی کو بیان کرنے والی اوراسکے اجزاء پر مشتمل ہواور یہ کہ شخصی کی حد نہیں ہوسکتی۔تو سمجھ جاؤ کہ جبرئیل علیہ السلام جب قرآن مجید لیکر اترے تو قرآن مجید مشخص پایا گیا۔اب اگر قرآن مجید صرف اس مشخص سے عبارت ہو جولسان جرائیل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا تو پھر تو قرآن مجید شخصی حقیقی اور جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے حداور تعریف حقیقی کو قبول نہیں کریگا۔اسلئے کہ جزئی حقیقی تعریف کوقبول نہیں کرتا۔

اوراگر قرآن مجید اس مشخص سے عبارت نہ ہو جولسان جرائیل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا۔بلکہ قرآن مجید ان کلمات سے عبارت ہو جو ترکیب خاص کے ساتھ مرکب ہو(جسمیں آیات اور رکوعات اور سورتیں اور اجزاء ہوں)خواہ پڑھنے والا جرائیل علیہ السلام ہو یا زید ہو یا عمرو ہو۔اور حق بھی یہی ہے کہ قرآن اس مشخص سے عبارت نہیں جولسان جرائیل کے ساتھ قائم تھا بلکہ قرآن مجید ان کلمات سے عبارت ہے جواس خاص مذکورہ ترکیب کے ساتھ مرکب ہے(کیونکہ اگر قرآن اس مشخص سے عبارت ہوتو پھر آج کل جو پڑھا جاتا ہے یہ غیر قرآن اور مثل قرآن ہوگا حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ ہم جو پڑھتے ہیں یہی قرآن ہے)تو پھر ہم نے جو کہا کہ شخصی کے لیے تعریف نہیں ہوا کرتی۔اسکے دو مطلب ہوسکتے ہیں۔

(۱)ہمارا مطلب یہ نہیں کہ قرآن خود شخصی اور جزئی حقیقی ہے۔بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ قرآن جب وہ کلام ہے جو ایک خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہے تو یہ پھر حد کو قبول نہیں کریگا۔جسطرح شخصی اور جزئی حقیقی تعریف کو قبول نہیں کرتا۔تو جزئی حقیقی اور شخصی کا تعریف کو قبول نہ کرنے کواس بات پر دلیل بنایا گیا ہے کہ قرآن حداور تعریف کو قبول نہیں

کرتا اسلئے کہ قرآن مجید اور جزئی حقیقی میں سے ہر ایک کی معرفت اسکی طرف اشارہ کرنے پر موقوف ہے تو شخصی اور جزئی حقیقی کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونا ظاہر ہے۔ اور قرآن مجید کی معرفت صرف اسطرح حاصل ہوگی کہ کہا جائے کہ قرآن مجید یہی کلمات ہیں اور شروع سے آخر تک اسکو پڑھا جائے۔

(۲) دوسرا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے شخصی ہونے سے ہماری اپنی ایک اصطلاح مراد ہے۔ اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا (ہر ایک اپنے لئے کوئی اصطلاح مقرر کرسکتا ہے) تو ہمارا مطلب قرآن مجید کے شخصی ہونے سے یہی کلمات ہیں ان خصوصیات کے ساتھ جنکے لئے اس ترکیب میں دخل ہو۔ اسلئے کہ اعراض اپنے مشخصات کے ساتھ اس حد کو پہنچتے ہیں جسکے ساتھ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تعدد اور اختلاف کو قبول نہیں کرتے بلکہ صرف اپنے محل کے اعتبار سے وہ تعدد کو قبول کرتے ہیں۔ جیسے مثلاً کوئی متعین قصیدہ ہوتا ہے۔ اسکا تعدد صرف اپنے محل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ کہ اگر زید اسکو پڑھے تو الگ قصیدہ ہے۔ اور عمرو پڑھے تو پھر الگ قصیدہ ہے۔ (مثلاً امرؤالقیس کا قصیدہ قفا نبک من ذکریٰ حبیب و منزل الخ اسکو زید پڑھے تو یہ الگ قصیدہ ہو عمرو پڑھے تو الگ ہو) تو ہماری مراد شخصی سے یہی ہے۔ اور اس معنیٰ کے اعتبار سے شخصی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا۔

اسلئے کہ جب قرآن مجید سے متعلق پوچھا جائے تو اسکی تعریف صرف اسطرح ہوسکتی ہے کہ کہا جائے کہ قرآن مجید یہی مخصوص ترکیب ہے اور اول سے لیکر آخر تک اسکو پڑھا جائے۔ تو قرآن مجید کی معرفت صرف اسطرح ممکن ہے۔

وقد عرّفَ ابنُ الحَاجِبِ القُرآنَ بِأنّه الْكَلامُ المُنَزَّلُ لِلْإعجَازِ بِسورةٍ منهُ فَإن حَاوَلَ تَعرِيفَ المَاهِيةِ يَلزَمُ الدّورُ لِأنَّهٗ إن قِيلَ ماالسُّورَةُ فلا بد أنْ يقال بعضُ مِنَ القُرآنِ او نَحوُ ذَالِكَ فَيَلْزَمُ الدُّورُ وان لم يحاول تعريفَ المَاهِيَةِ بَل التَّشْخِيصَ ويعنى بِالسّورَةِ هذا المعهودَ المتعارَفَ كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا۔

ترجمه و تشریح:- اور علامہ ابن حاجب نے قرآن مجید کی تعریف میں یہ کہا کہ قرآن وہ کلام ہے جسکو اسکی کسی سورت کے ساتھ اعجاز کے لئے اتارا گیا ہے۔ تو ادھر بھی اگر یہ ماھیت قرآن مجید کی تعریف ہو تو دور لازم آئیگا۔ اسلئے کہ اگر پوچھا جائے کہ سورت کیا ہے۔ تو جواب میں یہی کہا جائے گا۔ کہ سورۃ قرآن مجید کا ایک حصہ ہے یا

اسکے مماثل کوئی اور جواب دیا جائیگا۔تو دور لازم آئے گا (اسلئے قرآن مجید کا سمجھنا سورت کے سمجھنے پر اور سورت کا سمجھنا قرآن مجید کے سمجھنے پر موقوف ہوا)

اور اگر اسکو تعریف ماھیت کے بجائے بلکہ تشخیص اور تعیین قرآن قرار دیا جائے۔اور سورت سے یہی معھود متعارف مراد لیا جائے کہ وہ کلمات کا ایک خاص مجموعہ ہے اور شروع سے آخر تک پڑھکر سنایا جائے۔جیسا کہ ہم نے مصحف سے ارادہ کیا ہے۔تو پھر ان پر بھی اشکال نہیں اور ھم پر بھی نہیں لیکن اسکے باوجود علامہ ابن حاجب کے لئے بلا وجہ مشہور تعریف سے اعراض کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح: قوله عَلٰی أنّ الشّخصِيَّ لا يُحَدُّ: لأنَّ معرفَتَهُ لَا تُحصَلُ إلَّا بِتَعيينِ مشخّصَاتِهِ بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذالك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاتِهِ.

ولقائل ان يقول الشَّخصِيَّ مركَّبٌ اِعتِبَارِيٌّ وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن يُحَدَّ بما يُفِيدُ مَعرِفَةَ الأمرَينِ لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذالك فمجموعُ القرآنِ مُرَكَّبٌ إعتِبَارِيٌّ لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقدمات ولا إلى ما ذكر فى تشخصه من التكلفاتِ.

وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشَّخصِي فَلَمْ يُفِدِ التَّمِييزَ الذى هو اقلُّ مَراتِبِ التَّعرِيفِ وإنْ ذُكِرَ معها العرضياتُ المشَخَّصَةُ ايضا لم يجب دوامُ صِدقِها لإمكان زَوالِها فلا يكون حداً. وفيه نظر لِجوازِ أن يُذكرَ معها العرضياتُ المشخّصَةُ وعند زوالها يزول المحدودُ ايضا اعنى ذالك الشخص فلا يضر عدم صدق

الحد بل یجب والحق ان الشخصی یمکن ان یحد بما یفید امتیازہ عن جمیع ما عداہ بحسب الوجود لا بما یفید تعینہ وتشخصہ بحیث لا یمکن اشتراکہ بین کثیرین بحسب العقل فإنّ ذٰلک إنّما یَحصُلُ بِالإشَارَۃِ لاَ غَیرُ۔

ترجمہ وتشریح:- شارح اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے قول علی ان الشخصی لا یحد کے لئے دلیل ذکر کرتے ہیں اور پھر کچھ اعتراضات اور انکے جوابات دے رہے ہیں۔فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول کہ شخصی کے لئے حد اور تعریف نہیں ہوا کرتی اسلئے کہ شخصی کی تعریف اور معرفت اسکے مشخصات کو بیان کئے بغیر نہیں ہو سکتی اور مشخصات کا بیان اشارہ کے ساتھ یا اسکے مثل اسم علم کے ساتھ تعبیر کرنے کے ساتھ ہوسکتا ہے اور حد اور تعریف مشخصات کے بیان کا فائدہ نہیں دیتی۔اسلئے کہ حد اور تعریف کا سب سے اعلیٰ اور انتہائی درجہ حد تام ہے اور وہ شی معرف کے مقومات اور ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اسکے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی۔

ولقائل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ شخصی مرکب اعتباری ہے جو ماھیت اور تشخص کا مجموعہ ہے تو ہوسکتا ہے کہ شخصی کی ایسی تعریف ہوجائے جو ماھیت اور تشخص دونوں کا فائدہ دے دے۔

لا یقال کے ساتھ اس اعتراض کا جواب ہے اور لانا نقول کے ساتھ اعتراض کے جواب پر رد ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ھمارا کلام حد حقیقی میں ہے۔اور آپ جو کہتے ہیں کہ مرکب اعتباری کی ایسی تعریف ہوسکتی ہے جو ماھیت اور تشخص دونوں کا فائدہ دے یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف لفظی کے جواز سے تعریف حقیقی کا جواز ثابت نہیں ہوسکتا۔

لانا نقول سے اس جواب کا رد ہے۔رد کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو ہم مانتے نہیں کہ بحث تعریف حقیقی میں ہے۔بلکہ بحث مطلق تعریف میں ہے اور اگر مان لیں تو پھر مجموعہ قرآن امر شخصی ہوکر مرکب اعتباری ہے تو پھر دلیل میں صرف اتنا کہنا کافی تھا کہ مرکب اعتباری کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی اور باقی مقدمات کی کوئی حاجت نہیں تھی۔اور قرآن مجید کو شخصی ثابت کرنے میں جو تکلفات اختیار کئے گئے اسکی بھی حاجت نہیں تھی۔

قد یقال الخ سے ولقائل ان یقول کے ساتھ جو اعتراض کیا تھا۔اسکا جواب ہے اور اس اعتراض کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ شخص کی تعریف میں اگر صرف مقومات ماھیت پر اکتفاء کردیا جائے تو وہ مقومات ماھیت تو چونکہ اس شخص

کے ساتھ مختص نہیں ہونگے اسلئے اسکو اغیار سے تمیز نہیں دینگے۔ اور یہ اغیار سے تمیز دلانا تعریف کرنے کا کم سے کم مرتبہ ہے اور اگر مقومات ماھیت کے ساتھ عرضیات مشخصہ بھی ذکر کئے جائیں تو ان عرضیات مشخصہ کا اس شخص پر ھمیشہ کے لئے صادق آنا ضروری نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہ عرضیات مشخصہ اس سے زائل ہو سکتے ہیں۔

(مثلا اگر زید کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ کریں تو اسمیں اسکے ساتھ انسان کے تمام افراد شریک ہیں اور اگر عرضیات مشخصہ کا بھی ذکر کریں مثلا عرضیات شباب اور نوجوانی کا تذکرہ کریں تو جب زید بوڑھا ہوگا تو وہ تعریف اس پر صادق نہیں ہوگی۔ حالانکہ تعریف اپنے معرف پر ہمیشہ کے لئے صادق آتی ہے۔ تو لہٰذا یہ تعریف نہیں ہوگی)

ملحوظہ: یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں حد سے مراد مطلق جامع مانع تعریف ہے اور حد منطقی مراد نہیں اسلئے کہ حد منطقی عرضیات پر مشتمل نہیں ہوا کرتی۔

وفیہ نظر سے ایک تنقید الزامی کا ذکر ہے ماقبل میں قد یقال کے ساتھ جو جواب دیا تھا اسمیں دو شقیں تھیں۔ کہ شخصی کی تعریف حقیقی میں صرف مقومات ماھیت پر اگر اکتفاء کرتے ہوں تو وہ اغیار سے امتیاز کا فائدہ نہیں دیگی اور اگر مقومات ماھیت کے ساتھ تشخصات کا بھی ذکر کرتے ہوں تو وہ تشخصات اور عرضیات جب زائل ہونگی تو تعریف معرف پر صادق نہ ہوگی۔ [illegible] پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا کہ مقومات ماھیت کے ساتھ اعراض مشخصہ کو ذکر کیا جائیگا اور ان اعراض مشخصہ کے زوال کی صورت میں تعریف کے صادق نہ آنے سے کوئی فرق نہیں پڑیگا اسلئے کہ اعراض مشخصہ کے زوال کی صورت میں زید شاب بھی باقی نہیں رہیگا تو تعریف کے صادق نہ آنے میں کوئی نقصان نہیں بلکہ صادق آنے میں نقصان ہے۔

والحق ان الشخصی۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول کی آخری اور صحیح توجیہ کرتے ہیں جس پر پھر کوئی اعتراض وارد نہ ہو۔ خلاصہ اس توجیہ کا یہ ہے کہ شخصی کی تعریف کی دو حیثیتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ اسکو تمام اغیار سے وجود خارجی کے اعتبار سے ممتاز کردے اور یہ ممکن ہے۔

(۲) یہ کہ اسکو تمام اغیار خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہوں یا وجود عقلی کے اعتبار سے ہوں ممتاز کردے اور یہ بغیر اشارہ کے نہیں ہوسکتا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے کہ حق بات یہ ہے کہ شخصی کی ایسی تعریف ممکن ہے جو اسکو تمام اغیار موجودہ سے امتیاز دے۔ اور شخصی کی ایسی تعریف ممکن نہیں جو اسکی تعیین اور ایسی تشخیص کا فائدہ دیدے کہ عقل کے اعتبار سے بھی کثیرین میں

اشتراک باقی نہ رہے اسلئے کہ ایسی تعریف شخصی کے لئے بغیر اشارہ کے نہیں ہوسکتی۔

تو مصنف نے جو کہا کہ شخصی کے لئے تعریف نہیں ہوسکتی اسکا مطلب یہی ہے واللہ اعلم۔

قوله على ان الحق هذا. وهو أنَّ القُرآنَ عبارةٌ عن هٰذا المؤلفِ المخصوصِ الذى لا يختلفُ باختلافِ المُتلفظِينَ لِلْقطعِ بان ما يقرؤهُ كل واحدٍ مناهو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جِبرائيلَ عليه السلام.

ولو كان عبارةً عن ذالك المشخصِ القائمِ بلسان جبرِائيلَ عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينُه ضرورة أنَّ الاعراضَ تتشخص بِمحالهَا فتتعدد بتعدد المِحالِ وكذا الكلامُ فِى كُلِّ كتابِ او شعر يُنسبُ إلى أحدٍ فانه اسم لذالك المؤلف المَخصُوصِ سوآء قرأه زيد او عمرو او غيرهما.

واذا تحقق هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سوآء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذالك هو الوحدة فى غَيرِ المحالِ

فعلى هذا التقديرِ الحق وهو ان القرآن ليس اسماً للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبرائيلَ عليه السلام خاصةً يكون لقوله على أنَّ الشخصِىَّ لا يحدُّ تاويلانِ أحدهما أنَّ الشخصِىَّ الحقِيقِىَّ لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفتُهُ الا بالاشارةِ ونحو ها فكذا القرآنُ لا يقبل الحدَّ لانه لا يُمكِنُ معرفتُهُ حقيقةً الا بان يُقرأ من اوله إلى اخره ويقال هو هذه الكلماتُ بِهذَا التَّرتِيبِ.

و ثانيهما أنْ يكونَ اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المُؤَلَّفِ الذى لا يتعدد الا بتعدُدِ المِحال شخصيًا ويُحكمُ بانه لا يَقبلُ الحَدَّ لا متناع معرفته

حقیقةً إلّا بالإشارةِ الیه والقرأةِ من اولہٖ إلی اخرہ

وَلَا یخفٰی أنَّ الکلامَ فی تعریف الحقیقةِ وأمَّا اذا قُصِدَ التَّمییزُ فھو مُمکِنٌ بِأنْ یُقالَ القرآنُ ھو المجموعُ المنقولُ بین دَفَتَی المصاحفِ تواتراً کما یقال الکشّافُ ھو الکتاب الذی صنفه جار الله الزّمحشری فی تفسیر القرآن والنَّحوُ علم یُبحثُ فیه عن احوال الکَلِمِ إعراباً وبناءً۔

ترجمه وتشریح:- حق بات یہ ہے کہ قرآن مجید اس مؤلف مخصوص سے عبارت ہے جو پڑھنے والوں کے مختلف ہونے کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ ہم میں سے جو بھی پڑھتا ہے یہ وہی قرآن ہے جو حضور ﷺ پر نازل ہوا ہے اور اگر یہ قرآن مجید اس خاص جزئی حقیقی سے عبارت ہوتا جو جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا تو پھر جو قرآن ہم میں سے کوئی پڑھتا ہے یہ اسکا مماثل ہوگا اور بعینہ وہ قرآن نہ ہوگا جو حضور ﷺ پر نازل ہوا تھا۔

اسلئے کہ اعراض اپنے محل کے اعتبار سے متعین اور متشخص ہوتے ہیں تو پھر محل کے متعدد ہونے کے ساتھ متعدد ہونگے۔ اور اسی طرح ہر کتاب اور ہر شعر اور قصیدہ جو کسی شخص کی طرف منسوب ہو تو یہ بھی اس مخصوص مؤلف سے عبارت ہوتا ہے خواہ اسکو پڑھنے والا زید ہو یا عمرو ہو یا کوئی اور ہو۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو علوم بھی اسی قبیل سے ہیں مثلاً علم نحو ان مخصوص قواعد سے عبارت ہوگا جو کلمہ کے اعراب اور بناء سے متعلق ہوں خواہ ان قواعد کو سمجھنے والا زید اور عمرو میں سے کوئی ہو تو ان تمام صورتوں میں وحدت کا اعتبار محل کے علاوہ میں ہے۔ تو اس تقدیر حق کی بناء پر کہ قرآن مجید اس شخصی حقیقی کا نام نہیں جو جبرائیل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ قائم تھا۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول علی ان الشخصی لا یحد کے دو مطلب ہونگے۔

(۱)...... جسطرح شخصی حقیقی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتی۔ اسلئے کہ شخصی حقیقی کی معرفت اشارہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا تو اسطرح قرآن مجید بھی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ قرآن مجید کی معرفت حقیقی صرف اسطرح ہوسکتی ہے کہ اسکو اول سے آخر تک پڑھکر کہا جائے کہ قرآن مجید اس خاص ترتیب کے ساتھ ان کلمات کا نام ہے۔

(۲)...... کہ یہ اصطلاح مقرر کی جائے کہ ایسا خاص مؤلف جو تعدد محالٰ کے ساتھ متعدد اور مختلف نہیں ہوتا۔ وہ شخصی اور جزئی حقیقی ہے۔ اور یہ حکم کیا جائے۔ کہ اس قسم کا شخصی حقیقی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ اسطرح کے شخصی حقیقی کی معرفت بغیر اشارہ کے اور شروع سے لیکر آخر تک پڑھنے کے بغیر نہیں ہوتی۔

ولا یخفیٰ ان الکلام فی تعریف الحقیقة الخ سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب قرآن مجید شخصی ہے اور آپ کہتے ہیں کہ شخصی حد اور تعریف کو قبول نہیں کرتا۔ تو پھر مصنف نے کیوں ما نقل الینا الخ کے ساتھ تعریف کی ہے؟

جواب:- ہماری بحث اور گفتگو تعریف حقیقی میں ہے کہ قرآن مجید کی تعریف حقیقی نہیں ہوسکتی۔ اور اگر مقصود صرف اغیار سے ممتاز کرنا ہو تو وہ ہوسکتا ہے۔ اسطرح کہ کہا جائے کہ قرآن وہ مجموعہ ہے جو ہم تک مصاحف کے دوگتوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ (اور مصنف نے جو تعریف کی ہے وہ بھی یہی ہے) جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کشاف وہ کتاب ہے جو جار اللہ زمخشری نے تفسیر قرآن مجید میں لکھی ہے اور علم نحو وہ علم ہے جس میں کلمہ کے احوال سے اعراب اور بناء کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے۔

قوله فإن الاعراضَ تنتهي:اى تَبْلُغُ بِواسطَةِ الْمُشَخِّصَاتِ حداً لا يمكنُ تعدُدُها الابتعددالمِحالِ كقول امرئى القيس قِفَانَبكِ مِن ذِكرىٰ حبيبٍ و منزل:الىٰ آخر القصيدة فانه بواسطة مشخّصَاتِهٖ من التاليفِ المخصوصِ بين الحروف والكلماتِ والابياتِ والهيئةِ الحاصلةِ بالحركاتِ والسكناتِ بلغ حدًّا لا يمكن تعدده الابتعدد اللافظِ حتىٰ اذا انضاف اليه تشخُّصُ اللافظِ ايضا يصير شخصياً حقيقياً لا يتعدد اصلاً فالمصنفُ اصطلحَ علىٰ تسميةِ مثل هذا المؤلَّفِ شخصياً قبل ان ينضاف اليه تشخصُ المحلِّ ويصيرُ شخصياً حقيقياً۔

ترجمه وتشريح:- یعنی اعراض اپنے مشخصات کے واسطہ سے ایسی حد پر پہنچتے ہیں جہاں انکا تعدد صرف محل کے تعدد کے ساتھ ہوسکتا ہے مثلاً امرؤ القیس (کا قصیدہ جو سبعہ معلقہ میں ہے) قفا نبک من ذکریٰ حبیب و منزل (بسقط اللوی بین الدخول فحومل) اخر قصیدہ تک یہ اپنے ان مشخصات کے ساتھ جو ایک مخصوص تالیف ہے اور حروف اور کلمات اور ابیات اور وہ ھیت جو حرکات اور سکنات سے اسکو لاحق ہیں اس حد اور مقام کو پہنچا ہے جہاں پر اسکا تعدد صرف لافظ اور پڑھنے والے کے تعدد کے ساتھ ہوسکتا ہے تو جب اسکے ساتھ لافظ اور پڑھنے والا مثلاً

امرؤالقیس کا تشخص بھی ملایا جائے تو یہ شخص حقیقی بنے گا اور پھر کسی حیثیت سے اسمیں تعدد نہیں ہوگا۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے اس جیسے مؤلف کو تشخص محل کے ملنے سے پہلے اور شخص حقیقی بننے سے پہلے مشخص قرار دینے کی اصطلاح مقرر کی ہے اور مطلق قرآن کو خواہ کوئی بھی اسکو پڑھے مشخص قرار دیکر فرمایا کہ شخصی حد کے لئے قابل نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

قوله وقد عرَّفَ ابنُ الحاجِبِ: ظاهر تعريفِهِ للمَجْمُوعِ الشخصِيِّ دون المفهومِ الكلِي إلاَّ أن يقالَ المرادُ بسورةٍ مِنْ جنسِهِ فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرينِ لزوم الدورِ ممنوع لانا لا نسلِّم توقفَ معرفةِ مفهومِ السورةِ على معرفةِ القرآنِ بل هو بعضٌ مترجَّمٌ اولُهُ و آخرُهُ توقيفاً من كلامٍ منزلٍ قراناً كان او غيره بدليل سور الإنجيل والزَّبورِ ولهٰذا احتاج إلى قوله بسورة منه أى من الكلام المنزل فافهم۔

ترجمہ وتشریح:- ظاہراً تو علامہ ابن حاجب نے قرآن اور کتاب کے مجموع شخصی کی تعریف کی ہے اور یہ مفہوم کلی کی تعریف نہیں (اسلئے کہ علامہ ابن حاجب نے الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه کہا ہے اور منہ کی ضمیر الكلام المنزل کی طرف راجع ہے۔اور''من'' تبعیض کے لئے ہے۔اور وہ کلام جسکی سورت معجز ہو وہ مجموع شخصی ہوسکتا ہے اسلئے یہ تعریف مجموع شخصی کے لئے ہے۔) لیکن اگر تعریف میں ''سورة منه'' سے مراد سورة من القرآن نہ ہو بلکہ سورة من جنسه ہو جو فصاحت اور بلاغت میں اسکے برابر ہو تو پھر یہ مفہوم کلی کے لئے بھی تعریف ہوسکتی ہے۔اور تعریف خواہ مجموع شخصی کے لئے ہو یا مفہوم کلی کے لئے ہو علامہ ابن حاجب کی اس تعریف کی رو سے دور لازم نہیں آتا اور لزوم دور ممنوع ہے۔اسلئے کہ ہم مفہوم سورت کی معرفت کے موقوف ہونے کو قرآن کی معرفت پر تسلیم نہیں کرتے بلکہ مفہوم سورة کلام منزل کا وہ حصہ ہے جسکا اول اور آخر شارع کی طرف سے توقیفاً متعین ہو خواہ وہ کلام منزل قرآن ہو یا اسکے علاوہ ہو اسلئے کہ انجیل اور زبور میں بھی سورتیں ہوتی ہیں اور اسی تعمیم کی خاطر ابن حاجب نے سورة منہ کی تصریح کی ہے اور ضمیر کو کلام منزل کی طرف راجع کیا ہے اور اگر سورت قرآن کے ساتھ مخصوص ہوتی تو پھر ''منہ'' کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔

شارح کا قول فافهم شاید اس کلام کے ضعف اور خلاف ظاہر ہونے کی طرف اشارہ ہے اسلئے کہ ہر اصطلاح میں اس کا اصطلاحی مفہوم معتبر ہوتا ہے جو اس اصطلاح والوں کے ہاں حقیقت کا درجہ رکھتا ہے سو اہل شرع کی اصطلاح میں سورت کا وضعی اور اصطلاحی مفہوم بعض من القرآن المترجم اوله و اخره توقیفاً ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری نے کشاف میں سورت کا معنیٰ بتاتے ہوئے فرمایا "هی الطائفة من القرآن المترجمة اولها و آخرها توقیفاً"۔

اور اگر یہی عمومی مفہوم صحیح ہو اور ظاہر کے خلاف نہ ہو تو پھر مصحف کی تفسیر بھی ما جمع فیہ الصحائف مطلقاً ہو سکتی ہے۔ حالانکہ شارح نے گذشتہ بیان میں اسکو ظاہر سے خفی کی طرف اور حقیقت سے مجاز عرفی کی طرف عدول قرار دیا تھا۔ جبکہ ما جمع فیه الصحائف مصحف کا لغوی معنیٰ ہے۔ اور اگر یہ مجموع شخصی کی تعریف اور تمیز ہو تو پھر ابن حاجب کی تعریف میں بھی دور نہیں آئیگا۔ اور مصنف کی تعریف میں بھی دور لازم نہیں آئیگا۔

البتہ ابن حاجب کی تعریف ظاہر اور مشہور عند القوم کے خلاف ہوگی۔

قال المصنف فی التوضیح: (ونورد ابحاثه) ای ابحاث الکتاب (فی بابینِ الأول فی إفادتهِ المعنیٰ) اعلم أنَّ الغَرضَ إفادَتُهُ الحکمَ الشرعِیَّ لکن إفادتهُ الحکمَ الشَّرعِیَّ موقوفٌ علیٰ إفادتِهِ المعنیٰ فلا بد من البحث فی افادته المعنیٰ فَیُبحَثُ فی هذا الباب عنِ الخَاصِ والعامِ والمشترکِ والحقیقةِ والمجازِ وغیرها من حیث انها تفید المعنیٰ.

(والثانی فی افادته الحکم الشرعی) فیبحث فی الامر من حیث انه یوجب الوجوب وفِی النَّهیِ من حیث أنَّهُ یوجبُ الحرمةَ والوجوبُ والحرمةُ حکم شرعی والله اعلم۔

ترجمہ وتشریح: - مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم کتاب اللہ کی ابحاث کو دو بابوں میں ذکر کریں گے پہلا باب کتاب اللہ کے معنیٰ کے لئے مفید ہونے میں ہے۔ جان لو کہ اصل مقصود کتاب اللہ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا ہے۔ لیکن کتاب اللہ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا اسکے معنیٰ کے لئے مفید ہونے پر موقوف ہے اسلئے کہ اولاً کتاب

اللہ کسی معنیٰ پر دلالت کریگی۔ پھر اس معنیٰ سے کوئی حکم سمجھ میں آئیگا۔ اسلئے کتاب اللہ کے معنیٰ کے لئے مفید ہونے سے بحث کرنا نہایت ضروری ہے۔تو اس باب میں خاص، عام مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ سے اس حیثیت سے بحث کرینگے کہ یہ سب معنیٰ کے لئے مفید ہیں۔اور دوسرا باب کتاب اللہ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے میں ہے تو اس باب میں امر سے بحث کرینگے اس حیثیت سے کہ وہ وجوب کے لئے مفید ہے اور وجوب کو ثابت کرتا ہے اور ''نھی'' سے بحث کرینگے اس حیثیت سے کہ وہ حرمت کو ثابت کرتا ہے۔اور وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔واللہ اعلم

قال الشارح فی التلویح .قوله ونورد ابحاثه:ای بیانَ أقسامِهٖ وأحوالِهٖ المتعَلّقةِ بافادةِ المعانی واثباتِ الاحکامِ فالکلامُ فی تعریفهٖ خارج عن ذالک والمراد بالابحاث المتَعلّقَةِ بافادةِالمعنیٰ ما لَهٗ مزیدُ تعلُقٍ بافادَةِ الاحکامِ ولم یبیّن فی علم العربیة مستوفیً کالخصوصِ والعمومِ والاشتراک ونحو ذالک لاکالاعرابِ والبناءِ والتعریفِ والتنکیرِ وغیرذالک من مباحث العربیةِ وإنْ تعلقتْ بِافادةِ المعانِی.

لا یقال المرادُ ما یتعلّق بافادةِ الکتابِ المعنیٰ وهذه تعم الکتاب وغیره لانّا نقولُ وکذالک المباحثُ الموردَةُ فی الباب الاوّلِ بل الثانی ایضاً ولهٰذا قیل کان حقها أنْ تؤَخرَ الکتابُ والسنةُ الا ان نظم الکتابِ لما کان متواتراً محفوظاً کانت مباحثُ النظمِ به الیق والصقُ فذکر عقیبه ۔

ترجمه وتشریح:- شارح کہتے ہیں کہ ابحاث کتاب سے مراد کتاب اللہ کی اقسام اور وہ احوال ہیں جو معانی کے فائدہ دینے اور احکام کے ثابت کرنے سے متعلق ہیں لہٰذا کتاب اللہ کی تعریف سے متعلق جو کلام ہے یہ ابحاث کتاب سے خارج ہیں۔اور وہ ابحاث جو افادہ معانی سے متعلق ہیں ان سے مراد وہ ابحاث ہیں جنکے لئے احکام کے فائدہ دینے کے ساتھ گہرا تعلق ہو اور علوم عربیت میں انکو پورے طریقے سے بیان نہ کیا گیا ہو یعنی ان سے متعلق سیر حاصل بحث نہ کی گئی ہو۔جیسے خصوص عموم، اشتراک وغیرہ نہ (وہ احوال جو علوم عربیت میں بیان ہوئے ہیں) جیسے

اعراب، بناء، تعریف، تنکیروغیرہ جومباحث عربیت میں سے ہیں گو انکے لئے بھی افادہ معانی کے ساتھ تعلق ہے۔

یہ اعتراض میں نہ کہا جائے کہ مراد یہاں وہ ابحاث ہیں جو کتاب اللہ کے معانی کا فائدہ دینے سے متعلق ہیں اور یہ ابحاث جنکی طرف آپ نے اشارہ کیا یہ کتاب اللہ اور اسکے غیر یعنی سنت رسول ﷺ کو بھی شامل ہیں۔ اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اسطرح تو وہ مباحث جو باب اول میں ہیں بلکہ جو دوسرے باب میں ہیں وہ بھی کتاب اللہ اور اسکے غیر کو شامل اور عام ہیں اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ان مباحث کے ساتھ زیادہ لائق یہ تھا کہ انکو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے بعد لایا جاتا۔ لیکن نظم کتاب چونکہ متواتر اور محفوظ ہے اسلئے مباحث نظم انکے ساتھ زیادہ لائق اور زیادہ مناسب ہیں اسلئے ان ابحاث کو کتاب کے بعد یعنی اسکے ساتھ ذکر کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان مباحث کا کتاب اللہ میں لانا اسلئے نہیں کہ یہ مباحث جو افادۃ معانی کے ساتھ متعلق ہیں کتاب اللہ کے ساتھ مختص ہیں اور غیر کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں بلکہ کتاب اللہ کی شرافت اور عظمت اور متواتر اور محفوظ ہونے کی وجہ سے انکو کتاب اللہ کے ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح البابُ الأوّلُ (لمَّا كان القرآنُ نظماً دالاً علـى الـمعنىٰ قسَّم اللّفظَ بالنسبة إلى المَعنىٰ أربَع تقسِيمَاتٍ) المرادُ بـالنَّظم ههُنَا اللّفظُ إلّا أنَّ فِي إطلاقِ اللّفظِ عَلى القرآنِ نوعُ سوءِ أدبٍ لِأنَّ اللّـفـظَ فِـى الأصلِ إسقاطُ شئٍ مِنَ الفَمِ فلهٰذا اختارَ النَّظمَ مقامَ اللفظِ وقد رُوِىَ عـن أبِـى حَـنِيـفةَ أنَّه لم يَجْعلِ النّظمَ ركنًا لَازِمًا فى حق جوازِ الصَّلوٰةِ خَـاصَّةً بـل اعتبَـرَ المَعنىٰ فقط حتى لو قرأَ بغيرِ العَربيةِ فِي الصلوٰةِ من غيرِ عـذرٍ جـازتِ الـصَّلوٰةُ عنده وإنّما قال خاصّةً لِأنّه جَعلَهُ لَازِماً فى غَيرِ جَوازِ الـصـلـوٰة كَـقِـراءَةِ الجُنُبِ والحَائِضِ حتّٰى لو قَرأَ آيةً مِنَ القُرآنِ بالفارسيةِ يَـجُوزُ لانه ليس بقرآنٍ لعدم النظمِ لكن الأصحُّ أنه رجعَ عن هذا القول أى عـن عـدم لزوم الـنـظم فى حق جواز الصلوٰة فلهٰذا لم اورد هذا القول فى الـمتـنِ بـل قـلت إنَّ القرآنَ عبـارةٌ عَنِ النَّظمِ الدَّالِّ على المعنىٰ ومشائِخُنا

قالوا إنَّ القُرآنَ هو النظمُ والمعنىٰ فالظاهر أنَّ مرادَ هم النظمُ الدالُّ على المعنىٰ فاخترت هذه العبارة.

ترجمه وتشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلا باب (جو کتاب کے معنیٰ کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے) قرآن چونکہ وہ نظم ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کو معنیٰ کے اعتبار سے چار تقسیمات پر تقسیم کیا۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن میں نظم سے مراد لفظ ہے لیکن لفظ کے قرآن مجید پر اطلاق کرنے میں ایک طرح کی بے ادبی ہے۔ اسلئے کہ لفظ لغت میں (رمی پھینکنے) کسی شئی کو منہ سے گرانے کے معنیٰ میں ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے لفظ کی جگہ پر نظم کو اختیار کیا۔

(اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن مجید پر نظم کا اطلاق کرنا بھی بے ادبی ہے اسلئے کہ نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے۔ اور قرآن مجید شعر نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وما علمناه الشعر وما ينبغي له الايه**۔ کہ آپ ﷺ کو ہم نے شعر کی تعلیم نہیں دی اور شعر کہنا آپ ﷺ کے شایان شان بھی نہیں ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید پر نظم کا اطلاق معنیٰ لغوی کے اعتبار سے کیا ہے۔ اور لغت میں نظم **جمع اللؤ لؤ في السلک** موتیوں کو لڑی میں پرونا پر ہوتا ہے)۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے نظم کو نماز کی صحت اور جواز کے اعتبار سے خاص کر رکن لازمی نہیں سمجھا ہے بلکہ انہوں نے نماز کی صحت کے اعتبار سے صرف معنیٰ کا اعتبار کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی عذر غیر عربی میں نماز میں قرأت کرے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی نماز صحیح ہے اور مصنف نے ''خاصة'' کی قید اسلئے لگائی کہ نماز کی صحت کے علاوہ دوسرے احکام میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نظم کو رکن لازمی سمجھتے ہیں۔ جیسے جنب اور حائضہ کے لئے قرآن مجید کی قرأت حرام ہے (تو یہ حکم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نظم عربی کے ساتھ مختص ہے) یہاں تک کہ اگر کسی جنب یا حائضہ نے قرآن مجید کی کوئی آیت فارسی میں پڑھی تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہوگا اسلئے کہ فارسی میں قرآن کا ترجمہ، قرآن نہیں ہے کیونکہ نظم عربی اسمیں نہیں ہوتی۔

لیکن اصح قول یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس قول سے یعنی نماز کی صحت کے اعتبار سے بھی اس قول سے رجوع کیا ہے۔ (جیسا کہ نوح بن ابی مریم نے امام صاحب سے روایت کی ہے) یہی وجہ ہے کہ میں نے اس قول کو متن میں ذکر نہیں کیا۔ بلکہ میں نے کہا کہ قرآن اس نظم سے عبارت ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ قرآن نظم اور معنیٰ ہے (جیسا کہ صاحب منار کا قول ہے **وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً**) تو

ظاہر یہ ہے کہ انکی مراد بھی یہی ہے کہ نظم معنی پر دلالت کرتا ہے (اور نظم اور معنی میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتا) اس لئے میں نے یہی عبارت اختیار کی۔

(بِاعتبارِ و ضعهٖ لَهٗ) هذا هو التقسيمُ الأوَّلُ مِنَ التَّقاسِيمِ الأربعةِ فَينقَسِم الكلامُ بِاعتبارِ الوضع إلىٰ الْخاصِ وَالعَامِ وَالمُشتَركِ كَما يأتِي وهذا ما قال فخرُ الإسلامِ الأوَّلُ فى وجوه النظم صيغةً ولغةً

(ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيمُ الثانِي فينقسم اللفظ باعتبارِ الاستِعمالِ إلىٰ أنَّه مستعمَلٌ فِي الموضوعِ لَهٗ أو فِي غيره كما سيجئ (ثم باعتبارِ ظهورِ المعنىٰ عنه وخفائِهٖ ومراتبِهِما) وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوهِ البيانِ بِذالكَ النظمِ وإنّما جعلتُ هذا التقسيم ثالثاً واعتبارَ الإستعمالِ ثانيًا على عكسِ ما اوردَه فخر الاسلامِ لان الاستعمالَ مقدمٌ على ظهورِ المعنىٰ وخفائِهٖ

(ثم فى كيفية دلالته عليه) وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع فى وجوهِ الوقوفِ على أحكامِ النَّظمِ.

ترجمہ وتشریح:- تقاسیم اربعہ میں سے پہلی تقسیم نظم کے معنیٰ کے لئے وضع ہونے کے اعتبار سے ہے تو وضع کے اعتبار سے کلام خاص عام مشترک کی طرف منقسم ہوگا جیسا کہ آئندہ آئیگا اور اس کو امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں بیان کرتے ہوئے فرمایا پہلی تقسیم نظم کے معنیٰ کے لئے موضوع ہونے کے طرق کے بیان میں ہے۔

پھر نظم کے معنیٰ میں مستعمل ہونے کے اعتبار سے یہ دوسری تقسیم ہے تو لفظ استعمال کے اعتبار سے منقسم ہوگا کہ آیا وہ لفظ موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ پھر نظم سے معنیٰ کے ظاہر ہونے اور مخفی ہونے اور ظہور اور خفاء کے مراتب کے اعتبار سے اور اسی کے متعلق امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں فرمایا اور دوسری تقسیم اس نظم کے ساتھ بیان کے طرق کے بیان میں۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ظہور اور خفاء کے اعتبار سے جو تقسیم کی ہے اس کو دوسری تقسیم قرار دیا ہے امام فخر الاسلام کی ترتیب کے عکس اور الٹ ذکر کیا ہے اسلئے

کہ لفظ کا استعمال معنیٰ میں معنی کے ظہور اور خفاء پر مقدم ہوتا ہے۔ یعنی پہلے لفظ معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اسکے بعد معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کا استعمال معنیٰ میں ظاھر ہے یا خفی ہے اور ہر صورت میں ظہور اور خفاء کس درجہ کا ہے۔ پھر نظم کے احکام پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے اور اسی کے متعلق امام فخر الاسلام نے فرمایا کہ دوسری تقسیم نظم سے احکام نظم پر واقفیت کے طرق کے بیان میں ہے۔

قال الشارح فی التلویح: قوله لمَّا كانَ القرآنُ:يُرِيدُ أَنَّ اللّفظَ الدَّالَّ عَلَى الْمعنىٰ بالوضعِ لَا بُدّ لَهُ مِن وَضعٍ للمعنىٰ وإستعمالٍ فِيهِ ودَلالَتِهِ عليهِ فتقسيمُ اللّفظِ بِالنِّسبَةِ إِلٰى معناهُ إنْ كَانَ بِاعتبارِ وضعِهِ لَه فهو الاوَّلُ وإنْ كَانَ بِاعتبارِ استِعمَالِهِ فِيهِ فَهو الثّانِي وَإن كَانَ بِاعتبارِ دَلالَتِهِ عَلَيهِ فَإِن اعتُبِرَ فِيهِ الظُّهورُ والخَفَاءُ فهو الثالثُ وإلاَّ فهُوَ الرَّابعُ.

وجَعلَ الإمامُ فخرُ الإسلامِ رحمه الله تعالىٰ هذه الاقسَامَ أقسامَ النَّظمِ وَالمعنىٰ وجَعَلَ الأقسامَ الخَارِجَةَ مِن التقسيماتِ الثلثِ الأُوَلِ مَا هو صفةُ اللّفظِ وأما الأقسامُ الخَارِجَةُ مِن التقسيمِ الرَّابِعِ فَجَعلهَا تارةً الاستدلالَ بالعبارة وبِالإشارةِ وبِالدلالةِ وبالاقتضاءِ وتارةً الاستدلالَ بالعبارة وبالاشارة والثابتَ بِالدلالةِ وبالاقتضاءِ وتارةً الوقوفَ بعبارةِ النَّصِ واشارتِهِ ودَلالتهِ واقتضائهِ وذكر فى تفسيرها ماهو صفةٌ للمعنىٰ كالثابت بالنَّظمِ مقصوداً وغيرَ مقصودٍ والثابتَ بمعنىٰ النَّظمِ والثَّابِتَ بالزيادةِ على النَّصِ شرطاً لِصحتهِ. فذهب بعضُهم إلى أنَّ أقسامَ التَّقسيمِ الرابعِ أقسامٌ للمعنىٰ والبَواقِي للنَّظمِ وبعضُهم إلى أنَّ الدلالةَ والاقتضاءَ اقسامٌ لِلْمعنىٰ والبَواقِي لِلنَّظمِ وصرح المصنفُ بأنّ الجَميعَ أقسامُ النَّظمِ بالنسبة إِلَى المعنىٰ اخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضَّبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدَّالُّ بطريق العبارةِ

والاشارۃِ والدلالۃِ والاقتضاءِ وعدمُ الالتفات إلی العباراتِ واختلافِھا من دأبِ المشائخِ۔

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ کا قول لما کان القرآن نظماً دالاً علی المعنیٰ میں اگر معنیٰ سے معنیٰ موضوع لہ مراد لیا جائے تو مجاز اس تقسیم سے خارج ہوگا اسلئے شارح نے مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کی تصحیح کرتے ہوئے فرمایا اللفظ الدال علی المعنیٰ بالوضع لا بد له من وضع للمعنیٰ واستعمال فیه ودلالته علیه (یعنی وہ لفظ جو معنیٰ پر وضع کے اعتبار سے دلالت کرے) ادھر معنیٰ سے مراد عام ہے خواہ موضوع لہ ہو یا غیر موضوع لہ ہو لیکن دلالت اس معنیٰ پر وضع کے ساتھ ہوگی)

اسکے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ کسی معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہو اور وہ لفظ معنیٰ کے اندر استعمال بھی ہوتا ہو۔ اور وہ لفظ معنیٰ پر دلالت بھی کرتا ہو تو لفظ کی تقسیم اپنے معنیٰ کے اعتبار سے اگر اس حیثیت سے ہو کہ لفظ اس معنیٰ کے لئے وضع ہے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر اس معنیٰ میں مستعمل ہونے کی حیثیت سے ہو تو وہ تقسیم ثانی ہے اور اگر اس معنیٰ پر دلالت کرنے کے ساتھ ہو تو پھر یا تو دلالت اس معنیٰ پر ظہور اور خفاء کے اعتبار سے ہوگی تو وہ تقسیم ثالث ہے اور یا سوق لاجلہ یا لالاجلہ کے اعتبار سے ہوگی تو وہ تقسیم رابع ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے ان اقسام کو نظم اور معنیٰ دونوں کی اقسام قرار دیا ہے اور وہ اقسام جو پہلی تین تقسیمات سے نکلتی ہیں ان کو صفت لفظ قرار دیا ہے۔

وہ اقسام جو چوتھی تقسیم سے نکلتی ہیں ان پر استدلال بعبارۃ النص اور استدلال باشارۃ النص اور استدلال بدلالۃ النص اور استدلال باقتضاء النص کے ساتھ اطلاق کیا ہے۔ (یعنی کبھی تو ان چار اقسام پر استدلال کا اطلاق کیا) اور کبھی پہلے دونوں پر استدلال کا اور آخری دونوں پر ثابت کا اطلاق کیا اور یوں کہا کہ استدلال بعبارۃ النص وباشارۃ النص اور ثابت بدلالۃ النص وباقتضاء النص اور کبھی چاروں پر وقوف کا اطلاق کرتے ہوئے فرمایا وقوف بعبارۃ النص اور وقوف باشارۃ النص اور وقوف بدلالۃ النص اور وقوف باقتضاء النص اور اسکی تفسیر میں ایسی اشیاء کا ذکر کیا جو معنیٰ کی صفت ہے مثلاً یوں کہا ثابت بالنظم خواہ مقصود ہو یا نہ ہو اور ثابت بمعنیٰ النظم اور جو ثابت ہو نص پر ایسی زیادتی کے ساتھ جو نص کی صحت کے لئے شرط ہو تو بعض علماء اصول نے خیال کیا کہ چوتھی تقسیم کی اقسام معنیٰ کے لئے ہیں۔ اور باقی تین تقسیمات کی اقسام نظم کے لئے ہیں۔

بعض دوسرے علماء نے تقسیم رابع کی دو اقسام دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو معنیٰ کی اقسام قرار دیا اور باقی

(چودہ اقسام جن میں سے بارہ تقسیمات ثلثہ اور دو تقسیم رابع کی اقسام عبارۃ النص اور اشارۃ النص ہیں) کونظم کی اقسام قرار دیا۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے تصریح کی کہ ان چاروں تقسیمات کی تمام اقسام نظم کی اقسام ہیں لیکن معنیٰ کے اعتبار سے۔ مشائخ کے کلام اور عبارات کے حاصل اور خلاصہ کو لیتے ہوئے اور اقسام کے ضبط کی طرف مائل ہوتے ہوئے تو اس صورت میں تقسیم رابع کی اقسام وہ نظم جو معنیٰ پر عبارۃ النص کے طریقہ سے اور وہ نظم جو معنیٰ پر اشارۃ النص کے طریقہ سے اور دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے طریقہ سے دلالت کرے تو اقسام کا تعلق نظم ہی کے ساتھ ہوگا۔ اور عبارات مختلفہ کی طرف التفات نہ کرنا مشائخ کی عادت ہے۔

**وعلىٰ ما ذكره مِن تَقسيمِ اللَّفظِ بالنسبة إلىٰ المعنىٰ يُحمَل قولُهم اقسام النظم والمعنىٰ كما قالوا القرآنُ هو النظم والمعنىٰ جميعاً وأرادوا أنه النظمُ الدَّالُّ على المعنىٰ للقطع بان كونه عربياً مكتوباً في المصاحفِ منقولاً بالتواتر صفةُ اللَّفظِ الدال على المعنىٰ لا لمجموع اللفظ والمعنىٰ وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة إلى اللَّفظ بِاعتبار إفادَتِه المَعنىٰ فإنَّهُ إذَا قُصدتْ تَادِيةُ المَعنىٰ بالتراكيبِ حُدثتْ اغراضٌ مختلفة تقتضى اعتبار كيفياتٍ وَخصوصياتٍ فِي النَّظمِ فانْ رُوعِيتْ عَلىٰ ما ينبغي بقدر الطَاقَةِ صارَ الكَلامُ بَليغاً واذا بلغَ في ذالكَ حداً يمتنِعُ معارضتُهُ صارَ معجزاً فالاعجاز صفةُ النَّظمِ باعتبارِ إفادتهِ المَعنىٰ لا صفة النظم والمعنىٰ وقد يقال إنَّ معنى القرآن نفسه أيضاً معجزٌ لأن الإطلاعَ عليه خارجٌ عن طوقِ البشرِ كما يقال إنَّ تفسير الفاتحة او قارٌ من العلمِ.
والجواب أنَّ هذا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني مالا يحتمله كلام آخر ومقصود المشائخِ من قولهم هو النظم والمعنىٰ جميعاً دفع**

التوهم الناشی من قول أبی حنیفةَ بجواز القرآءةِ بالفارسیةِ فی الصلوٰة أنَّ القرآن عنده اسمٌ للمعنیٰ خاصةً۔

ترجمہ وتشریح:- اور جس طرح مصنف رحمہ اللہ نے لفظ کو معنیٰ کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے اسی پر مشائخ کے قول کو حمل کرینگے جو انہوں نے کہا کہ یہ اقسام نظم اور معنیٰ کی ہیں یعنی اسکا یہ مطلب لینگے کہ مشائخ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نظم کی اقسام ہیں معنیٰ پر دلالت کرنے کے اعتبار سے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کہ قرآن نظم اور معنیٰ دونوں ہیں اور مطلب یہ ہے کہ قرآن وہ نظم ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ اسلئے کہ قرآن کا عربی ہونا مصاحف میں لکھا ہوا ہونا اور تواتر کے ساتھ منقول ہونا یہ سب اس لفظ کی صفات ہیں جو معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں اور یہ صفات لفظ اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اعجاز (جو قرآن مجید کی صفت ہے) بلاغت کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور یہ بلاغت ان صفات میں سے ہے جو لفظ کے معنیٰ کے لئے مفید ہونے کے اعتبار سے ہیں۔

اسلئے کہ جب کسی ترکیب کے ساتھ معنیٰ کو ادا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا جائے، تو مختلف اغراض پیدا ہوتی ہیں۔ جو نظم میں مخصوص کیفیات کی رعایت کا تقاضا کرتی ہیں (مثلاً اگر مخاطب خالی الذھن ہو تو کلام بغیر تاکید کے ذکر کرنا اور اگر مشوش ہو تو کچھ تاکیدات کا ذکر کرنا اور اگر منکر ہو تو انکار کی بقدر تاکید لانا) تو اگر ان خصوصیات کی طاقت انسانی کے مطابق رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہو جاتا ہے اور اگر ان خصوصیات میں اس حد کو پہنچا جائے جسکا معارضہ ممکن نہ ہو تو کلام معجز ہو جاتا ہے۔

تو اعجاز نظم کی صفت ہے لیکن معنیٰ کو اداء کرنے کے اعتبار سے اور نظم اور معنیٰ دونوں کی صفت نہیں ہے۔ (ہاں اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد وہ نظم ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے تو پھر الگ بات ہے)

وقد یقال الخ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے اعتراض یہ ہے کہ قرآن مجید کا معنیٰ بذات خود بھی معجز ہے اسلئے کہ قرآن مجید کے معانی پر کما حقہ مطلع ہونا انسانی طاقت سے خارج ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ سورت فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی بھاری بوجھوں کے برابر ہے۔ (کسی نے خوب کہا

جمیع العلم فی القرآن :: لکن تقاصر عنه افهام الرجال

والجواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بھی اعجاز نظم سے متعلق ہے اسلئے کہ نظم قرآن اتنے زیادہ معانی کا احتمال رکھتا ہے کہ دوسرا کوئی کلام اسکا احتمال نہیں رکھتا۔

اورمشائخ کا اپنے قول هو النظم و المعنیٰ جميعاً سے اس وھم کو دفع کرنا ہے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے پیدا ہوا ہے۔ کہ انہوں نے نماز میں فارسی کے ساتھ قرأت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور وہ وھم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے اسی لئے تو انہوں نے فارسی میں قرأت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ تو مشائخ نے ھوالنظم والمعنیٰ جمیعاً کہہ کر اس وھم کو دفع کیا (اور جہاں تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا فتویٰ ہے اسکی تحقیق اور جواب آگے آرہا ہے)

قوله :المرادُ بالنظمِ ههنا اللفظُ لا يُقالُ النَّظمُ عَلٰى مَا فَسَّرهُ الْمُحقِّقونَ هو تَرتِيبُ الألفاظِ مُترتَّبةَ المَعانِي مُتَناسِقَةَ الدَّلالاتِ عَلٰى وَفقِ مَا يَقتضِيهِ العَقلُ لاتَوالِيهَا فِي النُّطقِ وَضَمُّ بَعضِهَا إلٰى بَعضٍ كَيفَ ما اتَّفقَ أوْ هو الْألفاظُ المُترتَبةُ بِهذَا لِاعتِبارِ حَتّٰى لَوْ قِيلَ فِي قِفَا نبکِ مِنْ ذِكریٰ حبِيبِ وَ مَنزِلِ ، نَبکِ قِفَا من حبيبِ ذِكریٰ كان لفظاً لا نظماً.

لِأنَّا نَقُولُ هو يُطلقُ فِي هَذَا المَقَامَ عَلٰى المفرَدِ حَيثُ يُقسَمُ إلَى الخَاصِ وَالعَامِّ والمُشتَرکِ ونحو ذَالِکَ فالمرادُ به اللَّفظ لا غيرُ اَللّٰهمَّ إلَّا أن يُقالَ المرادُ بِأقسامِ النَّظمِ الأقسامُ المُتَعلِقةُ بِالنَّظمِ بِأنْ تقعَ صِفةً لِمفرداتِهِ وَالألفاظِ الوَاقِعةِ فِيهِ لا صفةً لِلنّظمِ نفسَهُ إذا لمَوصُوفُ بِالخَاصِ والعامِ والمُشترکِ ونحوِ ذالکَ عُرفاً هو اللَّفظ دون النظمِ

فإن قِيلَ كما أنَّ اللَّفظَ يُطلقُ عَلَى الرَّمي فَكَذَا النَّظمُ يُطلَقُ عَلَى الشّعرِ فَينبَغِي أنْ يُحتَرزَ عَن إطلاقِهِ.

قلنا النَّظمُ حقيقةٌ فِي جَمعِ اللؤْ لؤِ فِي السِلکِ ومِنْهُ نظمُ الشّعرِ واللَّفظُ حقيقةٌ فِي الرَّمي و منه اللَّفظُ بِمعنىٰ التَّكلُّمِ فآ ثر النظمَ رِعايةً لِلْأدبِ واشارةً إلٰى تَشبيهِ الْكَلمَاتِ بالدُّررِ۔

ترجمہ وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نظم سے مراد لفظ ہے۔شارح لا یقال کے ساتھ ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نظم سے لفظ مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ محققین کی تفسیر کے مطابق نظم الفاظ کی ایسی ترتیب ہے جسکے معانی مرتب ہوں اور الفاظ کی دلالت معانی پر مقتضی حال کے مطابق ہو اور نظم الفاظ کی گفتگو میں پے در پے ہونا اور بعض الفاظ کے بعض کے ساتھ ملانے سے جس طرح بھی ہوں عبارت نہیں ہے۔یا نظم اسی اعتبار سے الفاظ مرتبہ سے عبارت ہے یہاں تک کہ قفا تبک من ذکری حبیب کی جگہ اگر کوئی نبک قفا من حبیب ذکری کہے تو وہ لفظ ہوگا نظم نہیں ہوگی۔اسلئے کہ ان دونوں تفسیروں کے اعتبار سے نظم یا تو ترتیب الفاظ سے عبارت ہوگا اور یا الفاظ مرتبہ سے عبارت ہوگا۔تو نظم کا اطلاق لفظ پر صحیح نہیں ہوگا۔لانا نقول الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔اسلئے کہ ھم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں پر نظم کا اطلاق مفرد پر ہے اسلئے کہ نظم کو خاص عام مشترک وغیرہ کی طرف تقسیم کیا ہے لہٰذا جب یہاں نظم کا اطلاق مفرد پر ہے تو مراد اس نظم سے لفظ ہی ہوگا۔

اللھم الا ان یقال الخ اقسام مذکورہ میں نظم بمعنی ترتیب ہی ہو تو اس تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں جو نظم کے ساتھ متعلق ہوں بایں معنیٰ کہ یہ اقسام نظم کے مفردات اور ان الفاظ کی صفت ہو جائے جو نظم میں واقع ہیں خود نظم کی صفات نہ ہوں اسلئے کہ خاص عام مشترک وغیرہ کے ساتھ اھل عرف کے نزدیک لفظ ہی موصوف ہوتا ہے اور نظم انکے ساتھ موصوف نہیں ہوتا۔

فان قیل الخ نظم کا اطلاق بھی قرآن پر بے ادبی ہے جس طرح لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے اسلئے کہ جس طرح لفظ کا اطلاق ''رمی'' یعنی پھینکنے پر ہوتا ہے اسطرح نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے تو جیسے لفظ کو قرآن پر اطلاق کرنے سے احتراز کیا تو نظم کو قرآن پر اطلاق کرنے سے بھی احتراز کرنا چاہیے۔قلنا نظم لغت میں موتیوں کو لڑی میں پرونے کو کہتے ہیں اور شعر پر اطلاق بھی اسی مناسبت کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ نظم لغت میں شعر کو کہتے ہیں۔بخلاف لفظ کہ کہ وہ لغت میں رمی یعنی پھینکنے کو کہتے ہیں اور لفظ یعنی الفاظ متکلم پر اطلاق بھی اسی مناسبت کی بناء پر ہے کہ جو بولتا ہے تو گویا وہ کلمات اپنے منہ سے پھینکتا ہے۔

اسلئے قرآن پر لفظ کے اطلاق میں بے ادبی ہے لیکن نظم کے اطلاق میں بے ادبی نہیں ہے۔واللہ اعلم۔

قوله بلِ اعتبَرَ المَعنیٰ: لِأنَّ مَبنَی النَّظمَ عَلَی التَّوسُّعَةِ وَالمَعنیٰ هو المَقصُودُ لاَ سَیّماً فی حَالَةِ المُنَاجَاةِ فَرَخَّصَ فِی إسقَاطِ لُزُومِ النَّظمِ وَرُخصَةُ الإسقَاطِ

لَا یُختَصُّ بِالعُذرِ وذَالِکَ فِیمَنْ لَا یُتَّھِمُ بِشئٍ مِن البِدَعِ وقد تَکَلَّمَ بِکَلِمَةٍ أوْ أکْثَرَ غیرِ مُؤَوَّلَةٍ ولا مُحتَمَلَةٍ لِلمَعانِی.

وَقِیلَ مِن غَیرِ اِختِلالِ النَّظمِ حَتّٰی تَبطُلَ الصَّلوٰةُ بِقراءَ ةِ التَّفسِیرِ اِتفاقاً وقِیلَ مِنْ غَیرِ تَعمُّدٍ وَإلاَّ لَکَانَ مجنُونًا فَیُد اویٰ أو زِندِیقاً فَیُقتَلُ وَأمَّا الکَلامُ فِی أنَّ رُکنَ الشَئِ کَیفَ لَا یَکُونُ لَازِماً فَسَیَجِئُ.

فَانْ قِیلَ إنْ کَانَ المَعنیٰ قُرآناً یَلزَمُ عَدَمُ اِعتِبارِ النَّظمِ فِی القُرآنِ وَعَدَمُ صِدْقِ الحَدِّ اَعنِی المَنقُولُ بَینَ دَفَتَی المَصَاحِفِ تواتراً عَلَیهِ وَإنْ لم یَکُنْ قُرآناً یَلزَمُ عَدَمُ فَرضِیَّةِ قَرائةِ القُرآنِ فِی الصَّلوٰةِ.

قُلنَا أقامَ العبارَةَ الفَارسِیةَ مَقَامَ النَّظمِ المَنقُولِ فَجَعَلَ النَّظمَ مَرْعِیاًمَنقُولاً فی المَصَاحِفِ تَقْدِیراً وَإن لَّم یَکُنْ تَحقِیقاً أوْ حَمَلَ قوله تعالیٰ فَاقرَؤا ما تَیَسَّرَ مِنَ القُرآنِ عَلیٰ وُجُوبِ رِعایَةِ المَعنیٰ دُونَ النَّظمِ لِدَلیلٍ لَاحَ لَهُ. فَانْ قِیلَ فَعَلَی الأوّلِ یَلزَمُ فِی الآیةِ الجَمْعُ بَینَ الحَقِیقَةِ والمَجازِ وذَا لَایَجُوزُ لِأنَّ القُرآنَ حَقِیقَةٌ فِی النَّظمِ العَربِیّ المَنقُولِ مَجازٌ فِی غَیرِہٖ.

قُلنَا مَمنُوعٌ لِجوازِ أنْ یُرادَ الحَقِیقَةُ ویَثبُتَ الحُکمُ فِی المَجازِ بِالقِیاسِ أوْ دَلالَةِ النَّصِ نَظراً إلیٰ أنَّ المُعتَبرَ ھُو المَعنیٰ عَلیٰ مَا سَبَقَ۔

ترجمہ وتشریح:۔ یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صرف نماز کی صحت کے حق میں فقط معنیٰ کا اعتبار کیا ہے شارح اس مذکورہ عبارت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ سے متعلق مصنف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نظم کی بنا وسعت پر ہے (اسلئے کہ نظم غیر مقصود ہے لفظ کے معنیٰ کے لئے وسیلہ ہونے کی وجہ سے) اور معنیٰ ہی مقصود ہے خاص طور سے نماز میں جو کہ حالت مناجات ہے تو لزوم نظم کے ساقط ہونے میں رخصت دیدی اور رخصت اسقاط چونکہ عذر کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ (اسلئے امام صاحب نے بغیر عذر کے بھی فارسی میں قرآءت

کے جواز کا فتویٰ دیا)

وذالک فیمن لا یتھم الخ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے مذکورہ فتویٰ کی چند تخصیصات کا ذکر کرتے ہیں۔(۱) امام صاحب کا یہ فتویٰ اس شخص سے متعلق ہے جو کسی بدعت وغیرہ کے ساتھ متھم نہ ہو مثلاً معتزلہ جو خلق قرآن کے قائل ہیں انکے حق میں جواز کا یہ فتویٰ نہیں ہے اسلئے کہ نظم عربی کے علاوہ کے ساتھ پڑھنے سے انکے رائی کی تائید ہوتی ہے۔(۲) ایک یا زیادہ کلمات جن کو وہ غیر عربی یعنی فارسی میں پڑھتا ہو وہ مؤول کلمات نہ ہوں مثلاً ثلثۃ قروء کی جگہ پر ''سہ حیض'' پڑھنا صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معنیٰ تاویلی قطعی نہیں ہے۔اور قرآن مجید قطعی ہے۔اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ اسکے بارے میں ہے جو کسی بدعت کے ساتھ متھم نہ ہو۔اور وہ ایک کلمہ یا زیادہ جو اس نے پڑھے ہوں مؤول اور محتمل معانی کثیرہ کے لئے نہ ہو۔

''وقیل'' کے ساتھ اس مذکورہ فتویٰ کی تیسری تخصیص کا ذکر ہے کہ غیر عربی میں یہ قرأت ایسی ہو جس سے نظم میں نقصان نہ آئے چنانچہ تفسیر پڑھنے سے نماز بالاتفاق باطل ہوگی۔

''او قیل'' چوتھی تخصیص کا بیان ہے یعنی قرأت غیر عربی میں قصداً اور ارادۃً نہ ہو اسلئے کہ اگر قصداً اور ارادۃً غیر عربی میں قرأت کی تو پھر یا تو ایسا شخص پاگل ہوگا جسکے علاج کی ضرورت ہے اور یا زندیق اور مرتد ہوگا جسکو قتل کر دینا چاہیے۔

اور قرآن جب اس نظم سے عبارت ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔تو نظم کا پڑھنا نماز کا رکن ہے پھر رکن شی کیسے لازم نہیں ہوتا اس پر تحقیق آرہی ہے۔فان قیل الخ اعتراض یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ صرف معنیٰ نظم قرآن ہے یا نہیں اگر صرف معنیٰ نظم قرآن ہو تو پھر قرآن میں نظم کا اعتبار نہ کرنا لازم آئیگا اور یہ کہ جو تعریف مصنف نے کی ہے وہ قرآن پر صادق نہیں آئیگی۔اسلئے کہ منقول بین دفتی المصاحف تواتراً نظم کی صفات ہیں معنیٰ کی صفات نہیں ہیں اور اگر معنیٰ نظم قرآن نہ ہو تو پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ سے نماز میں قرأت قرآن کی عدم فرضیت لازم آئیگی۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ ہم معنیٰ نظم کو قرآن مانتے ہیں اور آپکا یہ کہنا کہ پھر قرآن میں نظم کا معتبر نہ ہونا لازم ہوگا یہ صحیح نہیں اسلئے کہ نظم خود قرآن ہے یا قرآن کا جزؤ ہے اسلئے معنیٰ نظم کے قرآن ہونے سے لازم نہیں آتا کہ نظم خود قرآن نہ ہو۔اور آپکا یہ کہنا کہ پھر تعریف قرآن پر صادق نہیں آئیگی۔یہ بھی غلط ہے۔اسلئے کہ اس صورت میں تعریف اس وقت صادق نہیں آئیگی جبکہ نظم کا قائم مقام کسی چیز کو نہ بنایا ہو حالانکہ یہاں قرأت فارسی کو نظم کا قائم مقام بنایا ہے۔لہٰذا منقول بین دفتی المصاحف سے مراد عام ہوگا خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو یہ جواب شق اول کے اختیار کرنے کی صورت میں ہے۔

اگر دوسری شق کو اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ معنیٰ نظم قرآن نہیں ہے تو پھر قرأت قرآن کا نماز میں فرض نہ ہونا بھی لازم نہیں آئیگا اسلئے کہ نظم فارسی کو نظم عربی کا قائم مقام بنایا گیا ہے تو پھر فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے مراد عام ہو گیا کہ قرآن حقیقۃ ہو جیسے نظم عربی یا حکماً ہو جیسے قرأت بالفارسی اسکی طرف اشارۃ کرتے ہوئے شارح نے فرمایا او حمل قولہ تعالیٰ یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کا قول فاقروٴا ما تیسر الآیۃ کو معنی کی رعایت کرنے کے وجوب پر حمل کیا ہے کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو انکے لئے ظاہر ہوئی تھی۔

فان قیل جواب اول کی صورت میں جب آپ نے جواز صلوٰۃ کے حق میں نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دے دیا تو فاقروٴ ما تیسر من القرآن میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا اسلئے کہ قرآن نظم عربی میں حقیقت ہے اور نظم غیر عربی میں مجاز ہے سو جو آپ نے نظم فارسی کو بھی قرأت قرآن کے فریضہ ادا ہونے میں جائز قرار دیدیا تو لفظ قرآن سے حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ بیک وقت مراد ہوئے اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔

قلنا الخ جواب یہ ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز اس وقت لازم آئیگا جبکہ قرأت فارسی کے جواز کو فاقروٴ ا ما تیسر الایہ سے سمجھا جائے لیکن اگر آیت کو حقیقت پر حمل کرتے ہوئے یہ کہا جائے فاقرؤا ما تیسر میں نظم عربی کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور نظم فارسی کا جواز قیاس کے ساتھ یا دلالۃ النص کے ساتھ ثابت کیا جائے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ مقصود معنیٰ ہی ہے جیسا کہ گزر گیا تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا۔

قولہ بغیر العربیۃ اشارۃ إلی ان الفارسیۃ وغیرھا سوآء فی ذالک وقیل الخلاف فی الفارسیۃ لا غیر۔

ترجمہ :- بغیر العربیۃ کو عام رکھا ہے اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فارسی اور دوسری زبانیں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف فقط فارسی زبان کے ساتھ نماز میں قرأت کے جواز میں ہے اسلئے کہ فارسی عربی سے قریب تر ہے۔

قـولہ حتّٰی لو قرأ آیۃً ، إشارۃٌ إلیٰ أنَّہ لایَجُوزُ الِاعتِیَادُ والمُدَاوَمَۃُ عَلی القِرا ئَۃِ بالفَارِسیۃِ لِلْجُنُبِ وَالحَائِضِ بَلْ لِلْمُتطَھِّرِ أیضًا.

فَإن قِیلَ المُتَأخِّرُونَ عَلٰی أنَّہ یَجِبُ سِجدَۃُ التِّلاوَۃِ بِالقِراءَ ۃِ بِالفَارسِیۃِ وَیُحْرَمُ لِغَیرِ المُتطَھِّرِ مَسُّ المَصْحَفِ کُتِبَ بِالفَارسِیَّۃِ فَقَد جُعِلَ النَّظمُ غیرَ

لَازِمٍ فِی ذَالِکَ أیضًا فَلَا یَصِحُّ قَولُه خَاصَّةً.

قُلنَا بَنٰی کَلَامَهُ عَلٰی رَأیِ المُتَقَدِّمِینَ فَإنَّهُ لَا نَصَّ عَنهُم فِی ذَالِکَ وَالمُتَأخِّرُونَ بَنَوُا الأمرَ عَلٰی اِلاحتِیَاطِ لِقِیَامِ الرُّکنِ المَقصُودِ أعنِی المَعنٰی .

ترجمہ وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے فرمایاحتی لو قرأ آیة یعنی اگر جنبی یا حائضہ نے کوئی ایک آیت قرآن مجید سے فارسی زبان میں پڑھی تو جائز ہے اسمیں اسی طرف اشارہ ہے کہ فارسی میں قرأت کرنے کی عادت اور اس پر مداومت جائز نہیں نہ صرف جنبی اور حائضہ کے لئے بلکہ پاک آدمی کے لئے بھی جائز نہیں۔

فان قیل الخ اعتراض یہ ہے کہ متاخرین کے نزدیک آیت سجدہ کو فارسی یا کسی زبان میں پڑھنے سے سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے اور بے وضوء کے لئے ایسے قرآن مجید کو ہاتھ لگانا جائز نہیں جو فارسی میں لکھا ہوا ہو۔ تو اس فتویٰ کی رو سے نظم عربی ان دونوں صورتوں میں بھی لازم نہ ہوا۔ تو پھر مصنف رحمہ اللہ کا قول ''فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃ کیسے صحیح ہوگا۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے کلام کو متقدمین کی رائی پر مبنی کیا ہے اسلئے کہ ان سے اس سلسلہ میں کہ آیت سجدہ اگر فارسی میں پڑھی جائے الخ کوئی تصریح نہیں ہے۔

اور متاخرین کا فتویٰ فقط احتیاط پر مبنی ہے رکن مقصود یعنی معنیٰ کے موجود ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ آیت سجدہ کو اگر فارسی میں پڑھنے کی صورت میں سجدہ واجب نہ ہوتے ہوئے سجدہ کیا جائے تو کوئی حرج نہیں لیکن اگر سجدہ واجب ہو اور نہ کیا جائے تو ترک واجب ہونے کی وجہ سے حرام ہے اسطرح اگر بے وضوء آدمی مصحف فارسی کو ہاتھ نہ لگائے تو اسمیں حرج نہیں گو یہ قرآن نہ ہو لیکن اگر قرآن ہو اور بے وضوء آدمی اسکو ہاتھ لگادے تو ارتکاب حرام لازم آتا ہے۔

قولہ لٰکِنَّ الأَصَحَّ أنَّه رَجَعَ إلٰی قَوْلِهِمَا عَلٰی مَا رَوَیٰ نُوحُ بنُ أبِی مَریَمَ عَنهُ قَالَ فَخرُ الإسلَامِ لِأنَّ مَا قَالَهُ یُخَالِفُ کِتَابَ اللّٰهِ تعالیٰ ظَاهِراً حَیثُ وَصَفَ المَنَزَّلَ بِالعَرَبِیِّ وَقال أبُو الیُسرِ هٰذهِ المسئَلَةُ مشکِلَةٌ لَا یَتَّضِحُ لِأحدٍ مَا قَالَ أبو حَنِیفَةَ وَقَد صَنَّفَ الْکَرخِیُّ فِیهَا تَصنِیفاً طَوِیلاً و لَم یَاتِ بِدَلِیلٍ شَافٍ۔

ترجمہ وتشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا رجوع اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے جیسا کہ نوح ابن ابی مریم نے روایت کیا ہے۔ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے رجوع کے لئے دلیل ذکر

کرتے ہوئے فرمایا اسلئے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مرجوع عنہ کتاب اللہ کے ظاہر کے خلاف تھا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے منزل کو عربی ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے۔

امام ابوالیسر جو امام فخر الاسلام کے بھائی ہیں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول اس سلسلہ میں کسی کے لئے کما حقہ واضح نہیں ہوا۔ امام ابوالحسن کرخی نے اس مسئلہ میں ایک لمبی کتاب تصنیف کی ہے لیکن اس میں کوئی واضح دلیل ذکر نہیں کی۔

قوله باِعتبارِ وضعِهِ لَهُ: بَيانٌ لِلتَّقسِيمَاتِ الأربَع إجمَالاً وَ فِى لَفظٍ ثُمَّ دَلالَةٌ عَلٰى تَرتِيبِهَا عَلَى الْوَجهِ المَذْكُورِ لأنَّ السَّابِقَ فِى الإعتِبارِ هووَضْعُ اللَّفظِ لِلْمَعنىٰ ثم اِستِعمَالُهُ فِيهِ ثم ظُهورُ المَعنىٰ وخَفَائُهُ مِن اللَّفظِ المُستَعمَلِ هُوَ فِيهِ وبَعدَ ذَالِكَ البَحثُ عَن كيفِيةِ دَلالَةِ اللَّفظِ عَلَى الْمَعنٰى المُستَعمَلِ هو فِيهِ ظَاهِراً كَانَ أوخَفِياً.

وفَخرُ الإسلاَمِ قَدَّمَ التَّقسِيمَ بِاِعتِبَارِ ظُهورِ المَعنىٰ وخَفَائِهِ عَنِ اللَّفظِ عَلَى التَّقسِيمِ باِعتِبارِ استِعمَالِهِ فِى المَعنىٰ نظراً إلى أنَّ التَّصرُّفَ فِى الْكَلامِ نَوعَانِ تَصرُّفٌ فِى اللَّفظِ و تَصرُّفٌ فِى المَعنىٰ والأوَّل مُقَدَّم ثم الإستعمَالُ مُرتَّبٌ عَلٰى ذَالِكَ حَتّٰى كَأنَّهُ لُوحِظَ أوَّلاً المَعنىٰ ظُهُوراً وَخفَاءً ثُمَّ اسْتُعمِلَ اللَّفظُ فِيهِ فَاللَّفظُ بِالنِّسبَةِ إلَى المَعنىٰ يَنقَسِمُ بِالتَّقسِيمِ الأوَّلِ عِندَ القَومِ إلٰى الْخَاصِّ وَالعَامِّ وَالمُشتَرَكِ وَالمُأوَّلِ لِأنَهُ إنْ دَلَّ عَلٰى مَعنىً واحِدٍ فإمَّا عَلَى الإنفِرادِ وَهُوَ الْخَاصُّ أوْ عَلَى الإشتِراكِ بَينَ الأفرَادِ وَهُوَ العَامُّ وَإنْ دَلَّ عَلٰى مَعانٍ مُتعَدِّدَةٍ فَإنْ تَرجَّحَ البَعضُ عَلٰى البَاقِى فَهُو المُأَوَّلُ وإلاَّ فَهُوَ المُشتَرَكُ وَالمُصَنِّفُ أسقَطَ المُأَوَّلَ عَن دَرَجَةِ الاعتِبَارِ وَأدرَجَ الجَمْعَ المُنكَّرَ.

وَبِالتَّقسِيمِ الثَّانِي إِلَى الْحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ وَالصَّرِيحِ وَالكِنَايَةِ لِأَنَّهُ إِنْ استُعمِلَ فِي مَوضُوعِهِ فَحَقِيقَةٌ وإِلَّا فَمَجَازٌ و كُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ ظَهَرَ مرادُهُ فَصَرِيحٌ وَإِنْ استَتَرَ فَكِنَايَةٌ۔

ترجمہ و تشریح:۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان ہے اور تقسیم ثانی اور ثالث وغیرہ میں لفظ ثم لانے میں اس ترتیب مذکور کے صحیح ہونے پر دلالت ہے۔ اسلئے کہ سب سے پہلے لفظ کے معنیٰ کے لئے وضع ہونے کا اعتبار ہے پھر لفظ کے معنیٰ میں مستعمل ہونے کا پھر لفظ مستعمل فی المعنیٰ سے معنیٰ کے ظہور اور خفاء کا اعتبار ہے اور اسکے بعد لفظ کے معنیٰ مستعمل فیہ پر دلالت کی کیفیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ عبارۃ النص ہے یا اشارۃ النص وغیرہ خواہ معنیٰ ظاہر ہو یا خفی ہو۔

لہٰذا تقسیمات کی ترتیب بھی یہی ہونی چاہیے جو مصنف نے ذکر کی ہے اور امام فخر الاسلام نے وہ تقسیم جو ظہور معنیٰ اور خفاء معنیٰ سے متعلق ہے کو اس تقسیم پر مقدم کیا ہے جو لفظ کے معنیٰ میں مستعمل ہونے کے اعتبار سے ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ کلام میں تصرف کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرف لفظ میں ہے۔ (اور وہ جعل اللفظ بحیث یفھم منه المعنیٰ اور اس کو وضع کہا جاتا ہے اور اسمیں اصل وضع اللفظ ہے) اور دوسرا تصرف معنیٰ میں ہے۔ (اور وہ ہے جعل المعنیٰ مدلولاً للفظ یعنی معنیٰ کو اسطرح متعین کرنا کہ وہ لفظ سے سمجھ میں آجائے اور اس تصرف میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ معنیٰ اپنے لفظ سے ظاہر ہے یا خفی اور یہ معنیٰ کے موضوع لہ بنانے سے مقصود ہوتا ہے) اور اول مقدم ہوتا ہے پھر استعمال اس پر مرتب ہے گویا کہ اولاً ظھور معنیٰ اور خفاء معنیٰ کا لحاظ کیا گیا پھر لفظ کا استعمال اسی پر مرتب ہے گویا کہ اولاً ظھور معنیٰ اور خفاء معنیٰ کا لحاظ کیا گیا پھر لفظ کو اس معنیٰ میں استعمال کیا گیا۔ پس لفظ معنیٰ کے اعتبار سے تقسیم اول کے ساتھ قوم کے نزدیک خاص عام، مشترک اور ماؤل کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ لفظ اگر ایک معنیٰ پر دلالت کرتا ہے تو یہ دلالت یا تو انفراد عن الافراد کے ساتھ ہوگی اور وہ خاص ہے اور یا اشتراک بین الافراد کے ساتھ ہوگی اور وہ عام ہے اور اگر متعدد معانی پر دلالت کرے تو پھر یا تو ان معانی میں سے بعض کو بعض پر وجوہ ترجیح میں سے کسی وجہ کے ساتھ ترجیح دی ہوگی یا نہیں اگر دی ہو تو ماؤل اور اگر نہ دی ہو تو مشترک۔

مصنف نے اس تقسیم میں ماؤل کو درجہ اعتبار سے ساقط کیا اور جمع منکر کو اس تقسیم میں داخل کیا۔ اور تقسیم ثانی کے ساتھ حقیقت مجاز صریح اور کنایہ کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ لفظ کا استعمال اگر معنیٰ موضوع لہ میں ہو تو

حقیقت ہوگی اور اگر غیر موضوع لہ میں ہوتو مجاز ہوگا۔ اور ہر صورت میں پھر اسکی مراد اگر ظاہر ہوتو صریح اور اگر مراد چھپی ہوتو کنایہ۔

وبالتَّقسِيمِ الثَّالِثِ إلَى الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَالمُفَسَّرِ وَالمُحكَمِ وَإلٰى مُقَابِلَاتِهَا لِأنَّهُ إنْ ظَهَرَ مَعناه فإمَّا أن يَحتَمِلَ التَّاوِيلَ أوْلَا فإنِ احتمَلَ التَّاوِيلَ فَإنْ كَانَ ظُهُورُ مَعنَاهُ بِمُجَرَّدِ صِيغَتِهِ فَهوَ الظَّاهِرُ وَإلَّا فَالنَّصُّ وإنْ لَّم يَحتَمِلْ فَإنْ قَبِلَ النَّسخَ فَهُوَ المُفسَّر وَإنْ لَّم يَقْبَل فَهُو المُحْكَمُ.

وإنْ خَفِيَ مَعنَاهُ فَإمَّا أن يَّكُونَ خَفَائُهُ لِغَيرِ الصِّيغَةِ فهو الخَفِيُّ أوْ لِنَفْسِهَا فَإنْ أمكَنَ إدرَاكُهُ بِالتَّأمُّلِ فَهُوَ المُشْكِلُ وَإلَّا فَإنْ كَانَ البَيَانُ مرْجُواً فِيهِ فهو المُجمَلُ وإلَّا فَالمَتشَابِهُ.

وبِالتَّقسِيمِ الرَّابِعِ إلٰى الدَّالِّ بِطرِيقِ العِبارَةِ وبِطَرِيقِ الإشَارَةِ وبِطَرِيقِ الدَّلالَةِ وبِطريقِ الإقتِضآءِ لأنّه إن دَلّ علٰى المَعنٰى بِالنظمِ فَإنْ كان مُسوقًا لهُ فعبارةٌ وِإلَّا فإشارةٌ وإن لّم يدلَّ عليهِ بِالنّظمِ فإن دلّ عليهِ بِالمفهومِ لُغةً فهو الدلالةُ وإلَّا فَالإقتضآءُ والعُمَدةُ فِي ذالك هو الإستِقراءُ إلَّا أنّ هذا وجهُ ضَبطِهِ فإن قُلتَ من حقّ الاقسامِ التبائنُ والاختلافُ فهو مُنتَفٍ فِي هٰذِهِ الاقسامِ ضرورةَ صدقِ بعضِها علٰى بعضٍ كما لَا يَخفٰى

قلتُ هذه تقسيماتٌ متعدِّدةٌ باعتباراتٍ مختلفةٍ فلا يَلزمُ التَّبائنُ والاختلافُ بين جميع أقسامِها بل بين الأقسام الخارِجة من تَقسيمٍ تقسيمٍ وهذا كما يُقسمُ الإسمُ تارةً إلَى المُعربِ والمَبنِي وتارةً إلى المَعرفةِ والنّكرةِ مع أن كُلًّا منهما إما مُعربٌ أو مبنيٌّ على أنه لو جُعل الجَميعُ أقساماً متقابلةً لَكفىٰ فيها الإختلاف بِالحيثياتِ والاعتباراتِ كما فى أقسامِ التَّقسِيمِ الأوّلِ فإن لفظ

العین مثلاً عامٌ من حیث أنه مُتناولٌ جمیعَ أفرادِ البَاصرةِ ومُشتَرَکٌ من حیثُ الوَضعِ لِلبَاصرةِ وغیرِهَا وکذا التَّقسیمُ الثانِی۔

ترجمہ وتشریح:- اور تیسری تقسیم کے اعتبار سے ظاہر، نص، مفسر، محکم اور انکے مقابلات کی طرف منقسم ہوتی ہے۔اسلئے کہ اگر لفظ کا معنیٰ ظاہر ہو تو یا تاویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہو تو پھر اسکا ظھور اگر نفس صیغہ کے ساتھ ہو تو ظاہر ہے اور اگر نفس صیغہ کے ساتھ نہ ہو (بلکہ اسمیں سوق لاجلہ موجود ہو) تو نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو تو پھر اگر نسخ کو قبول کرتا ہو تو مفسر اور اگر قبول نہ کرتا ہو تو محکم اور اگر اسکا معنیٰ مخفی اور پوشیدہ ہو تو یا خفاء صیغہ کے علاوہ (کسی عارض) کے ساتھ ہوگا۔ تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کے ساتھ ہوگا تو پھر یا تو غور اور تامل کے ساتھ اسکا ادراک ممکن ہوگا تو وہ مشکل ہے اور اگر تامل کے ساتھ اسکا ادراک ممکن نہ ہو بلکہ مرجو البیان ہو (یعنی اسکے بیان کے متعلق امید ہوگی) تو مجمل اور اگر مرجو البیان نہ ہو تو متشابہ۔

اور چوتھی تقسیم کے ساتھ دال بطریق العبارۃ اور دال بطریق الاشارۃ اور دال بطریق الدلالۃ اور دال بطریق الاقتضآء کی طرف منقسم ہوتا ہے اسلئے کہ اگر معنیٰ پر نظم کے ساتھ دلالت کی گئی ہو تو اگر نظم اس معنیٰ کے لئے چلائی گئی ہو تو عبارۃ النص ہے اور اگر چلائی نہ گئی ہو تو اشارۃ النص ہے اور اگر معنیٰ پر نظم کے ساتھ دلالت نہ کی گئی ہو تو پھر اگر مفہوم کے ساتھ لغت کے اعتبار سے اس پر دلالت کی گئی ہو تو دلالۃ النص ہے ورنہ اقتضاء النص اور اعتبار ان اقسام میں استقرآء پر ہے البتہ یہ اسکی وجہ حصر اور وجہ ضبط ہے۔

فان قلت: اقسام کے اندر تبائن اور اختلاف ہوا کرتا ہے اور وہ تبائن اور اختلاف یہاں پر منتفی ہے اسلئے کہ بعض اقسام کا بعض پر صادق آنا بداھتہ ثابت ہے جیسا کہ یہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔

قلت: یہ مختلف اعتبارات کے ساتھ مختلف تقسیمات ہیں اسلئے تمام اقسام میں تبائن اور اختلاف ضروری نہیں بلکہ ایک ایک تقسیم سے جو اقسام حاصل ہوتی ہیں ان میں تبائن اور اختلاف ضروری ہے۔اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ اسم کو معرب اور مبنی کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور دوسری مرتبہ معرفہ اور نکرہ کی طرف حالانکہ ہر ایک معرفہ اور نکرہ میں سے معرب اور مبنی ہے۔نیز اگر ان تمام کو اقسام متقابلہ قرار دیا جائے تو اعتبارات وحیثیات کے ساتھ اختلاف اور تبائن بھی کافی ہے جیسا کہ تقسیم اول کی اقسام میں پس لفظ عین مثلا باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہونے کی حیثیت سے عام ہے اور اس حیثیت سے کہ اسکو باصرہ کے لئے وضع کیا گیا اور اسکے علاوہ مثلا رکبہ کے لئے اور عین الشمس کے

لئے تو یہ مشترک ہے اسطرح تقسیم ثانی میں بھی۔

قوله وهٰذاما قال: عبَّرَ فخرُ الاسلام عن التَّقسيمِ الأوّل بقوله في وجوه النَّظمِ صيغةً ولُغةً فقيل الصِّيغةُ واللُّغةُ مترادفتَانِ والمقصُودُ تقسيمِ النَّظمِ باعتبارِ معناهُ نفسهُ لاباعتبارِ المُتكلِّمِ والسَّامعِ والأقربُ ما ذكره المُصنِّفُ وهو أنه عبارةٌ عن الوضع لأنّ الصيغةَ هِي الهَيأةُ العارضةُ لِلّفظِ باعتبارِ الحرَكاتِ والسّكناتِ وتقديمُ بعض الحُرُوفِ على بعضٍ واللُّغةُ هي اللَّفظُ الموضوعُ والمُرادُبهٖ هٰهُنا مادّةُ اللَّفظِ وجَوهُر حُروفِهٖ بقرينةِ اِنضِمامِ الصيغةِ إليها والواضِعُ كما عَيَّنَ حُروفَ ضَرَبَ بِإزاءِ المعنىٰ المَخصُوصِ عيَّن هَيئاتَهٗ بإزاءِ معنىٰ المُضِيّ فَاللَّفظُ لا يدُلُّ علىٰ معناه إلَّا بوضعِ المَادَّةِ والهَيأةِ فعبَّر بذكرِهمَا عن وضعِ اللَّفظِ

وعبَّر عن التَّقسيمِ الثَّاني بقولِهٖ في وُجُوهِ اِستعمالِ ذالك النظم وجَريانِهٖ فِي بابِ البيانِ أي فِي طُرُق اِستعمالِهٖ مِن أنّه فِي المَوضُوعِ لَهٗ فيكُونُ حقيقةً أو في غيره فيَكونُ مجازاًأو في طرقِ جَرَيانِ النَّظمِ في بيانِ المَعنىٰ وإظهارِهٖ من أنّه بطريقِ الوُضُوحِ فيكُونُ صريحاً أو بطريقِ الإستتارِ فيكُونُ كِنايةً

وعن الثَّالثِ بقولهٖ في وجوه البيانِ بذالكَ النَّظم أي في طُرقِ إظهارِ المعنىٰ ومَراتِبِهٖ

وعن الرابع بقوله في مَعرَفةِ وُجوهِ الوُقُوفِ علَى المُرادِ والمعاني أي معرفة طُرقِ إطّلاعِ السّامعِ على مُرادِ المُتكلّمِ ومعانِي الكَلامِ بِأنّه يَطَّلِعُ عليهِ مِن طَريقِ العِبارةِ أوِ الإشارةِ او غيرِهما۔

ترجمه وتشريح:۔ امام فخر الاسلام نے تقسیم اول سے اپنے قول "في وجوه النظم صيغة ولغة" کے

ساتھ تعبیر کیا۔ تو اسکے متعلق کہا گیا۔ صیغہ اور لغت دونوں مترادف ہیں اور مقصود نظم کو اسکے معنیٰ ذاتی کے اعتبار سے نہ کہ سامع اور متکلم کے اعتبار سے تقسیم کرنا ہے۔ لیکن فہم اور سمجھ سے زیادہ قریب وہ ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ صیغۃ ولغۃ وضع سے عبارت ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ پہلی تقسیم نظم کے اپنے معنیٰ موضوع لہ کے اعتبار سے ہے) اسلئے کہ صیغہ وہ ھیئت ہے جو لفظ کو حرکات وسکنات اور بعض حروف کے بعض پر تقدیم اور تاخیر کے اعتبار سے عارض ہوتا ہے اور لغۃ لفظ موضوع کو کہتے ہیں۔

اور لغۃ سے مراد یہاں پر لفظ کا مادہ اور اسکے حروف اصلیہ ہے۔ صیغہ کو اس کے ساتھ ملانے کے قرینے سے۔ اور واضع نے جس طرح "ضرب" کے حروف کو مخصوص معنیٰ کے مقابلہ میں وضع کیا ہے۔ اسی طرح "ضرب" کی ھیئت کو بھی معنیٰ مضی یعنی گزشتہ زمانہ کے مقابلہ میں معین کیا ہے پس لفظ اپنے معنیٰ پر صرف اسوقت دلالت کرتا ہے جب اس لفظ کا مادہ اور ھیئت اس معنیٰ کے لئے مقرر ہوا ہو۔ تو امام فخر الاسلام نے صیغۃ ولغۃ کے ذکر کے ساتھ لفظ کے معنیٰ کے لئے وضع ہونے سے تعبیر کیا ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے تقسیم ثانی سے اپنے قول "**فی وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان**" سے تعبیر کیا یعنی کہ تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے کہ استعمال اگر معنیٰ موضوع لہ میں ہے تو حقیقت اور اگر غیر موضوع لہ میں ہے تو مجاز یا نظم کے بیان معنیٰ اور اظہار معنیٰ میں جاری ہونے کے طریقوں کے بیان میں ہے کہ نظم کا بیان معنیٰ میں جاری ہونا اگر وضاحت کے ساتھ ہے تو صریح اور استتار اور پوشیدہ رکھنے کے ساتھ ہے تو کنایہ۔ اور تیسری تقسیم سے امام فخر الاسلام نے اپنے قول "**فی وجوہ البیان بذالک النظم**" کے ساتھ تعبیر کیا یعنی تیسری تقسیم اس نظم کے ساتھ معنیٰ کو ظاہر کرنے اور اس ظہور کے مراتب کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

اور چوتھی تقسیم سے اپنے قول "**فی معرفة وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی**" کے ساتھ تعبیر کیا یعنی چوتھی تقسیم سامع کے متکلم کی مراد اور معانی کلام پر مطلع ہونے کے طرق کے بیان میں ہے بایں معنیٰ کہ اگر سامع متکلم کی مراد اور معانی کلام پر مطلع ہونا بطریق العبارۃ ہے یا بطریق الاشارہ ہے یا اور کسی طریقہ سے ہے۔

قال المصنف فی التوضیح : (التَّقسِیمُ الأَوَّلُ) اَلذِی باعتبارِ وضعِ اللّفظِ لِلمعنیٰ (اَللَّفظُ إن وُضِعَ لِلکثیرِ وضعاً مُتعدِّداً فمشترکٌ) کَالعینِ مثلا وُضِعَ تارۃً لِلباصِرۃِ وتارۃً لِلذَّھبِ وتارۃً لِعینِ المِیزانِ (أو وَضعاً

واحداً اى وُضِعَ للكثيرِ وضعاً واحداً (والكثيرُ غيرُ مَحصورٍ فعامٌ إن استغرقَ جَمِيعَ ما يَصلِحُ له وإلّافجمعٌ مُنكَّرٌ ونحوهُ) فالعامُّ لفظٌ وُضِعَ وَضعاً واحداً لكثيرٍ غَيرِ محصُورٍ مُستَغرَقٍ لجميع ما يَصلِحُ له فقوله وضعاً واحداً يُخرِجُ المُشتَرَكَ وَالكثِيرُ يُخرِجُ مَا لَمْ يُوضَعْ لِلْكَثِيرِ كَزيدٍ وعمروٍ وغيرُ مَحصُورٍ يُخرِجُ أسماءَ العَددِ فإنّ المائَةَ مثلاً وُضِعتْ وضعاً واحداً للكثيرِ وهى مُستَغرَقَةٌ جَميعَ ما يَصلِحُ لَهُ لكن الكثِيرَ مَحصُورٌ وقوله مستغرَقٌ جَميعَ ما يَصلِحُ له يُخرِجُ الجَمْعَ المُنكَّرَ نحو رَأيتُ رِجالاً وهذا معنىٰ قوله والا فجمْعٌ مُنكّرٌ اى وإن لَّم يَستغرِقْ جَميعَ ما يصلِحُ له وقوله ونحوه مثلُ رأيتُ جماعةً مِن الرِّجَالِ فعلى قول من لا يقول بعمومِ جَمعِ المُنكَّرِ يَكونُ الجَمعُ المُنكَّرُ واسطةً بينَ الخَاصِ والعامِّ وعلى قول من يقول بعمومِهٖ يُرادُ بِالجَمعِ المُنكَّرِ ههنا الجمع المنكَّرُ الذِى تَدُلُّ القرينةُ علىٰ أنّه غيرُ عَامٍ فَعلىٰ هذا يَكونُ واسطَةً بين العامِّ والخَاصِ نحو رأيت اليومَ رِجالاً فان من المعلوم ان جميع الرِّجالِ غير مر ئيٍّ (وإن كان) اى الكثير (محصوراً كالعدد والتثنية أو وُضِعَ لِلْواحِدِ فخاص) سوآءٌ كان الواحدُ باعتبار الشخصِ كزيدٍ او باعتبار النوعِ كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسانٍ.

ترجمه وتشریح:- ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے مصنف رحمہ اللہ کے خاص انداز میں چار کے اندر وجہ حصر کو ذکر کیا جاتا ہے تا کہ ترجمہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ کی وضع یا معانی کثیرہ کے لئے ہوگی اور یا معنیٰ واحد کے لئے اگر معانی کثیرہ کے لئے ہوتو پھر یا وضع واحدہ کے ساتھ ہوگی اور یا اوضاع متعددہ کے ساتھ ہوگی۔ اگر اوضاع متعددہ کیساتھ ہوتو مشترک

ہوگا اور اگر معانی کثیرہ کے لئے وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہو تو پھر وہ کثیر محصور ہونگے یا غیر محصور اگر کثیر محصور ہو تو پھر لفظ یا ان تمام افراد کے لئے مستغرق ہے تو عام اور اگر مستغرق نہیں تو جمع منکر وغیرہ اور اگر وہ کثیر محصور ہوں جنکے لئے لفظ وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہوا ہو یا اسکی وضع معنیٰ واحد کے لئے ہو تو وہ خاص ہوگا۔ کثیر محصور کی مثال جیسے اسماء عدد اور تثنیہ۔

اب عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا۔ تقسیم اول جو لفظ کو معنیٰ کیلئے وضع ہونے کے اعتبار سے ہے وہ یہ ہے کہ لفظ یا تو معانی کثیرہ کے لئے اوضاع متعددہ کے ساتھ وضع ہوا ہوگا تو مشترک ہوگا۔ جیسے لفظ عین مثلاً کبھی باصرہ اور آنکھ کے لئے وضع ہوا ہے اور کبھی سونے کیلئے اور عین المیزان یعنی اس رسی کے لئے جو ترازو کے درمیان میں ترازو اٹھانے کے لئے ہوتی ہے۔ اور یا وضع واحد ہوگا۔ یعنی معانی کثیرہ کے لئے وضع واحدہ کے ساتھ وضع ہوا ہوگا اور وہ کثیر غیر محصور ہوگا تو عام ہوگا اگر تمام ان افراد کے لئے مستغرق اور محیط ہو جنکے لئے لفظ صلاحیت رکھتا ہے ورنہ جمع منکر اور اسکی مثل ہوگا۔ تو عام وہ لفظ ہے جو ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر غیر محصور کے لئے وضع ہوا ہو اور وہ کثیر محصور ہو ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے وہ صلاحیت رکھتا ہے تو مصنف کا قول وضعاً واحداً سے مشترک نکل گیا۔ اور کثیر سے وہ الفاظ نکل گئے جو کثیر کے لئے وضع نہ ہوئے ہوں جیسے زید اور عمرو اور غیر محصور سے اسماء عدد نکل گئے اسلئے کہ لفظ مائۃ مثلاً ایک ہی وضع کے ساتھ کثیر کے لئے وضع ہوا ہے اور یہ مستغرق ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے لفظ مائۃ صلاحیت رکھتا ہے لیکن کثیر محصور ہے اسلئے یہ عام نہ ہوگا۔

اور مصنف کا قول مستغرق جمیع ما یصلح له جمع منکر کو نکالتا ہے۔ جیسے رأیت رجالاً اور یہی مصنف کے قول ''والا فجمع منکر '' (یعنی اگر تمام ما یصلح لہ کے لئے مستغرق نہ ہو تو جمع منکر ہوگا) کا معنیٰ ہے اور مصنف کا قول ''ونحوہ'' جیسے رایت جماعة من الرجال کہ یہ جمع منکر نہیں لیکن ابہام اور عدم تعین میں جمع منکر کی مانند ہے۔ تو جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل نہیں ہیں انکے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہاں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگا کہ کوئی قرینہ اس جمع منکر کے عدم عموم پر دلالت کرتا ہو۔ تو اس صورت میں یہ جمع منکر جسکے عدم عموم پر قرینہ موجود ہو وہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔ جیسے رأیت الیوم رجالاً اسلئے کہ یہ بات بدیہی طور سے معلوم ہے تمام رجال نہیں دیکھے جاسکتے۔ اور اگر کثیر محصور ہو جیسے عدد اور تثنیہ یا اسکو ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا ہو تو خاص ہوگا خواہ اس معنیٰ کی وحدت شخص کے اعتبار سے ہو جیسے زید یا نوع کے اعتبار سے جیسے رجل اور فرس یا جنس کے اعتبار سے ہو جیسے انسان۔

قال الشارح فی التلویح: قوله التقسیم الأوّلُ: اللّفظُ المَوضوعُ إمّا إن یّکونَ وَضعُهٗ لِکثیرٍ أولِواحدٍ وَالأوّلُ إمّا أن یّکونَ وَضعُهٗ لِلکثیرِ بوضعٍ کَثیرٍ أولَا. فان کان بِوضعٍ کثیرٍ فهُو المشتَرکُ وإلاَّ فإمّا أن یّکونَ الکثیرُ مَحصوراً فی عددٍ معینٍ بحسب دلالةِ اللّفظِ أولاَ فإن لّم یکنْ مَحصُوراً فإن کَانَ اللّفظُ مستغرقاً لِجمیعِ ما یصلِحُ لَهٗ مِن أحاد ذالک الکثیرِ فهو العامُّ وإلاَّ فهو الجَمعُ المنکَّرُ ونَحوَهٗ.

وان کانَ محصُوراً فهو من أقسامِ الخاصِ والثّانی وهُو ما یکونُ وضعُهٗ لِواحدٍ شخصیٍّ أو نَوعیٍ أو جِنسیٍّ أیضاً من اقسام الخاصِ فَینحصرُ اللّفظُ بهذا التّقسیمِ فِی المُشتَرکِ والعامِّ والخاصِّ والواسطَةِ بینهُمَا.

فالمشترک ما وُضعَ لِمعنیً کَثیرٍ بوضْعٍ کَثیرٍ و معنیٰ الکَثرةِ ما یُقابِلُ الْوَحدَةَ لا ما یُقابلُ القِلَّةَ فیدخُل فیه المشتَرکُ بَینَ المَعنَیَینِ فقَط وهذا التَّعریفُ شَاملٌ لِلأسمَاءِ الَّتِی وُضِعَتْ أوَّلاً لِلمَعانِی الجِنسِیَّةِ ثم نُقلتْ إلَی المَعانِی العَلَمِیةِ لِمَنَاسبَةٍ أولا لِمناسبَةٍ بَل لِجَمیعِ الألفاظِ المَنقُولَةِ والألفاظِ الموضُوعةِ فِی إصطِلاحٍ لمعنیً و فی إصطلاحٍ آخر لِمعنیً آخَرَ کالزکوٰةِ والفِعلِ والدَّورانِ ونحوِ ذَالِکَ ولیستْ مِنَ المُشتَرکِ علی ما صرَّح به البَعضُ۔

ترجمہ و تشریح:- لفظ موضوع یا تو بہت سارے معانی کے لئے وضع ہوا ہوگا اور یا معنیٰ واحد کیلئے اگر کئی سارے معانی کے لئے وضع ہوا ہو تو ان معانی کثیرہ کے لئے وضع کثیر کے ساتھ وضع ہوا ہوگا یا نہیں اگر معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع ہوا ہو تو مشترک اور اگر معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع نہ ہوا ہو تو پھر یا تو لفظ دلالت کے اعتبار سے عدد معین میں محصور ہوگا یا نہیں۔ اگر عدد معین میں محصور نہ ہو تو پھر اگر لفظ مستغرق ہو

ان تمام افراد کے لئے جنکے لئے وہ لفظ اس کثیر کے افراد میں سے صلاحیت رکھتا ہے۔تو عام ہوگا اور اگر مستغرق نہ ہو ان تمام افراد کے لئے جن کے لئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہوتو جمع منکر یا اسکی مثل ہوگا اور اگر عدد معین کے لئے محصور ہو تو وہ خاص کی اقسام میں ہے۔اور دوسرا جسکی وضع معنیٰ واحد کے لئے ہوتو خواہ وہ واحد شخصی ہو جیسے زید یا نوعی ہو جیسے رجل اور فرس اور یا جنسی ہو جیسے انسان تو یہ بھی اقسام خاص میں سے ہیں۔تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ مشترک، عام ،اور واسطہ بین العام والخاص میں منحصر ہوگا۔تو مشترک وہ لفظ ہے جسکو معانی کثیرہ کے لئے اوضاع کثیرہ کے ساتھ وضع کیا گیا ہو۔

ومعنیٰ الكثرة ما يقابل الوحدة سے اعتراض کا جواب ہے کہ مشترک کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور **مشترک بین المعنيين** اس سے نکل گیا۔اسلئے کہ اسکی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں ہوئی ہے۔شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہاں کثرۃ وحدۃ کے مقابلہ میں ہے۔لہذا معنیین کے لئے جو وضع ہوئی ہو وہ بھی چونکہ معنیٰ واحد کے لئے وضع نہ ہونے کی وجہ سے معانی کثیرہ کے لئے وضع ہوا اور یہاں کثرۃ قلّت کے مقابلہ میں نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں یہی اعتراض سابق وارد ہوگا۔

وهذا التعريف شامل الخ سے مصنف رحمہ اللہ پر اعتراض ہے کہ مشترک کی جو تعریف آپ نے کی ہے یہ مانع دخول غیر سے نہیں اسلئے کہ اس میں اسماء جنس داخل ہو گئے کیونکہ اولا انکی وضع معانی جنسیہ کے لئے ہوتی ہے اور پھر معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی بناء پر منقول ہوتے ہیں جیسے اسماء منقولہ میں اور یا بغیر مناسبت کے دوسرے معنیٰ علمی کی طرف منقول ہوتے ہیں جیسے اعلام مرتجلہ بلکہ اس تعریف میں تمام الفاظ منقولہ داخل ہو گئے اسی طرح وہ الفاظ جو ایک اصطلاح میں ایک معنیٰ کے لئے وضع ہوتے ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنیٰ کے لئے وضع ہوتے ہیں۔جیسے زکوٰۃ کہ یہ لغت میں نماء کو کہتے ہیں۔اور اصطلاح شرع میں صدقہ واجبہ مخصوصہ کو کہتے ہیں اور فعل لغت میں حدث کو کہتے ہیں اور نحویوں کے نزدیک **كلمة دلت على معنىً في نفسها مقترن باحد الازمنة الثلثة** اور مناطقہ کے ہاں مقولات عشرہ میں سے ایک مقولہ ہے جو وہ ھیئت ہے جو فاعل کو مفعول میں اثر کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور دوران لغت میں **حركت في السكك** کو کہتے ہیں لیکن اصطلاح میں دوران العلۃ مع الحکم اور دوران الحکم مع العلۃ سے عبارۃ ہے حالانکہ یہ بعض علماء کی تصریح کے مطابق مشترک نہیں ہے۔

اس اعتراض کے چار جوابات ہیں۔

(۱) یہ تمام الفاظ مشترک میں داخل ہیں اور یہ مشترک کی اقسام ہیں۔لہذا انکی تعریف میں داخل ہونے سے تعریف جامع ہوئی ہے۔اور جو بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں ہم اسکو نہیں مانتے اور انہوں نے ان الفاظ کے مشترک نہ ہونے پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔

(۲) یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں اور تعریف بھی ان پر صادق نہیں آتی اسلئے کہ وضع سے مراد وضع لغوی ہے اور وضع جب مطلق بولا جاتا ہے۔تو یہی وضع لغوی مراد ہوتا ہے۔اور ان الفاظ کا معانی کثیرہ کیلئے وضع لغوی نہیں ہوا بلکہ وضع اصطلاحی ہوا ہے۔لہذا یہ الفاظ مشترک نہیں ہونگے۔

(۳) وضع سے مراد وہ وضع ہے جس میں درمیان میں نقل واقع نہ ہوا ہو اور جن الفاظ کے ساتھ آپ نے اعتراض کیا ہے تو ان تمام کے اوضاع متعددہ میں نقل واقع ہوا ہے۔

(۴) معانی کثیرہ کے لئے وضع ہونے سے ہماری مراد یہ تھی۔واضع واحد نے معانی متعددہ کے لئے وضع کیا ہو۔خواہ واحد شخصی ہو جیسے واضع اللغۃ یا واحد نوعی ہو جیسے اھل اصطلاح اور الفاظ مذکورہ کا معانی کثیرہ کے لئے وضع ہونا واضع واحد سے نہیں ہے۔لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله فالعامُ لفظٌ وُضعَ وضْعاً واحِداً لِكثيرٍ غيرِ محصورٍ مُستغرقٍ جميعَ مَا يَصلِحُ له فقوله وَضعاً واحداً يُخرِجُ المشتَرَكَ بِالنسبةِ إلى معانِيهِ المُتعدِّدةِ وأمّا بالنسبة إلى أفرادِ معنىً واحدٍ كالعيون لأفرادِ العينِ الجاريةِ فهو عَامٌ مندرِجٌ تحتَ الحدِّ.

والاقرب أن يقالَ هذا القيدُ لِلتحقيقِ والايضاحِ لأن المشترَكَ بالنسبة إلى معانيه المتعددَةِ ليس بِمستغرَقٍ على ما سيَجئُ.

فان قيل المرادُ بالاستغراقِ اعمُّ مِن أن يكونَ على سبيل الشمولِ كما فى صيغ الجموعِ واسمائِها مثلُ الرجالِ والقومِ او على سبيل البدلِ كما فى مثلِ من دخلَ دارِى اولاً فله كذا والمشتركُ مستغرَقٌ لمعانيهِ على سبيل البدلِ.

قلنا فحِينئذٍ يدخلُ فِى حد العام النكِرَةُ المثبتةُ وانها تستغرِقُ كلَّ فردٍ على

سبيل البدلِ.

فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لوسُلّمَ فانما يصلُح جواباً عن النكرة المفرَدَةِ دون الجمعِ المنكّر فانه يَستغرِق الأحادَ على سبيل البدلِ عند القائلينِ بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضعِ للكثيرِ الوضع لكل واحد من وُحد انِ الكثيرِ اولأمرٍ يشترِكُ فيه وُحد انُ الكثيرِ او لمجموع وُحدانِ الكثيرِ من حيثُ هو المجموعُ فيكون كلّ واحد من الوحدانِ نفسَ الموضوعِ له او جزئياً من جزئياتِه او جزءً من اجزائه وبهذا الاعتبارِ يندرج فيهِ مثلُ المشتَرَكِ وَالعامِ واسماءِ العددِ. فان قيل فيندرج فيه زيدٌ وعمرو ورجلٌ وفرسٌ ايضاً لانه موضوعٌ للكثير بحسب الاجزاءِ قلنا المعتبر هو الاجزاءُ المُتّفِقَةُ في الاسمِ كاحاد المائةِ فانها تُناسِبُ جزئياتِ المعنىٰ الواحدِ المتّحِدَةِ بِحسبِ ذالک المفهوم۔

ترجمه وتشريح:- پس عام وہ لفظ ہے جسکوایک وضع کے ساتھ ایسے کثیر کے لئے وضع کیا ہو جو کسی خاص عدد میں محصور نہ ہو اور تمام ان افراد کے لئے مستغرق اور محیط ہو جنکے لئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو۔

(تو اس تعریف میں لفظ وضع بمنزلۃ الجنس ہے۔اور تمام الفاظ موضوعہ کو شامل ہے) اور مصنفؒ کا قول ''وضعا واحدا'' (بمنزلۃ الفصل الاول ہے) مشترک کو اپنے معانی متعددہ کی بنسبت خارج کرتا ہے اور بہر حال مشترک معنیٰ واحد کے افراد کی نسبت سے جیسے عیون جو عین جاریہ کے افراد کے لئے ہے وہ تعریف میں مندرج ہے اور اقرب إلى الفهم یہ ہے کہ یہ قید تحقیق اور ایضاح کے لئے ہو۔اسلئے کہ مشترک اپنے معانی متعدد کی نسبت سے مستغرق نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

فان قيل : اگر کوئی کہے کہ استغراق عام ہے کہ علی سبیل الشمول ہو جیسا کہ جمع اور اسماء جمع کے صیغوں میں مثلاً الرجال القوم وغیرہ میں ہے اور یا علی سبیل البدلیت ہو جیسا کہ ''من دخل داری اولا فلهٗ كذا '' جو میرے گھر میں سب سے پہلے داخل ہوا تو اسکے لئے اتنا انعام ہے(کہ یہاں دخول اوّلی کے ساتھ متصف تو ایک ہی ہو سکتا ہے لیکن عقلاً ہر

ایک کواول تصور کیا جاسکتا ہے)اور مشترک بھی اپنے معانی کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق ہے۔

قلنا سے اس اعتراض کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ استغراق میں اگر آپ اس تعمیم کا اعتبار کرلیں تو پھر عام کی تعریف میں نکرہ مثبتہ بھی داخل ہوگا اسلئے کہ وہ بھی ہر ایک فرد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق اور شامل ہوتا ہے۔حالانکہ اسکے عام نہ ہونے پر اتفاق ہے۔

فان قیل: اس قیل سے مقصود گزشتہ جواب پر رد کرنا ہے یعنی اگر کوئی اس جواب کورد کرتے ہوئے یوں کہے کہ نکرہ مثبتہ تعریف میں داخل نہیں ہوگا۔اسلئے کہ وہ اگر چہ اپنے تمام افراد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق ہے لیکن اسکی وضع کثیر کے لئے نہیں ہوتی ہے۔اور عام ہونے میں دونوں باتوں کا اعتبار ہے کہ وضع بھی کثیر کے لئے ہواور تمام افراد کے لئے استغراق بھی ہو۔

قلنا لوسلم: سے اس رد کا جواب مقصود ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو ہم مانتے نہیں کہ نکرہ مثبتہ کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے۔لیکن اگر مان لیں تو پھر بھی آپکا یہ جواب (رد) صرف نکرہ مفردہ میں ہوگا۔اور نکرہ جو جمع منکر ہو اسکی وضع کثیر کے لئے ہے اور تمام افراد کے لئے علی سبیل البدلیت مستغرق بھی ہے ان حضرات کے ہاں جو اس جمع منکر کے عدم عموم کے قائل ہیں۔

والمراد بالوضع: شارح نے چونکہ وضع للکثیر کے اندر مشترک عام اور اسماء عدد سب کو داخل کیا ہے تو سوال ہوتا ہے کہ یہ تمام وضع للکثیر میں کیسے داخل ہیں حالانکہ اسماء عدد کی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں ہے۔مثلاً ''ثلثۃ'' تین کے لئے اور ''مائۃ'' ایک سو کے لئے وضع ہوا ہے اور یہ معنیٰ واحد ہے۔تو والمراد بالوضع سے شارح اسکی توجیہ کررہے ہیں کہ یہ تمام امور وضع للکثیر میں داخل ہو جائیں۔توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ " ما وضع لکثیر'' میں ''لام'' ''وضع'' کا صلہ نہیں اور وضع کے ساتھ متعلق بھی نہیں کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اسکی وضع معانی کثیرہ کے لئے ہوئی ہو۔بلکہ یہ ''لام'' ''عاقبت اور صیرورۃ'' کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ وضع کیا گیا ہوتا کہ معانی کثیرہ حاصل ہو جائیں۔خواہ اسکی وضع وحدان کثیرہ میں سے ہر ایک کے لئے ہو جیسے مشترک یا اسکی وضع ایک ایسے امر کے لئے ہو۔جس میں وحدان کثیر داخل ہوں جیسے معرف باللام اور کل افرادی یا اسکی وضع مجموع وحدان من حیث المجموع کے لئے ہو۔جیسے اسم عدد مثلاً لفظ ''مائۃ'' ایک سو اکائیوں کا مجموعہ من حیث المجموع کے لئے وضع ہوا ہے۔اور کل مجموعی کہ اسکی وضع بھی مجموع من حیث المجموع کے لئے ہے یہاں تک کہ ان تینوں صورتوں میں اگر ایک کو اس

سے خارج کیا جائے۔تو پھر مائۃ اور مجموع اور کل مجموعی کا اطلاق باقی نہیں رہیگا۔

فیکون کل واحد الخ سے شقوق ثلثہ پر لف نشر مرتب کے ساتھ تفریع ہے۔تو پہلی صورت میں جب وضع وحدان کثیرہ میں سے ہرایک کے لئے ہو تو ان وحدان کثیرہ میں سے ہرایک خود موضوع لہ ہوگا۔اوراسی شق میں مشترک داخل ہے اور یا ان واحدان کثیرہ میں سے ہرایک موضوع لہ تو نہ ہوگا۔بلکہ موضوع لہ کی جزئیات میں سے کوئی جزئی ہوگا۔جیسے معرف باللام اور کل افرادی کہ وہاں ہرایک ایک موضوع لہ کا جزئی ہوتا ہے۔اوراسی شق میں عام داخل ہے۔اور یا ان وحدان کثیرہ میں سے ہرایک ایک موضوع لہ کے اجزاء میں سے کوئی جزء ہوگا۔اس شق میں اسم عدد داخل ہے جیسے ''مائۃ'' میں ہرایک ایک اکائی مجموعہ ''مائۃ'' کے لئے جزء ہےاسی طرح مجموع اور کل مجموعی میں بھی ہر ایک ایک اس مجموع اور کل مجموعی کا جزء ہوتا ہے۔

اب ''**والمراد بالوضع الخ**'' کا سلیس ترجمہ یوں ہوگا۔

اور کثیر کے وضع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وحدان کثیر میں سے ہرایک ایک کے لئے یا کسی ایسے امر کے لئے جس میں وحدان کثیر مشترک ہیں یا وحدان کثیر کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے لئے وضع ہوا ہو۔تو وحدان کثیر میں سے ہرایک نفس موضوع لہ ہوگا۔پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں وحدان کثیر اسکی جزئیات میں سے جزئی ہوگا۔(اور تیسری صورت میں وحدان کثیر موضوع کے اجزاء میں کوئی جزء ہوگا۔اور اس اعتبار سے ''وضع للکثیر'' میں مشترک، عام اور اسماء عدد مندرج ہونگے)

فان قیل اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ وحدان کثیر میں سے ہرایک موضوع لہ کے اجزاء میں سے جزء ہوگا۔تو اسطرح وضع للکثیر میں زید، عمرو اور فرس بھی داخل ہونگے۔اسلئے کہ ان میں سے ہرایک اجزاء کے اعتبار سے کثیر کے لئے وضع ہوا ہے۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ اجزاء سے مطلق اجزاء مراد نہیں بلکہ وہ اجزاء مراد ہیں جن پر ایک ہی نام کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ احاد مائۃ ہیں (کہ ان میں سے ہرایک کو واحد اور تمام کے مجموعہ کو مائۃ کہا جاتا ہے لیکن زید کے اجزاء ایسے نہیں بلکہ ہرایک جزء سے تعبیر کرتے ہوئے اسکا الگ نام بولا جاتا ہے)

کیونکہ اجزاء متفقہ فی الاسم اس معنیٰ واحد کی جزئیات کے لئے مناسب ہیں جو اس مفہوم کے اعتبار سے متحد ہیں۔

فَاِنْ قِیلَ النکرةُ المنفِیَّةُ عامٌّ ولم توضَعْ للکثیرِ قلنا الوضعُ أعمُّ من الشخصیِّ

والنوعِيّ وقَدْ ثَبتَ من استعمالِهِمْ لِلنَّكرةِ المَنفِيَّةِ أنّ الحكمَ مَنفِيٌّ عن الكثيرِ الغيرِ المحصورِ واللَّفظُ مستغرَقٌ لكلّ فردٍ فِي حُكمِ النَّفي بمعنىٰ عمومِ النفيِ عن الأحادِ في المفرَدِ وعن المجموعِ في الجَمعِ لانَفيِ العمومِ وهذا مَعنىٰ الوضعِ النوعِيِّ لِذالك وكون عمومِهَا عقلياً ضرورياً بمعنىٰ انتفاءِ فردٍ مُبهَمٍ لاَيُمكِنُ الا بإنتفاءِ كُلّ فَردٍ لا يُنا فِي ذالكَ۔

ترجمه وتشريح:- اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ عام کی تعریف نہیں ہے اسلئے کہ نکرہ منفیہ اس سے نکل گیا چنانچہ اسکی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ وضع سے مراد عام ہے خواہ کثیر کے لئے وضع شخصی ہو یا وضع نوعی ہو۔ اور عرب کے نکرہ منفیہ کے استعمال سے ثابت ہوا ہے کہ نکرہ منفیہ میں حکم کثیر غیر محصور سے منفی ہوتا ہے اور نکرہ منفیہ کا لفظ اس حکم نفی میں ہر ہر فرد کو مستغرق اور شامل ہے یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کے لئے مفید ہوتا ہے اگر یہ لفظ مفرد ہو تو نفی اس مفرد کے ہر ہر فرد کو شامل ہوگی اور اگر جمع ہو تو نفی ہر ہر فرد کو عام اور شامل ہوگی۔ اور نکرہ منفیہ نفی عموم کے لئے نہیں ہے۔ میں اور یہی نکرہ منفیہ کا کثیر غیر محصور کے لئے وضع نوعی کا معنیٰ ہے، اور اسکے عموم کا عقلی اور بدیہی ہونا اس معنیٰ پر کہ فرد مبہم کی انتفاء ہر ہر فرد کی انتفاء کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے یہ اس وضع نوعی کے منافی نہیں ہے۔

لا يُقالُ النَّكِرةُ المَنفِيَّةُ مجازٌ والتعريفُ للعام الحقِيقِيِّ لأنّا نقولُ لا نُسَلِّمُ أنها مجازٌ كيفَ ولم تُستعمَلْ الا فِيمَا وُضِعَتْ له بالوضعِ الشخصِيِّ وهُوَ فردٌ مبهَمٌ وقد صرح المحقّقُونَ من شارحِيْ أصولِ ابنِ الحاجبِ بأنها حقيقةٌ ومعنىٰ كون الكثيرِ غيرَ محصُورٍ أن لاَيكونَ في اللفظ دلالةٌ على إنحصارِهِ فِي عَدِدٍ معيَّنٍ والافَالكثِيرُ المُتحَقّقُ محصورٌ لا محالة

ترجمه وتشريح:- اعتراض میں یہ نہ کہا جائے کہ نکرہ منفیہ عموم میں مجاز ہے اور تعریف یہاں عام حقیقی کی ہے۔ اسلئے کہ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ ہم نکرہ منفیہ کے عموم میں مجاز ہونے کو نہیں مانتے کیسے یہ نکرہ منفیہ عموم میں مجاز ہوگا۔ حالانکہ اسکا استعمال موضوع لہ بالوضع الشخصی میں ہوا ہے جو کہ فرد مبہم ہے۔ (اور لفظ کا استعمال معنیٰ موضوع لہ میں حقیقت ہوا کرتا ہے)

نیز محققین نے اصول ابن حاجب کے شارحین میں سے اس بات کی تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ عموم میں حقیقت ہے۔

اور کثیر کے غیر محصور ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ لفظ میں عدد معین کے اندر منحصر ہونے پر دلالت نہ ہو ورنہ کثیر جو نفس الامر اور خارج میں متحقق ہیں وہ تو محصور ہی ہے۔

لا يقالُ المرادُ بغير المحصورِ ما لا يَدخُلُ تحتَ الضَّبطِ والعدِّ بِالنظرِ اليهِ. لانا نقولُ فحينئذٍ يكونُ لفظ السمٰوٰتِ موضوعاً لكثيرٍ محصورٍ ولفظ ألفِ الفِ موضوعاً لكثيرٍ غيرِ محصورٍ والامرُ بِالعكسِ ضرورةَ أن الاوّلَ عامٌّ والثانِي اسمُ العدَدِ.

ترجمہ:- یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ غیر محصور سے مراد وہ ہوگا جو ضبط اور گنتی میں اسکی طرف نظر کرتے ہوئے داخل نہ ہو۔ اسلئے کہ ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ اگر ایسا ہو تو پھر لفظ ''السمٰوٰت'' چونکہ کثیر محصور کیلئے وضع ہوا ہے۔ اسلئے کہ براھین قاطعہ سے معلوم ہے کہ آسمان سات ہیں اور الف الف کا لفظ کثیر غیر محصور کیلئے وضع ہوگا۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہے اسلئے کہ لفظ ''السمٰوٰت'' عام ہے اور لفظ ''الف الف'' اسم عدد ہونے کی وجہ سے خاص ہے۔

لا يقالُ هذا القيدُ مُستدرَكٌ لِأنَّ الإحتِرَازَ عَنْ أسمَاءِ الأعدَادِ حَاصلٌ بقيدِ الاستغراقِ لِمَا يصلُحُ له ضرورة أن لفظ المائةِ مثلاً انما يصلُحُ لجزئياتِ المائةِ لا لِمَا يَتضَمَّنُهَا المائةُ من الأحادِ.

لأنَّا نَقولُ ارادَ بالصُّلوحِ صلوحَ اسمِ الكلي لجزئياتِهٖ او الكلِ لأ جزائِهٖ فَاعتُبِرَ الدلالةُ مطابقةً او تضمناً وبهذا الاعتبارِ صارَتْ صيغُ الجُمُوعِ وأسماءُ ها مِثلُ الرجالِ والمسلِمِينَ والرهطِ والقومِ بِالنِّسبةِ إلى الأحادِ مُستغرِقَةً لِما يَصلُحُ له فدخلَتْ فِي الحَدِّ.

وقَولُهُ مُستغرِقٌ مرفوعٌ صِفةُ لفظٍ ومعنىٰ استغراقِهٖ لما يصلُحُ له تَنَاوُلُهُ لِذالكَ بحسبِ الدّلالَةِ۔

ترجمہ: ۔ یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ عام کی تعریف میں ''غیر محصور'' کی قید مستدرک اور بے فائدہ ہے اسلئے کہ اسماء عدد سے احتراز کیلئے اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔کیونکہ اسماء عدد سے احتراز ''مستغرق لما یصلح لہ'' کی قید کے ساتھ ہوسکتا ہے۔اسلئے کہ لفظ مائۃ مثلاً جزئیات کیلئے صالح ہے اور جن احاد کے لئے ''مائۃ'' متضمن ہے انکے لئے صالح نہیں ہے۔تو لفظ مائۃ اسکی تمام جزئیات ایک ایک سیکڑہ پر صادق آئیگا۔لیکن مائۃ جن اعداد اور اجزاء کو متضمن ہے ان پر صادق نہیں آئیگا۔اسلئے مائۃ اپنے احاد کے لئے مستغرق ہوگیا۔اسلئے کہ ہم جواب میں کہیں گے اسماء عدد مستغرق لجمیع مایصلح لہ کے ساتھ نہیں نکل سکتا اسلئے کہ صلوح سے مراد عام ہے خواہ صلوح اسم کلی کا اپنے جزئیات کیلئے ہو یا صلوح کل کا اپنے اجزاء کے لئے ہو۔تو دلالت میں مطابقی یا تضمنی کا اعتبار کیا ہے۔اور لفظ مائۃ میں صلوح کل للاجزاء نہیں ہے۔اور صلوح کل للجزئیات ہے اور اسی اعتبار سے کہ صلوح عام ہے خواہ کلی کا جزئیات کے لئے ہو یا کل کا اجزاء کے لئے ہو۔جمع کے صیغے اور اسماء جموع جیسے الرجال اور مسلمون اور رھط اور قوم اپنے احاد کی بنسبت ان تمام افراد کیلئے مستغرق ہیں جنکے لئے یہ صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا یہ تمام عام کی تعریف میں داخل ہوگئے۔پس اسماء عدد سے احتراز کے لئے ''غیر محصور'' کی قید ذکر کرنا ضروری ہے۔

اور مصنف کا قول ''مستغرق'' مرفوع ہے اور لفظ کی صفت ہے۔اور استغراق لما یصلح لہ کا معنیٰ یہ ہے کہ ان تمام افراد کیلئے دلالت کے اعتبار سے شامل ہو۔

قَولُهُ وإلا فجَمْعٌ مُنَكَّرٌ: المعتبر فی العامِ عند فخرِ الاسلامِ وبعضِ المشائخِ رحمهم اللهُ هو انتظامُ جَمعٍ من المسميات باعتبار امرٍ يشترِكُ فِيهِ سواءٌ وُجدَ الِاستغرَاقُ أو لَا فالجَمعُ المنكَّرُ عِندهُمْ عامٌ سوآءٌ كان مستغرِقاً أولَا والمُصنِّف لَمَّا اشترطَ الاستغراقَ على ما هُو اختيارُ المحقِّقينَ فالجمْعُ المنكَّرُ يكونُ واسطةً بينَ الخاصِّ والعامِ عندَ من يَّقولُ بعدمِ استغرَاقِهِ وَعاماً عندَ مَن يَّقُولُ باِستغرِاقِه وعلى هذا التقديرِ يكون المرادُ بِالجمعِ المنكَّرِ فِی قولِه والا فجَمعٌ منكَّر الجمعُ الذی تدُلُّ قَرينةٌ على عَدمِ استِغراقِهِ مِثْلُ رَأيتُ اليَومِ رِجالاً وفی الدارِ رِجالٌ الا أنَّ هذا غَيرُ مختصٍ

بِـالجَمعِ المُنكَّر بل كُلٌّ عامٍ مقصورٌ على البعضِ بدليلِ العقلِ او غيرِهِ يلزَمُ أن يَّكُـونَ واسِطَةً جَـمعاً مـنكـراً او نحوَهُ على مقتضىٰ عبارةِ المصنفِ لِدخولِه في قولِه وان لم يستغرِق فجمعٌ منكرٌ ونحوه وفَسَادُهُ بَيِّنٌ .

ترجمه وتشریح:- شارح فرماتے ہیں کہ امام فخر الاسلام اور بعض مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک عام میں اس بات کا اعتبار ہے کہ مسمیات کے مجموعہ کو کسی ایسے امر اور شی کے اعتبار سے شامل ہوں جو ان مسمیات میں شریک ہو خواہ استغراق ہو یا نہ ہو تو انکے نزدیک جمع منکر عام ہے خواہ مستغرق ہو یا نہ ہو۔

اور مصنف رحمہ اللہ نے محققین کے مذہب مختار کے مطابق جب عام میں استغراق کی شرط لگائی تو جمع منکر ان حضرات کے نزدیک جو اسکے عدم استغراق کے قائل ہیں عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور جو حضرات جمع منکر کے استغراق کے قائل ہیں انکے نزدیک عام ہوگا۔ اور جمع منکر کے مستغرق ہونے کی تقدیر پر مصنف کے قول ''وإلا فجمع منكر'' سے مراد وہ جمع منکر ہوگی۔ کہ قرینہ اسکے عدم استغراق پر دلالت کرے۔ جیسے رأيت اليوم رجالاً و في الدار رجالٌ (کیونکہ تمام رجال کا دیکھنا ایک دن میں ممکن نہیں اسطرح تمام رجال کا ایک گھر میں آنا بھی ممکن نہیں) لیکن یہ بات جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر عام جو اپنے بعض افراد پر مقصور ہو خواہ کسی دلیل عقلی کے ساتھ یا کسی اور دلیل کے ساتھ جیسے استثناء، بھی عام اور خاص میں واسطہ ہوگا خواہ جمع منکر ہو یا اسکی مثل کوئی اور ہو مصنف رحمۃ اللہ کی عبارت کے موافق مصنف کے قول ''وان لم يستغرق فجمع منكر و نحوه'' اور اسکا فساد واضح ہے۔

''الا ان هذا غير مختص'' سے مصنف پر اعتراض ہے کہ عام اور خاص میں واسطہ ہونا صرف جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر وہ عام جو بعض افراد پر مقصور ہو خواہ قصر دلیل عقلی کے ساتھ ہو یا کسی اور دلیل کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہو جائے گا تو عام مخصوص البعض عام سے نکل کر واسطہ بین العام والخاص بن جائیگا اور اسکا فساد واضح ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے خود تصریح کی ہے کہ عام مخصوص البعض جس سے بعض افراد کی تخصیص ہوئی ہو خواہ قرینہ عقلیہ کے ساتھ یا استثناء کے ساتھ وہ بقیہ افراد میں عام حقیقۃً ہوتا ہے۔ لہذا وہ عام ہی ہوگا مطلب یہ کہ جب لفظ کا عموم ایک مرتبہ متحقق ہو جائے تو پھر تخصیصات کی وجہ سے وہ عام ہونے سے نہیں نکل سکتا اسلئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

قـولـه أو بِاعتِبارِ النّوعِ كرجلٍ وفرسٍ اشارةٌ إلى أنَّ النَّوعَ في عرفِ الشرعِ

قَـد يَـكُـونَ نـوعاً منطِقياً كالفرسِ وقد لا يكون كالرجلِ فان الشرعَ يَجعلُ الـرجـلَ والـمرأةَ نَوعَينِ مختلِفَيْنِ نظر ا إلى إختصَاصِ الرجلِ بأحكامٍ مِثْلُ النبوةِ والامامةِ والشهادةِ فِي الحدّ والقصاصِ وغيرِ ذالِكَ۔

ترجمہ وتشریح:- یا خصوص باعتبارِ نوع ہوگا جیسے رجل اور فرس اسمیں اشارہ ہے کہ اھل شرع کی عرف میں نوع کبھی وہ ہوتی ہے جو اھل منطق کی اصطلاح میں بھی نوع ہے جیسے فرس اور کبھی نوع منطقی نہیں ہوتی۔ جیسے رجل کیونکہ اھل شرع نے رجل اور مرأۃ کو دو مختلف انواع قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ رجل ایسے احکام کے ساتھ مختص ہے جو عورت کے لئے متحقق نہیں ہیں۔ مثلاً مرد کا نبی ہونا امام اور خلیفہ ہونا حدود اور قصاص میں اس کی گواہی کا معتبر ہونا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اھل شرع کے نزدیک نوع کی تعریف کلي مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض فی جواب ما هو ہے۔

اور چونکہ فرس خواہ نر ہو یا مادہ ہو دونوں کے اغراض متفق ہیں اسلئے فرس اھل شرع کے ہاں بھی نوع ہے جیسے اھل منطق کے ہاں نوع ہے بخلاف رجل اور مرأۃ کے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اغراض دوسرے سے مختلف ہیں رجل کے اغراض کی طرف اشارہ ہو چکا ہے اور امرأۃ کی اغراض اسکی تعریف سے معلوم ہونگی اور وہ "هی انثیٰ من بنات حوآء مستفرشة للرجل اٰتية بالولد وبامور البيت" یعنی وہ بنات حوا میں سے مؤنث ہوتی ہے جو مرد کے لئے مستفرشہ ہوتی ہے اسکے لئے بچے پیدا کرتی ہے اور امور خانہ داری انجام دیتی ہے۔

قال المصنفُ في التوضيح (ثُمَّ المشتركُ إن تُرُجِّحَ بَعضُ مَعَانِيهِ بـالرأيِ يُسمّى مأولاً) واصـحـابُـنا قَسّموا اللفظَ باعتبارِ الصيغةِ واللغةِ أي بـاعتبـارِ الـوضـعِ إلـى الخاصِ والعامِ والمشتركِ والمُأوّلِ وإنّمَا لم أُورِدْ المُأوّلَ فِي القِسمةِ لأنّه لَيسَ باعتبارِ الوضعِ بل باعتبارِ رأيِ المجتهِدِ.

ترجمہ و تشریح:- پھر مشترک کے بعض معانی کو بعض آخر پر اگر رائی کے ساتھ ترجیح دیجائے تو اسکو ماٰول کے ساتھ مسمّی کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے اصحاب علماء اصول نے لفظ کو صیغہ اور لغت یعنی وضع کے اعتبار سے خاص، عام، مشترک اور مـــاٰوّل کی طرف تقسیم کیا ہے۔ اور سوائے اسکے نہیں میں نے ماٰول کو تقسیم میں ذکر نہیں

کیا۔ اسلئے کہ ماول لفظ کی قسم وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ مجتہد کی رائی کے اعتبار سے یہ لفظ کی قسم ہے یعنی مشترک سے حاصل ہوتا ہے۔

قال الشارح فی التلویح: قولُهُ ثم المُشترَکُ ذکرَ فَخرُ الاسلامِ وغیرُهُ أنَّ اقسامَ النظمِ صیغةً ولغةً اربعةٌ الخاصُ والعامُ والمشترکُ والماولُ وفسَّرَ المُأوَّلَ بما تُرُجِّحَ من المشترَکِ بعضُ وُجوهِهِ بغالب الرأیِ وأُورِدَ علیه أنَّ الماوَّلَ قد لا یکون من المشترَکِ وتَرَجُّحُهُ قد لایکونُ بغالبِ الرَأیِ کَمَا ذُکِرَ فی المیزانِ أن الخفِیَّ والمشکِلَ والمشترَکَ والمجَمَلَ اذا لَحِقَهَا البیانُ بدلیلٍ قَطعیٍ یسمّٰی مفسراً واذا زال خفاءُ ها بدلیلٍ فیهِ شُبْهَةٌ کخبرِ الواحِدِ والقیاسِ یسمّی مُأوّلاً وأُجیبَ عن الاول بأن لیس المرادُ تعریفَ مطلقِ المأولِ بل المأولِ الذی من المشترَکِ لانه الذی من اقسامِ النظمِ صیغةً ولغةً وعن الثانیْ بأنَّ غالبَ الرأیِ معناه الظنُّ الغالبُ سَوَآءٌ حَصُلَ من خَبرِ الواحِدِ او القیاسِ او التأمُّلِ فِی صِیغَةٍ کما فی ثلثةِ قُرُوءٍ.

وَمَعنیٰ کونِهِ من اقسامِ النظم صیغةً ولغةً أنّ الحکمَ بعدَ التاوِیلِ مضافٌ إلی الصیغةِ وقیل المرادُ بغالب الرأی التأمُلُ والاجتهادُ فِی نفسِ الصِیغَةِ وقُیِّدَ بالاشتراکِ والترجیحِ بِالإجتهادِ والتاملِ فی نفسِ الصیغةِ لیتحقّقَ کَونُهُ من اقسامِ النظمِ صیغةً و لغةً فإنَّ المشترَکَ مَوضُوعٌ لِمَعَانٍ متعدّدَةٍ یَحتَمِلُ کُلّاً مِنهَا علی سَبیلِ البَدْلِ فاذا حُمِلَ علی أحَدِها بالنظر فِی الصِّیغَةِ أنَّ اللفظ الموضوعَ لم یَخرُجْ عن اقسامِ النظمِ صیغةً ولغةً ای وَضْعاً بخلافِ ما اذا حُمِلَ علیه بقَطعِی فانه یکون تفسیراً لا تاویلاً او بقیاسٍ اوخبرٍ واحدٍ فانه

لایکون بهذا الاعتبارِ من اقسام النظمِ صیغةً ولغةً و کذا اذا لم یکن مشترکاً بل خفیاً او مجملاً او مُشْکِلاً فأُزِیلَ خَفَائُهٗ بِقَطْعِیٍ او ظَنّیٍ۔

ترجمہ وتشریح:۔ امام فخرالاسلام اور دوسرے علماء اصول نے ذکر کیا ہے کہ اقسام نظم صیغۃ ولغۃ یعنی وضعاً چار ہیں۔ خاص، عام، مشترک اور ماٗول اور ماٗول کی تفسیر کیا ہے کہ ماٗول وہ ہے کہ مشترک کے بعض معانی کو غالب رائی کے ساتھ ترجیح دیدی جائے۔ ماٗول کی اس مذکورہ تفسیر پر اعتراض کیا گیا ہے۔(۱) ماٗول مشترک میں منحصر نہیں بلکہ ماٗول کبھی مشترک کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے۔

(۲) اور بعض معانی کا ترجح کبھی غالب رائی کے ساتھ نہیں ہوا کرتا۔ جیسا کہ میزان نامی کتاب میں ذکر کیا گیا ہے کہ خفی ،مشکل، مشترک اور مجمل کو دلیل قطعی کے ساتھ بیان لاحق ہوتا ہے۔ تو اسکو مفسر کہا جاتا ہے اور جب اسکی خفاء زائل کی جائے اور اسکو بیان لاحق ہو جائے ایسی دلیل کے ساتھ جس میں شبہ ہو جیسے خبر واحد اور قیاس تو اسکو ماٗول کہا جاتا ہے۔

اور پہلے اعتراض کا جوب دیا گیا ہے کہ یہاں مطلق ماٗول کی تعریف نہیں کی ہے بلکہ اس ماٗول کی تعریف کی ہے جو مشترک کی قسم ہے۔ اسلئے کہ یہاں اس ماٗول کی تعریف مقصود ہے جو وضع کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے (اور یہ وہ ماٗول ہے جو مشترک سے حاصل ہے لہٰذا یہ اعتراض جو آپ کہتے ہیں کہ ماٗول مشترک میں منحصر نہیں وارد نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ جس ماٗول کی تعریف ہوئی ہے وہ مشترک میں منحصر ہے)

اور دوسرے اعتراض سے جواب دیا گیا کہ غالب رائی کا معنیٰ ظن غالب ہوتا ہے۔ خواہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا نفس صیغہ میں غور کرنے سے جیسا کہ ثلثۃ قروء میں (نفس صیغہ میں غور کر کے اسکو حیض پر ہم نے حمل کیا ہے)

اور ماٗول سے لغت اور صیغہ کے اعتبار سے اقسام نظم میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم تاویل کے بعد صیغہ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ مثلاً عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور اس پر اسی آیت سے استدلال کیا جاتا ہے۔ حالانکہ قروء میں طہر کا بھی احتمال ہے لیکن تاویل کے بعد حکم صیغہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہوئے آیت سے استدلال کیا جاتا ہے۔

وقیل المراد بغالب الرأی سے اعتراض سابق جو ماٗول کی تعریف میں اشتراک اور غالب الرأی کی قیود کے اختیار کرنے پر ہوا تھا۔ اسکا دوسرا جواب ہے کہ غالب الرأی سے مراد نفس صیغہ میں تأمل اور اجتھاد ہے اسلئے

کہ ماؤل صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے تو ماؤل کی تعریف جو "ما ترجح من المشترک بعض معانیه بغالب الرأی " سے کیا گیا ہے۔اس تعریف میں اشتراک اور ترجیح بالا جتھاد اور تأمل فی نفس الصیغۃ کی قیود کا اعتبار ضروری ہے اور یہ ترجیح بغالب الرأی کی تفسیر ہے اور اشتراک اور ترجیح بالاجتھاد اور تأمل فی نفس الصیغۃ کی قیودات اسلئے لگائی ہیں کہ ماؤل کا اقسام نظم میں سے ہونا متحقق ہو جائے۔ چنانچہ قید اشتراک کا لحاظ ماؤل میں اسلئے ضروری ہے کہ مشترک معانی متعددہ کے لئے وضع ہوا ہے اور وہ مشترک ان معانی متعددہ میں سے ہر ایک کا علی سبیل البدلیت احتمال رکھتا ہے تو جب ان معانی متعددہ میں سے کسی ایک معنیٰ پر صیغہ کی طرف یعنی لفظ موضوع کی طرف نظر کرتے ہوئے حمل کیا جائے تو اقسام نظم صیغۃ ولغۃ یعنی وضعاً سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اسکے کہ جب دلیل قطعی کے ساتھ کسی ایک معنیٰ پر حمل کیا جائے تو پھر تفسیر ہوگی تاویل نہ ہوگی۔ یا قیاس اور خبر واحد کے ساتھ کسی ایک معنیٰ پر حمل کیا جائے تو پھر اقسام نظم صیغۃ ولغۃ میں سے نہ ہوگا۔ اسطرح جب مشترک نہ ہوگا بلکہ خفی مجمل یا مشکل ہوگا اور اسکی خفاء دلیل قطعی یا ظنی سے زائل کی جائے تو وہ بھی اقسام نظم صیغۃ ولغۃ سے نہ ہوگا۔ لہذا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ماؤل کی تعریف میں قید اشتراک اور ترجیح بغالب الرأی کا اعتبار ضروری ہے۔

قال المصنف فی التوضیح : ثُمَّ هٰهُنَا تقسیمٌ آخر لا بُدَّ من معرفتِهٖ ومعرفَةِ الاقسامِ التِی تَحصُلُ مِنهُ وهُوَ هذا

(وایضا الاسمُ الظاهرُ ان کان معنَاهُ عَینُ ما وُضِعَ له المُشتَقُّ مِنهُ مع وزنِ المُشتَقِّ فَصِفَةٌ وإلاَّ فإن تشخَّصَ مَعنَاهُ فعَلَمٌ وإلاَّ فاسمُ جنسٍ وهُمَا إمَّا مشتقَّانِ أولا ثم کلٌّ من الصفةِ واسمِ الجنسِ إنْ أُرِیدَ منه المُسَمّٰی بلا قَیدٍ فمُطلقٌ او معَه فمُقَیَّدٌ او أشخاصُهُ کلُّهَا فعامٌّ او بعضُها مُعیّناً فمعهودٌ او مُنکَّرًا فنکِرَةٌ فهِیَ ما وُضِعَ لِشیٌ لا بِعینِهٖ عِندَ الإطلاقِ لِلسَّامِعِ والمَعرِفَةُ مَا وُضِعَ لِمُعَیَّنٍ عِند الاطلاقِ لَهُ) ای للسَّامِعِ وانما قلتُ عند الاطلاقِ اذ لا فرْقَ بین المعرفةِ والنکرة فی التعینِ وعدمِ التعینِ عند الوضعِ وانما قُلتُ للسامعِ لانه اذا قال جائنِیْ رجُلٌ یمکن ان

یکون الرجلُ متعیّناً للمتکلّم فعُلِمَ من هذا التقسیمِ جدودُ کل من الأقسامِ وعُلِمَ أنَّ المطلقَ من أقسامِ الخاصِ لأن المُطلَقَ وُضِعَ لِلواحِدِ النوعِیِّ وَاعْلَمْ انه یجِبُ فی کل قِسمٍ من هذه الاقسامِ أن یُّعتبرَ من حیثُ هو کذالک حتّٰی لا یَتوهَّمُ التنافِی بینَ کلِّ قسمٍ و قسمٍ فإنَّ بعضَ الأقسامِ قد یَجتَمِعُ مع بعضٍ وبعضِهَا لا مِثْلُ قولِنَا جَرَتِ العُیُونُ فَمِن حَیثُ أن العَینَ وُضِعتْ تارةً لِلباصرةِ وتارةً لِعَینِ الماءِ یکونُ العینُ مُشترَکةً بهذه الحَیثِیَةِ ومِن حَیثُ أن العیونَ شَامِلةٌ لِأ فرَادِ تِلک الحَقِیقیةِ وهی عینُ المآءِ مثلاً تکون عاماً بهذِهِ الحَیثِیةِ فعُلِمَ أنهُ لا تنافِیَ بین العامِ والمشترکِ لکن بین العامِ والخاصِ تنَافٍ اذ لا یُمکِنْ ان یکون اللفظُ الواحدُ خاصاً و عاماً بالحیثیتینِ فاعتبِرْ هذا فِی البواقِی فانه سَهلٌ بعد الوقوفِ علی الحُدودِ الّتی ذَکَرنَاهُ۔

ترجمه وتشریح: پھر یہاں پر ایک اور تقسیم ہے کہ اس تقسیم کو اور اس سے جو اقسام حاصل ہوتی ہیں کا جاننا بہت ضروری ہے اور وہ یہ ہیکہ اسم ظاہر کا معنیٰ اگر بعینہ وہ ہوجسکے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہووزن مشتق کے ساتھ تو وہ صفت ہوگا۔ اور اگر بعینہ وہ نہ ہوجسکے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہوتو پھر اگر اسکا معنیٰ مشخص اور متعین ہوتو عَـلَـمْ ہوگا اور اگر متعین اور مشخص نہ ہوگا تو اسم جنس ہوگا اور یہ علم اور اسم جنس دونوں مشتق ہونگے یا نہیں۔

پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مسمّٰی بغیر کسی قید کے ارادہ کیا گیا تو مطلق ہے اور اگر مسمّٰی کا ارادہ قید کے ساتھ کیا گیا تو مقید ہے اور اگر تمام اشخاص کا ارادہ کیا گیا تو عام اور اگر بعض معین کا ارادہ کیا گیا معہود اور اگر غیر معین کا کیا گیا تو نکرہ ہوگا۔ تو نکرہ وہ ہے جو کسی شی غیر معین کے لئے وضع ہوا ہو سامع کے سامنے کرنے کے وقت اور معرفہ وہ ہے جو کسی شی معین کے لئے وضع کیا گیا ہو سامع کے سامنے ذکر کر کے وقت اور میں نے تعریف میں عند الاطلاق کی قید اسلئے لگائی کہ معرفہ اور نکرہ میں وضع کے وقت تعین اور عدم تعین کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اور میں نے "لـلسامع" کی قید لگائی اسلئے کہ جب کہا جائے جـآء نی رجل تو ہوسکتا ہے کہ یہ رجل متکلم کے ہاں متعین ہوتو اس تقسیم سے ہر ایک قسم کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مطلق خاص کی اقسام میں سے

ہے اسلئے کہ مطلق واحد نوعی کے لئے وضع ہوا ہے۔

اور جان لو کہ ان اقسام میں ہر ایک قسم میں ضروری ہے کہ اسکو اس حیثیت سے لیا جائے جس حیثیت سے وہ اسطرح ہو یہاں تک کہ ہر ایک قسم اور دوسری قسم میں تنافی کا اور تبائن کا توھم نہ کیا جائے اسلئے کہ بعض اقسام دوسری اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں اور بعض دوسری کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً جب کہا جائے "جرت العیون" تو اس حیثیت سے کہ عین ایک مرتبہ باصرہ کے لئے اور ایک مرتبہ عین الماء کے لئے وضع ہوا ہے یہ "عین" اس حیثیت سے مشترک ہوا اور اس حیثیت سے کہ "عیون" عین الماء کی حقیقت کے افراد کے لئے شامل ہے مثلاً تو اس حیثیت سے عام ہوگا۔ سو معلوم ہوا کہ عام اور مشترک میں منافات نہیں ہیں بلکہ عام اور خاص میں منافات ہیں اسلئے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی ہو دونوں حیثیتوں کے ساتھ سو اس حیثیت کا اعتبار باقی اقسام میں بھی کر دیکھئے اسلئے کہ ان حدود کو جاننے کے بعد جو ہم نے ذکر کیا ہے ان حیثیتوں کا اعتبار آسان ہے۔

قال الشارح فی التلویح: قوله: وأيضًا الإسمُ الظَّاهِرِ: قُيِّدَ بذالِکَ لان المُضمَرَ خارِجٌ عن الاقسامِ و كَذَا إسمُ الاشارةِ فكأنَّهُ أرادَ مَا ليس بِمُضْمَرٍ ولا إسمِ إشارَةٍ والصِّفَةُ بِمُقْتَضٰى هذا التقسيمِ إسمٌ مُشتَقٌّ يكونُ معناه عَيْنُ مَا وُضِعَ له المُشتَقُّ منه مَعَ وَزْنِ المُشتَقِّ فَالضَّارِبُ لفظٌ مُشتقٌّ من الضَّربِ معناه مَعنىَ الضَّربِ مع الفَاعِلِ والمَضْرُوبُ مَعنَاهُ الضَّرْبُ مع المَفعُولِ وهَذَا معنىٰ قولِهِم ما دَلَّ على ذَاتٍ مُبهَمَةٍ ومعنىً مُعيَّنٍ يَقُومُ بِهَا وَاحترَزَ بقولِهِ مع وزنِ المُشتَقِّ عن اسمِ الزمانِ والمكانِ والآلةِ ونحوِ ذالكَ من المُشتَقَّاتِ إِذْ ليس مَعنَى المَقتَلِ هو القَتْلُ مع المفعلِ ومعنىٰ المِفتَاحِ هُو الفتحُ مع المِفعَالِ اذا التعبيرُ عَمَّا يَصدُرُ عنه الفِعلُ او يَقَعُ عليه بالفاعِلِ اوالمَفعولِ شائعٌ بخلاف التعبيرعن المكانِ والالةِ بالمفعَلِ والمِفعَالِ.

ولِقائِلٍ ان يقولَ هذا التَّفسِيرُ لا يصدُقُ الاعلى صفةٍ تكونُ على وزنِ الفاعِلِ او المفعولِ لان التعبيرَ عمّا يَقُومُ به المعنىٰ انما يكون بالفاعِلِ او

المفعولِ لا بِالافعلِ والفَعلانِ والفَعْلِ والمستفِعلِ وَالمُفعَلِلِ ونحوِ ذالک فلیس معنیٰ الابیضِ والافضلِ مثلا هو البیاضُ والفضلُ مع الأفعلِ ولا معنیٰ العطشانِ هو العطشُ مع الفَعْلاَنِ ولا معنیٰ الخَیرِ هو الخیریةُ مع الفعلِ ولا معنیٰ المُستخْرِجِ والمُدحرِجِ هو الاستخراجُ والدّحْرَجَةُ مع المُستفْعِلِ والمُفعَلِلِ

وَإن مَنعَ ذالک یمنع خروج اسم المکانِ والالةِ لِلْقَطْعِ بأنَّ القولَ بِأنَّ معنیٰ المَقْتَلِ هو القتلُ مع المَفعَلِ لیس بأبعَدَ من القَوْلِ بِان الابیضَ معناه البیاضُ مع الأفعَلِ والمُدحْرِجِ معناه الدَّحْرَجَةُ مع الفَعْلَل۔

ترجمه وتشریح:- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسم کے ساتھ ظاہر کی قید لگائی اسلئے کہ مضمر اور اسم اشارہ دونوں اس تقسیم سے خارج ہیں تو گویا مصنف کا مراد اسم ظاہر سے یہ ہے کہ وہ اسم ضمیر اور اسم اشارہ نہ ہو۔

اور صفة اس تقسیم کے مطابق وہ اسم مشتق ہے جسکے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہو وزن مشتق کے ساتھ پس ضارب وہ لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور اسکا معنیٰ ضرب مع الفاعل ہے اور مضروب کا معنیٰ ضرب مع المفعول ہے اور یہی علماء کے اس قول کا معنیٰ ہے جوانہوں نے کہا کہ صفة وہ ہے جو ذات مبہمہ اور ایسے معنی معینہ پر دلالت کرے جو اس ذات مبہمہ کے ساتھ قائم ہو۔ اور مصنف نے ''مع وزن المشتق'' کی قید کے ساتھ اسم زمان اسم مکان اور اسم آلہ وغیرہ دوسرے مشتقات سے احتراز کیا۔

اسلئے کہ مقتل جو کہ اسم مکان ہے اسکا معنیٰ قتل مع المفعل نہیں اور مفتاح جو اسم آلہ ہے اسکا معنیٰ فتح مع المفعال نہیں ہے اسلئے کہ جس سے فعل صادر ہوتا ہے یا اس پر فعل واقع ہوتا ہے اس سے تعبیر فاعل اور مفعول کے ساتھ شائع زائع ہیں۔ بخلاف مکان اور آلہ سے مفعل اور مفعال کے ساتھ تعبیر کرنے کے

ولقائل الخ سے اعتراض ہے۔

کسی قائل کے لئے حق ہے کہ وہ کہے کہ صفت کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اسلئے کہ صفت مشبہ اور اسم تفضیل وغیرہ سب اس سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ تعریف صرف اس صفت پر صادق آتی ہے جو فاعل اور

مفعول کے وزن پر ہو اسلئے کہ ما یقوم بہ المعنیٰ کے ساتھ تعبیر صرف اسم فاعل اور اسم مفعول کے ساتھ ہوتی ہے۔ افعل، فعلان، فعل، مستفعل اور مفعلل کے ساتھ نہیں ہوتی۔ کیونکہ ابیض اور افضل کا معنیٰ بیاض اور فضل مع الافعل نہیں ہے اور نہ عطشان کا معنیٰ عطش مع الفعلان ہے اور نہ خیر کا معنیٰ خیریۃ مع الفعل ہے اسی طرح مستخرج اور مدحرج کا معنیٰ استخراج اور دحرجہ مع المستفعل والمفعلل نہیں ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ ان صفات کا نکالنا ممنوع ہے تو ہم کہیں گے کہ پھر اسی ''مع وزن المشتق'' کے ساتھ اسم مکان اور اسم آلہ بھی نہیں نکلیں گے۔

اسلئے کہ مقتل کا معنیٰ قتل مع المفعل کے ساتھ کرنا، ابیض کے معنیٰ بیاض مع الافعل سے زیادہ بعید اور قبیح نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔ اسطرح مدحرج کا معنیٰ دحرجہ مع المفعلل کے ساتھ کرنے سے مقتل کا معنیٰ قتل مع المفعل کرنا زیادہ بعید نہیں ہے۔

لہذا اگر مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ اسم مکان اور اسم آلہ کو نکالا جاتا ہے۔ تو پھر وہ تمام صفات جو فاعل اور مفعول کے وزن پر نہیں وہ بھی نکلیں گی اور اگر وہ تمام صفات جو فاعل اور مفعول کے وزن پر نہیں وہ مع وزن المشتق کی قید کے ساتھ نہیں نکلتی تو اسم مکان اور اسم آلہ بھی نہیں نکلیں گے تو اول صورت میں تعریف جامع نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں تعریف مانع دخول غیر سے نہیں ہوگی۔

جواب: اولاً یہ ہے کہ وزن مشتق سے صرف فاعل اور مفعول کا وزن نہیں ہے۔ جیسا کہ شارحؒ نے کہا ہے بلکہ مع وزن المشتق سے مراد ھیئت ہے اب عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اسم ظاہر کا معنیٰ جب **عین ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق** یعنی ہیئت مشتق ہو مطلب یہ کہ مادہ اور صورت دونوں اگر موضوع لہ میں درج ہوں تو لفظ ''مَعَ'' ''وُضِعَ'' کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور وزن مشتق مشتق منہ کے ساتھ وضع میں مقارن ہو اور ھیئت موضوع لہ کا جزء ہو تو اس مفہوم کے اعتبار سے تعریف تمام صفات پر صادق آئے گی کیوں کہ ہر صفت میں وضع کے وقت جیسے مصدر معتبر ہوتا ہے تو اسی طرح اسکی ھیئت خواہ وہ فاعل ہو یا افعل اور فعلان ہو وہ بھی معتبر ہوتا ہے۔

لیکن اس صورت میں سوال ہوگا کہ پھر اسم مکان، زمان اور اسم آلہ بھی صفت کی تعریف میں داخل ہوں گے اسلئے کہ ان میں بھی وضع کے وقت معنیٰ مصدری کے ساتھ ھیئت کا اعتبار ہوتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہوگا کہ اسم مکان اور اسم آلہ مصنف کے نزدیک صفۃ میں داخل ہیں اور مصنف مقام تحقیق

جمہور میں کبھی جمہور کے اختلاف بھی کرتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وزن مشتق سے مراد وزن جنس مشتق ہے۔خواہ جو بھی مشتق ہوتو تمام صفات اسم فاعل اور اسم مفعول کی جنس سے ہیں بخلاف اسم مکان اور زمان اور اسم آلہ کہ وہ جنس صفات مشتقہ میں سے نہیں ہیں۔

قولُهٗ وهُمَا ایْ العَلَمُ واسمُ الجنسِ إمّا مشتقّانِ كحَاتِمٍ ومَقتَلٍ ولا يصِحُّ التَّمثيلُ بِنحوِ ضَاربٍ لِانهٗ جَعلَ الصفةَ قسِيماً لِاِ سمِ الجنسِ أوْلا كزيدٍ ورَجلٍ والا شتقاقُ يُفسَّرُ تارةً باعتبار العَلمِ فيقالُ هو أن تَجدَ بين اللّفظَينِ تَناسُباً فى أصلِ المعنىٰ والتركيبِ فَتُردُّ أحدُهُما على الاخَرِ والمردودُ مُشتقٌّ و المردودُ إليه مشتقٌّ مِنهُ وتارةً باعتبارِ العَمَلِ فيقالُ هو أن تَأخُذَ من اللفظِ ما يناسِبُهُ فى حروفهِ الاصولِ وترتيبِها فتجعلَهُ دالاً على معنىً يُناسبُ معناه فالماخوذُ مشتقٌّ والما خوذُ منه مشتقٌّ منه ولا يخفىٰ أن العَلَمَ لا يكونُ مُشتقاً بِاعتبارِ المعنىٰ العَلَمِيِّ بل باعتبار المعنىٰ الاصلِىٰ المنقولِ عَنهُ فالمشتقُّ حقيقةً هو إسمُ الجنسِ لاغيرُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ علم اور اسم جنس دونوں مشتق ہونگے جیسے حاتم اور مقتل شارح فرماتے ہیں اور ضارب کے ساتھ مثال دینا صحیح نہیں ہے۔اسلئے کہ مصنف نے صفۃ کو اسم جنس کا قسیم بنایا ہے اسم جنس کی مثال میں سواگر ضارب کہے تو لازم آئیگا کہ ضارب اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور یہ اسکے قسیم ہونے کے منافی ہے یا دونوں مشتق نہیں ہونگے جیسے زید اور رجل کہ یہ دونوں مشتق نہیں ہیں۔

اور اشتقاق کی تفسیر کبھی معنیٰ علمی اور معنیٰ مفہومی کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔تو کہا جاتا ہے کہ اشتقاق یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں مناسبت موجود ہو معنیٰ اصلی اور ترکیب میں تو ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف لوٹایا جائے۔تو ''مردود'' لوٹائے ہوئے لفظ کو مشتق اور ''مردود الیہ'' جسکی طرف لوٹایا جاتا ہے کو مشتق منہ کہا جاتا ہے۔اور کبھی اشتقاق کی تفسیر معنیٰ عملی کے اعتبار سے کی جاتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اشتقاق یہ ہے کہ آپ کسی لفظ سے ایک ایسا لفظ حاصل کرلیں جو اس لفظ ماخوذ منہ کے ساتھ حروف اصلی اور ترتیب میں مناسب ہو اور اس لفظ ماخوذ سے ایسے معنیٰ پر دلالت

کرائی جائے جو اس لفظ ماخوذ منہ کے معنیٰ کے ساتھ مناسب ہو تو لفظ ماخوذ کو مشتق اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جائے (مثلاً ضَرْبٌ ایک لفظ ہے اس سے ایک دوسرے لفظ ضَرَبَ کو لے لیا گیا تو یہ ضَرْبٌ ضَرَبَ کے ساتھ حروف اصلی اور معنیٰ ''زدن'' میں مناسبت رکھتا ہے اور ضَـــرَبَ ایک معنیٰ ''زد آن مرد'' اس ایک آدمی نے مارا پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنیٰ ''زدن'' مارنے کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ ضَـرَبَ ضَـرْبٌ کے ساتھ حروف اصلی اور اسکی ترتیب میں مناسبت رکھتا ہے تو ضَـرَبَ جو ماخوذ ہے مشتق ہوا اسطرح ضَارِبٌ مشتق ہوا اسلئے کہ وہ بھی حروف اصلی میں ضرب کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور ضَرْبٌ مشتق منہ ہوا)

اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ عَـلَـمْ اپنے معنیٰ عَـلَـمِیُ کے اعتبار سے مشتق نہیں ہوتا۔ بلکہ معنیٰ اصلی جو منقول عنہ ہے کے اعتبار سے مشتق ہوتا ہے لہٰذا مشتق حقیقۃ اسم جنس ہی ہوا۔ (اسلئے کہ معنیٰ علمی کے اعتبار سے علم ذات معین پر دلالت کرتا ہے اور اس اعتبار سے یہ مشتق منہ کے ساتھ معنیٰ میں مناسبت نہیں رکھتا بلکہ معنیٰ اصلی جو منقول عنہ ہے اسکے اعتبار سے یہ مشتق منہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ لہٰذا مشتق منہ حقیقۃ اسم جنس ہی ہوا اور مصنف کا بھی یہی مطلب ہے اسلئے اعتراض وارد نہیں ہوگا)

ملحوظہ: مراح الارواح جو علم الصرف کی بہت اہم اور مفید کتاب ہے میں اشتقاق کی تین قسمیں ذکر کی گئی ہیں۔ اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق اکبر۔ اشتقاق صغیر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول اور ترتیب دونوں میں مناسبت ہو جیسے ضرب مشتق ہے ضربٌ سے۔ اشتقاق کبیر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول میں مناسبت ہو لیکن ترتیب میں نہ ہو جیسے جبذ۔ جذب سے مشتق ہے۔ اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ مشتق اور مشتق منہ میں حروف اصول کے مخارج کے اعتبار سے مناسبت ہو جیسے نعق نھق سے مشتق ہے اسمیں عین اور ھا دونوں قریب المخرج ہیں۔

قولُهُ إن أُرِيدَ منه المسمّٰى بلا قيدٍ فمُطلَقٌ :مُشعِرٌ بأن المرادَ فی المُطلقِ نفسُ المسمّٰى دون الفَرْدِ وليس كذالك لِلقَطعِ بِان المرادَ بقوله فتحريرُ رَقَبةٍ تحرير فَردٍ مِن افرادِ هذا المَفهُومِ غيرُ مُقيّدٍ بشئٍ من العَوارِضِ۔

ترجمه وتشريح: ۔ اس عبارت میں مصنفؒ پر اعتراض مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت ان ارید منہ الخ اس بات کی خبرداری دیتا ہے کہ مطلق سے نفس مسمیٰ اور مفہوم مسمّی مراد ہوتا ہے۔ اور فرد من افراد المسمّی مراد

نہیں ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے۔ اسلئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "فتحریر رقبة" میں رقبہ کے افراد میں سے کسی فرد کی تحریر مقصود ہے۔ جو عوارض میں سے کسی عارض کے ساتھ مقید نہ ہو۔

جواب: اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) مطلق سے مراد نفس مسمّی اور مفہوم مسمّی ہی ہے۔ لیکن پھر کسی قرینہ کے ساتھ اس مفہوم کا کوئی فرد مراد ہو جاتا ہے۔ جو کسی عارض کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اور یہ ایسا ہے جیسے کہا جائے ادخل السوق تو سوق مطلق ہے اور اس سے اصل وضع کے اعتبار سے مسمّی سوق اور مفہوم سوق مراد ہے لیکن ادخل میں دخول کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "سوق" کا مفہوم مراد نہیں بلکہ افراد "سوق" میں سے کوئی فرد مراد ہے۔ اسطرح فتحریر رقبة میں اصل وضع کے اعتبار سے رقبہ سے اسکا مفہوم اور مسمّی رقبہ ہے لیکن "تحریر" کی اضافت سے معلوم ہوا کہ رقبہ کا مفہوم اور مسمّی مراد نہیں بلکہ اسکا فرد مراد ہے۔

(۲) مصنف کے نزدیک اسم جنس کو فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تو اس لحاظ سے مطلق کا مسمّی بھی فرد منتشر ہوگا۔ لہذا رقبہ اسم جنس بھی ہے اور مطلق بھی ہے۔ اسم جنس کے اعتبار سے جب فرد منتشر مراد ہوا تو وہی فرد منتشر ہی مطلق کا مسمّی ہے۔

قولُهُ فهِي ما وُضِعَ: لَمّا كَانَ الخارِجُ مِن التَّقسيمِ بَعضُ أنواعِ النَّكِرةِ وهُوَ مَا استُعمِلَ فِي الفَرْدِ دُونَ نَفسِ المُسمّى وفِي مَقابَلتِه بَعضُ أقسامِ المَعرِفةِ وهو المَعهُودُ أورَدَ تَعرِيفَي النكِرَةِ والمَعرِفَةِ عَلى ما يَشمِلُ الأقسامَ كلَّهَا ـ

ترجمہ:- جب اس تقسیم سے نکرہ کی بعض اقسام حاصل ہو رہی ہیں اور یہ وہ ہیں جو فرد میں مستعمل ہوں نفس مسمّی میں مستعمل نہ ہوں۔ اور اسکے مقابلہ میں معرفہ کی بعض اقسام ہیں۔ اور یہ وہ ہے جو معہود اور متعین ہو۔ تو اسلئے نکرہ اور معرفہ دونوں کی ایسی تعریفیں ذکر کی جو نکرہ اور معرفہ کی تمام اقسام کو شامل ہو جائیں۔

قولُه: عِندَ الإطلاقِ لِلسَّامِعِ: قَيد انِ لِلتَّعيَنِ وَعَدمِهِ وَالاحسنُ مَا قِيلَ إنَّ المَعرِفَةَ مَا وُضِعَ لِيُستَعمَلَ فِي شَيٌ بِعَينِهٖ وَالنَّكِرَةُ مَا وُضِعَ لِيُستعملَ فِي شَيءٍ لا بِعَينِهٖ فَالمُعتَبَرُ فِي التعيّنِ وعَدمِهٖ أن يَّكونَ ذالِک بِحسبِ دَلالَةِ اللفظِ ولا

عِبرةَ بِحالَةِ الإطلاقِ دُونَ الوَضعِ وَلا بِما عِندَ السامِعِ دُون المُتَكَلِّمِ على مَا ذَهَبَ اليه المُصنِّفُ لأنه اِذَا قَالَ جَاء نی رجلٌ يُمْكِنُ ان يكون الرجلُ معيَّناً لِلسَّامِعِ إلَّا أنه لَيس بحسب دلالَةِ اللفْظِ۔

ترجمه وتشریح:- شارح کہتے ہیں کہ عندالاطلاق اور للسامع دونوں معرفہ کی تعین اور نکرہ کے عدم تعین کے لئے دو قیدیں ہیں۔اور معرفہ اور نکرہ کی تعریف میں سب سے احسن اور بہتر وہ ہے جو کہا گیا ہے۔کہ معرفہ وہ ہے جو اس کلئے وضع کیا گیا ہے کہ اسکو کسی شئی معین میں استعمال کیا جائے اور نکرہ وہ ہے جو اس سلئے وضع کیا گیا ہے کہ اسکو کسی شئی غیر معین میں استعمال کیا جائے تو معرفہ کی تعین اور نکرہ کے عدم تعین میں معتبر یہ ہے کہ یہ تعین اور عدم تعین لفظ کی دلالت کے اعتبار سے ہو اور صرف اطلاق کی اور صرف عندالسامع کا متکلم کے بغیر اعتبار نہیں ہے۔جیسا کہ مصنف کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے۔اسلئے کہ جب کوئی کہے جـاءنـی رجل تو ہوسکتا ہے کہ یہ رجل سامع کے نزدیک متعین ہو لیکن پھر بھی نکرہ ہوگا۔اسلئے کہ لفظ کی دلالت کے اعتبار سے یہ متعین نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے یہ صرف تعبیر کا فرق ہے اور یہی وجہ ہے کہ شارح نے والاحسن کہا کیوں کہ دلالۃ لفظ کے باعتبار وضع کے تعین اور عدم تعین ظاہر ہے ہر کوئی اسکو سمجھتا ہے بخلاف عندالاطلاق اور للسامع کے کہ یہ اھل علم کی اصطلاح ہے۔اور تعریف کا مبنیٰ کشف اور اظھار پر ہوتا ہے اسلئے شارح نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ تعریف میں یوں کہا جائے۔

قولُه:وَاعلَمْ أنَّهُ يَجِبُ :يُرِيْدُ أنَّ تَمايُزَ الأقسامِ المَذكُورَةِ ليس بِحسبِ الذَّاتِ بَلْ بِحسبِ الحيثياتِ والاعتباراتِ والحيثيتانِ قد لا يتنافَيانِ كالوَضعِ الكثير لِلمَعنىٰ الكثيرةِ وَضعٌ وَاحدٌ لِأفرادِ معنىً واحِدٍ كَما فِى لَفظِ العُيُونِ فإنّه عامٌ من حَيثُ أنه وُضِعَ وضعاً واحداً لأفرادِ العينِ الجارِيَةِ ومُشترَكٌ من حيث انهُ وُضِعَ وضعاً كثيراً لِلْعينِ الجاريـةِ والعينِ الباصِرةِ والشمسِ والذهبِ وغيرِ ذالک وقد يتنافيانِ كالوضعِ لكثيرٍ غير محصورٍ والوضعِ لواحِدٍ او لكثيرٍ مَحصُورٍ فاللفظُ الواحدُ لا يكونُ عاماً و

خاصاً باعتبار الحیثیتینِ لأن الحیثیتینِ مُتنافیتَانِ لا یَجتمِعانِ فی لفظٍ واحدٍ ومَا ذُکِرَ مِن أن النکِرَةَ الموصوفةَ خَاصٌّ مِن وَجهٍ عامٌّ من وَجهٍ فیجئُ جوابُه.هذا غایةُ ما تکلفتُ فی تقریر هذا التقسِیْمِ وتَبیینِ أقسامِهٖ والکلامُ بعدُ مَوضِعُ نَظْرٍ۔

ترجمہ و تشریح:- شارح کہتے ہیں مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ اقسام مذکورہ کا ایک دوسرے سے تمایز ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ حیثیات اور اعتبارات کے ساتھ ہے۔اور دونوں حیثیتیں یا زیادہ کبھی آپس میں متنافی نہیں ہوتی۔جیسے معنیٰ کثیر کے لئے وضع کثیر کا ہونا معنیٰ واحد کے افراد کے لحاظ سے وضع واحد ہے۔(اور معانی متعددہ کے اعتبار سے اوضاع متعددہ ہیں) جیسے لفظ ''العیون'' کہ اسکو اگر ''عین جاریۃ'' بہنے والا چشمہ کے افراد کی حیثیت سے لیا جائے۔تو یہ وضع واحد ہے۔لہذا معانی کثیر کے لئے وضع واحد ہونے کی بنا پر عام ہوگا۔اور اگر اس لفظ ''العیون'' کو عین جاریہ اور عین باصرہ ''آنکھ'' اور شمس اور ذھب (سونا) وغیرہ یعنی عین الممیز ان کے اعتبار سے لیا جائے تو اس حیثیت سے عیون کی وضع معانی کثیرہ کے لئے اوضاع متعددہ کے ساتھ ہوئی ہے۔لہذا یہ مشترک ہوگا۔اور کبھی دونوں حیثیتیں متنافی ہوتی ہیں۔جیسے وضع کثیر غیر محصور کے لئے اور وضع واحد کثیر محصور کے لئے۔(کہ پہلے اعتبار سے عام اور دوسرے دونوں کے اعتباروں سے خاص ہیں) اور ایک لفظ دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے عام اور خاص نہیں ہوسکتا۔اسلئے کہ دونوں حیثیتیں متنافی ہیں آپس میں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوسکتیں۔

و ما ذکر ان النکرۃ سے اعتراض کا جواب ہے کہ آپ نے کہا کہ دونوں حیثیتیں یعنی عموم اور خصوص ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے حالانکہ نکرہ موصوفہ ایک اعتبار سے خاص اور ایک اعتبار سے عام ہے تو دونوں حیثیتیں جمع ہوگئی۔اسکا جواب اپنے مقام پر آئیگا۔یہ انتہائی تکلف تھی جو میں نے اس تقسیم کی تقریر اور اسکی اقسام کے بیان کرنے میں کی ہے۔اور اسکے باوجود مزید اس میں نظر اور بحث کی گنجائش ہے۔

نظر سے مراد اگر بحث اور تحقیق لیا جائے تو واقعی مزید تحقیق کی بھی ضرورت ہے۔کہ تحقیق اور تفصیل سے علمی مباحث میں جلاء اور روشنی حاصل ہوتی ہے۔اور اگر نظر سے مراد اعتراض لیا جائے تو وہ شارح نے ذکر نہیں کیا ہے۔لہذا جواب کیسے دیا جاسکتا ہے۔اگر شارح اعتراض ذکر کرتے تو ہم بھی اسکا جواب دیتے جب اس نے اعتراض نہیں کیا تو ہمیں جواب کی بھی ضرورت نہیں۔

نوٹ:- یہاں تک وفاق کے نصاب کے مطابق تلویح کی عبارت اور شرح دونوں لکھے گئے ہیں۔آگے صرف توضیح کی شرح ہوگی۔

قال المصنف فی التوضیح: (فَصلٌ فی الخاصِ من حیث هو خاصٌ) أی مِنْ غیرِ اعتبارِ العَوَارِضِ والمَوَانعِ کَالقرینَةِ الصارِفَةِ عن إرادَةِ الحقِیقةِمثلاً (یُوجِبُ الحُکمَ) فاذا قِیلَ زَیدٌ عَالمٌ فزیدٌ خَاصٌ بِمَعناهُ فیُوجِبُ الحُکمَ بِالعِلْمِ علی زَیْدٍ وأیضًا ألعَالِمُ لفظٌ خاص بِمعنَاهُ فیُوجِبُ الحُکمَ بذالِک الامرِ الخاصِّ علی زیدٍ (قطعًا) وسیجیُٔ أنَّهُ یُرادُ بِالقطعِیِّ مَعنَیانِ والمرادُ هٰهنا المعنیٰ الاعمُ وهُوَ أنَّ لا یکونَ له احتمالٌ ناش عن دلیل لا ان لا یکونَ له احتمالٌ اصلاً (ففِیْ قوله تعالیٰ ثلثة قُرُوءٍ لا یُحمل القرأُ عَلَی الطُّهرِ وإلاَّ فَانِ احْتُسِبَ الطهرُ الذِی طُلِّقَ فیه یجب طُهرَانِ وبعضُ طُهرٍ وان لم یُحتَسَبْ یَجبُ ثلثةٌ وبعضٌ)

اِعلَمْ أنَّ القَرءَ لفظٌ مشترَکٌ وُضِعَ لِلحَیضِ وَوُضِعَ لِلطُّهرِ ففی قولِهٖ تعالیٰ والمطلَّقاتُ یَترَبَّصنَ بِأنفُسِهِنَّ ثلاثةَ قروءٍ المُرادُ مِن القُرءِ الحَیضُ عندَ أبی حنیفةَ والطهرُ عندَ الشَّافِعیِّ فنَحنُ نقُولُ لو کَانَ المُرادُ مِن القُرءِ الطُّهرُ لبَطَل موجِبُ الخَاصِ وهو لفظُ ثلاثَةٍ لأنَّه لو کانَ المُرادُ الطُّهرُ والطَّلاقُ المشرُوعُ هو الذی یکونُ فی حالةِ الطُّهرِ فالطُّهر الذِی طَلَّقَ فِیه إن لم یُحتَسبْ مِن العِدَّةِ یجبُ ثلاثةُ أطهارٍ وبعضُ وإن احتُسبَ کما هو مذهب الشافِعی یجب طهرانِ وبعضٌ۔

ترجمہ:- یہ فصل خاص کے بیان میں ہے خاص ہونے کی حیثیت سے یعنی عوارض اور موانع کے اعتبار کے بغیر مثلاً وہ قرینہ جو حقیقت کے ارادہ سے مانع ہو۔تو خاص خاص ہونے کی حیثیت سے حکم واجب کرتا ہے قطعاً لہٰذا جب کہا جائے "زید عالم" تو زید اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے۔تو یہ جملہ زید کے لئے علم کے حکم کو یقینی طور پر واجب اور

ثابت کرتا ہے۔اسی طرح "عالم" بھی اپنے معنیٰ کے ساتھ خاص ہے تو علم جو کہ امر خاص ہے کا حکم زید کے لئے یقینی طور پر ثابت ہوگا۔

اور یہ بات عنقریب آجائیگی کہ قطعی کے دو معنیٰ ہیں۔(۱) جسمیں احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔(۲) جسمیں کوئی احتمال نہ ہواور مراد یہاں پر عام معنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ اسمیں احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔نہ کہ وہ معنیٰ جس میں کوئی احتمال نہ ہو۔تو اللہ تعالیٰ کے قول ثلثه قروء میں قرء کو طہر پر حمل نہیں کرینگے ورنہ اگر وہ طہر جسمیں طلاق دی ہو کو اگر عدت میں شمار کریں تو عدت دو طہر کامل اور تیسرے طہر کا بعض حصہ ہوگا۔اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق دی ہو، عدت میں شمار نہ کریں۔تو عدت پھر تین طہر اور چوتھے کا بعض حصہ ہوگا۔تو ثلثہ جو لفظ خاص ہے کے موجب پر دونوں صورتوں میں عمل نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ لفظ قرء لفظ مشترک ہے۔جو حیض اور طہر کے لئے وضع ہوا ہے۔تو اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثه قروء میں قروء سے مراد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حیض ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر ہے۔تو ہم کہتے ہیں کہ اگر قروء سے مراد طہر لے لیا جائے۔تو خاص کا موجب باطل ہو جائیگا اور وہ خاص لفظ "ثلثہ" ہے۔

اسلئے کہ طلاق مشروع یعنی جس طلاق کی شریعت مطہرہ نے اجازت دی ہے۔یہ وہ طلاق ہے جو حالت طہر میں دے دی جائے۔اب اگر قرء سے مراد طہر ہو تو وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے کو اگر عدت میں شمار نہ کیا جائے تو عدت تین طہر اور چوتھے طہر کا بعض حصہ ہوگی۔تو عدت گویا ساڑھے تین طہر ہونگے۔اور اگر اس طہر کو شمار کیا جائے جیسا کہ یہ مذہب امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے تو پھر عدت دو طہر اور تیسرے کا بعض حصہ یعنی ڈھائی طہر ہوگی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ جب تقسیم اول اور اسکی چار اقسام کے اندر وجہ حصر کے بیان سے فارغ ہوئے تو ان اقسام اربعہ میں سے ہر ہر قسم کے احکام کو بیان کرنا شروع کیا۔تو ان اقسام اربعہ کے احکام سے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے چھ فصول قائم کیے ہیں۔جنکی تفصیل یہ ہے پہلی فصل خاص کے بیان میں دوسری عام کے بیان میں تیسری فصل قصر عام کے بیان میں چوتھی فصل الفاظ عام کے بیان میں پانچویں فصل مطلق اور مقید کے بیان میں اور چھٹی فصل مشترک کے بیان میں۔تو پہلی فصل خاص من حیث ہو خاص کے بیان میں ہے اور حیثیت کی قید کا مطلب یہ ہے کہ خاص کے ساتھ عوارض اور موانع مثلاً وہ قرائن جو ارادہ حقیقت سے مانع ہوں کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فرمایا کہ خاص کا حکم خاص ہونے کی حیثیت سے یہ ہے کہ وہ حکم کو اپنے مدلول میں قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔لہذا اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بأنفسهنّ ثلثه قروء میں قروء سے مراد حیض ہوگا۔

یہاں پر فقہی مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت بالحیض ہے۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقہ عورت کی عدت بالاطھار ہے۔اور دونوں آئمہ نے اپنے مسلک پر اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثه قروء سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ قروء ، قرء کی جمع ہے اور قرء اضداد میں سے ہے اور طہر اور حیض میں مشترک ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بات کا لحاظ کیا ہے کہ ثلثہ سے لیکر عشرہ تک تمیز خلاف القیاس آتی ہے۔لہذا عدد اگر مؤنث ہوتو تمیز مذکر ہوگی۔اور اگر تمیز مؤنث ہوتو عدد مذکر آئیگا۔اور لفظ قرء اگر حیض کے معنیٰ میں لیا جائے تو مؤنث ہوگا۔اسلئے اسکو طہر کے معنیٰ میں لیا جائیگا۔لہذا عدت بالاطھار ہونا ثابت ہوا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے لفظ ثلثہ سے استدلال کیا کہ یہ عدد خاص ہے جو چار سے کم اور دو سے زیادہ ایک خاص مرتبہ کے لئے وضع ہوا ہے اور اس کو تین کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔اور نصوص قاطعہ سے بالاتفاق ثابت ہے کہ طلاق مشروع وہ طلاق ہے جو ایسے طہر میں واقع کی جائے جس میں مرد نے اپنے بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا ہو لہٰذا اب اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہو۔کو عدت میں شمار کیا جائے تو عدت دو طہر کامل اور تیسرے کا بعض حصہ ہوگی۔اور اگر اس طہر کو شامل نہ کیا جائے جس میں طلاق ہوگی تو پھر عدت تین طہر اور چوتھے طہر کا بعض حصہ ہوگی۔تو خاص کے موجب پر عمل نہیں ہوگا۔اور جو دلیل امام شافعی رحمہ اللہ نے پیش کی ہے کہ تمیز خلاف القیاس آتی ہے۔تو وہ ٹھیک ہے لیکن اسمیں اعتبار الفاظ کا ہوا کرتا ہے معانی کا نہیں اور لفظ قرء کا مذکر ہے۔اسلئے وہ دلیل حضرات حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔

نیز ہمارے لئے ایک اور دلیل ہے جو حضور ﷺ کا ارشاد ہے طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان۔اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن یہ نص کتاب اللہ کے لئے بیان واقع ہوسکتی ہے۔اور چونکہ باندی اور حرہ میں عدت کے اعتبار سے فرق نہیں ہے۔لہذا جب باندی کی عدت دو حیض ہے تو حرہ کی عدت تین حیض ہوگی۔جیسے باندی کی طلاق جب دو ہے تو حرہ کی تین ہوتی ہے۔

(عَلٰی أنّ بعْضَ الطُّهرِ لَیس بطُهرٍ وإلّاکانَ الثالثُ کذٰلِکَ) هذا جواب عن

سوالٍ مقدرٍ وهو أنْ يقالَ لِم قُلتُم إنّه إذا احتُسِبَ يكو ن الواجبُ طُهرَينِ وبعضاً بل الواجبُ ثلثةٌ لِأنَّ بعضَ الطُّهرِ طهرٌ فإنّ الطُّهرَ أدنىٰ ما يُطلقُ عليه لَفظُ الطُّهرِ وهو طهرُ ساعةٍ مثلاً

فنقول في جوابِه أنّ بعضَ الطُّهرِ ليسَ بِطُهرٍ لِأنّه لو كانَ كذَالِكَ لا يَكونُ بَينَ الأوّل والثَّالِثِ فرقٌ فيَكْفِي فِي الثَّالِثِ بعضُ طُهرٍ فينبغِي أنَّه إذَا مَضىٰ مِنَ الثَّالِثِ شيٌ يحِلُّ لها التَّزوجُ وهَذَا خلافُ الإجمَاعِ وهذَا الجوابُ قاطِعٌ لِشُبهةِ الشَّافِعِي وقد تفردتُ بِهذَا۔

ترجمه و تشریح:۔(مصنف رحمہ اللہ کا قول علی ان بعض الطھر میں جار مجرور مصنف کے قول یجب طہران وبعض کے ساتھ متعلق ہے اور علی تعلیلیہ ہے اور مصنف کا یہ قول سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ یہ آپ کیسے کہتے ہیں کہ اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہو کو اگر عدت میں شمار کیا جائے تو عدت دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ ہوگا۔ بلکہ اس صورت میں بھی عدت تین طہر ہی ہوگی۔اسلئے کہ بعض طہر بھی طہر ہے۔اسلئے کہ طہر وہ تھوڑی سی گھڑی ہے جس پر طہر کا اطلاق ہوتا ہے۔تو مصنف نے اسکے جواب میں فرمایا) کہ بعض طہر طہر کامل نہیں اسلئے کہ بعض طہر اگر حکم میں طہر کامل کی مانند ہو جائے تو پھر اس حکم کے اعتبار سے پہلے اور تیسرے طہر میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔سو تیسرے طہر میں بھی بعض طہر کافی ہوگا، پس ہونا چاہئے تھا کہ جب تیسرے طہر کا کچھ حصہ گزرے تو اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہو جائے۔حالانکہ اسکا کوئی بھی قائل نہیں اور یہ اجماع کے خلاف ہے(لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوگئی ہو کو عدت میں شمار کیا جائے تو پھر عدت دو طہر کامل اور تیسرے یعنی پہلے طہر کا کچھ حصہ ہوگا تو لفظ ثلثۃ جو کہ لفظ خاص ہے کے موجب پر عمل نہیں ہوگا۔اور لفظ خاص پر قیاس کی وجہ سے عمل باطل ہو جائیگا)اور یہی جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے شبہ کے لئے قاطع ہے۔اور مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب مجھ سے پہلے کسی نے نہیں دیا ہے۔فللّٰہِ در المصنف

(وقولُه تعالىٰ فإنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ له الفاءُ لَفظٌ خاصٌ لِلتَّعقِيبِ وقد عقَّبَ الطَّلاقَ بِالافتِدَآءِ فإن لَم يَقعِ الطَّلاقُ بعدَ الخُلعِ كَما هو مذهبُ الشافِعِي يَبطُلُ مَوجِبُ الخَاصِ تَحقِيقُهُ أنّه تعالىٰ ذكرَ الطَّلاقَ المُعقَّبَ لِلرَجعَةِ مَرّتينِ ثُمَّ ذكر اِفتدآءَ المرأةِ وفي تخصيصِ فعلِها هنا تقريرُ

فعل الزَّوجِ على ما سبَقَ وهو الطَّلاقُ فقد بَيَّنَ نوعيهِ بِغَيرِ مالٍ وبمالٍ لا كما يقولُ الشافعي إن الإفتداءَ فسخٌ فإنَّ ذالكَ زِيادةٌ على الكتابِ لأنَّ الافتِداءَ غَيرُ دَالٍّ عَلَى الفَسخِ بِخِلافِ الحَملِ عَلَى الطَّلاقِ لِأنَّ الطَّلاقَ مذكورٌ فِي أوَّلِ الكَلامِ ثم قَالَ فَإنْ طَلَّقَهَا اى بعد المَرَّتَينِ سواءٌ كَانَتَا بِمَالٍ أو بِغَيرِهِ فَفِي اتِّصالِ الفآءِ بأوَّلِ الكَلامِ وانفِصالِهِ عَنِ الأقرَبِ فسادُ التَّركِيبِ) اِعلَمْ أنَّ الشَّافِعِي وَصَلَ قوله تعالىٰ فإن طلَّقَهَا بِقَولِهِ الطَّلاقُ مَرَّتَانِ وجَعلَ الخُلعِ وهو قولُهُ لَا يَحِلُّ لكُم أن تَأخُذُوا إلىٰ قولِه تعالىٰ فأولئكَ هُمُ الظالمونَ معتَرِضاً ولم يجعل الخُلعَ طلاقاً بل فسخاً والا يَصِيرُ الأوّلانِ مَعَ الخُلعِ ثلثةً فيصيرُ قَولُهُ فإن طلَّقها رَابعاً وقال المختَلِعةُ لا يلحقُها صريحُ الطَّلاقِ فإنَّ قوله فإن طَلَّقَها متَّصِلٌ بأوَّلِ الكلامِ ووجهُ تمسُّكِنَا مذكورٌ في المتنِ مشروحاً۔

ترجمہ و تشریح:۔ (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم خاص پر دوسری تفریع ذکر کی ہے۔تفریع سمجھنے سے پہلے مسئلہ مختلف فیہا سمجھنا چاہیے خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح: اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ اور فقہاء شافعیہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے اور حضرات شافعیہ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے۔ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کے بعد عدت کے اندر دوسری طلاق واقع ہوسکتی ہے۔جبکہ حضرات شافعیہ کے نزدیک خلع جب فسخ نکاح ہے تو خلع کے ساتھ نکاح بالکلیہ باطل ہو جائیگا۔اور طلاق چونکہ نکاح کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو اسلئے خلع کے بعد مختلعہ عورت کو طلاق دینا صحیح نہیں ہوگا۔فقہاء حنفیہ نے خلع کے طلاق ہونے پر فان طلقها فلا تحل لہ الآیہ میں لفظ ''فا'' سے استدلال کیا ہے اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ ''فا'' لفظ خاص ہے جسکا معنیٰ تعقیب مع الوصل ہے۔اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے الطلاق مرتان فامساک بمعروف الآیہ میں طلاق رجعی کے ذکر کرنے کے بعد ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموھن شیئا الآیہ میں مسئلہ خلع ذکر کیا۔اور اسکے بعد فرمایا فان طلقها فلا تحل لہ تو اگر خلع طلاق نہ ہو اور فان طلقها کو الطلاق مرتان کے ساتھ ملایا جائے ''فا'' کا معنیٰ

جو تعقیب مع الوصل ہے باطل ہو جائیگا۔اور وہ تعقیب مع الفصل بن جائیگا۔

اسلئے ہمارے علماء نے الطلاق مرتان کو عام قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ دو طلاق جنکے بعد رجوع صحیح ہے وہ عام ہے خواہ بغیر مال کے ہو جنکے بعد بغیر نکاح جدید کے رجوع ہو سکتا ہے۔اور یا مال کے عوض میں ہو جنکو طلاق بالمال اور خلع کہا جائیگا اور ان کے بعد رجوع نکاح جدید کے ساتھ صحیح ہے۔اور فان طلقها فلاتحل له الآیہ میں تیسری طلاق کا ذکر ہے۔

تو اس تقریر کی رو سے خلع طلاق ہوگا اور طلاقوں کا عدد تین سے زائد نہ ہوگا۔اور ''فا'' کا موجب بھی باطل نہ ہوگا۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہوئے فان طلقها کو الطلاق مرتان کے ساتھ ملایا ہے تا کہ طلاقوں کے عدد تین سے زائد نہ ہوں سو اس صورت میں طلاقوں کے عدد تین سے زائد نہ ہوں گے لیکن ''فا'' جو لفظ خاص ہے جسکا معنیٰ تعقیب مع الوصل ہے۔باطل ہو جائیگا۔)

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

''اور اللہ تعالیٰ کا قول **فان طلقها فلا تحل له** میں ''فا'' لفظ خاص ہے جسکو تعقیب مع الوصل کے لئے وضع کیا گیا ہے۔اور اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد افتداء یعنی خلع کا ذکر کیا ہے۔تو اگر خلع کے بعد طلاق واقع نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو خاص کا موجب باطل ہو جائیگا''۔

اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ طلاق جسکے بعد رجوع صحیح ہے۔اسکی عدد دو مرتبہ متعین کی ہے۔اسکے بعد عورت کے فعل افتداء (فدیہ دینے کو بطور خاص ذکر کرتے میں فعل زوج کو حسب سابق چھوڑا ہے کہ وہ طلاق ہے۔)

تو گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ایک قسم کہ وہ طلاق مذکور بغیر مال ہو (اور اس صورت میں رجوع نکاح جدید کے بغیر صحیح ہوگا) اور دوسری قسم کہ وہ طلاق بالمال ہو (اور وہ طلاق بالمال اور خلع ہوتا ہے اور اسکے بعد نکاح جدید کے بغیر رجوع صحیح نہیں ہوتا) اور ایسا نہیں ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ افتداء اور خلع فسخ نکاح ہے اس لئے کہ وہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔اسلئے کہ افتداء فسخ نکاح پر دلالت نہیں کرتا بخلاف اسکے کہ افتداء کو طلاق پر حمل کریں کہ اسمیں زیادت کتاب اللہ پر لازم نہیں آتی

اسلئے کہ طلاق اول کلام (**الطلاق مرتان الآیہ**) میں مذکور ہے اسکے بعد فرمایا (**فان طلقها ای بعد**

المرتین) پس اگراس عورت کودومرتبہ کے بعدخواہ وہ دومرتبہ پہلے دی ہوئی طلاق مال کے عوض میں ہوکرخلع ہو یا بغیر مال کے ہوتو ''فا'' کواول کلام کے ساتھ متصل کرنے میں اوراقرب سے منفصل کرنے میں فساد ترکیب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لوکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے قول "فان طلقها" کواللہ تعالیٰ کےقول " الطلاق مرتان" کےساتھ ملایاہےاورخلع جواللہ تعالیٰ کےقول و لا یحل لکم ان تاخذ وا سےفاولئک هم الظالمون تک میں ذکرکیاہے۔

(جسکاترجمہ یہ ہے کہ تمہارے لئے حلال نہیں کہ تم ان عورتوں سے اس مال میں سے کچھ لےلوجوتم نے انکوحق مہر میں دیا ہے۔سواگرتمہیں خوف ہوکہ میاں بیوی اللہ تعالیٰ کے حدودکوقائم نہیں کرسکیں گےتواس صورت میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس کے مال کے دینے اورمردکے اسکولینے سے متعلق جسکےساتھ عورت اپنےنفس کے چھوڑانے سے متعلق فدیہ دیتی ہو۔یہ اللہ تعالیٰ کی حدودہیں لہٰذاان سے آگےمت نکلو۔اورجواللہ تعالیٰ کی حدود سے آگے نکلےگا۔تو وہ لوگ ظلم کرنے والے ہیں بقرہ ۲۲۹) کوجملہ معترضہ بنایاہے۔اورخلع کوطلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح قراردیا۔ورنہ پہلے دوطلاق خلع سمیت تین طلاق ہونگی۔توفان طلقها میں جس طلاق کاذکرہے۔یہ چوتھی طلاق ہوجائیگی اورفرمایاکہ مختلعہ عورت جسنے خلع کرایاہواس پرصریح طلاق واقع نہیں ہوتی۔اسلئے اللہ تعالیٰ کاقول فان طلقها اول کلام الطلاق مرتان کےساتھ متصل ہےاورہمارےقول کی دلیل متن میں تفصیل سےمذکورہے۔

وقولِهِ تعالیٰ(أن تَبتَغُوا بِأموالِكُم الباءُ لفظٌ خاصٌ يُوجِبُ الإلصَاقَ فلا يَنفَكُّ الإبتغَاءَ)أی الطَّلبَ(وَهُو العقدُ الصَّحِيحُ عَنِ المَالِ فَيجِبُ بِنفسِ العَقدِ) بِخلافِ الفَاسِدِ فإنَّ المَهرَ لَا يَجِبُ بِنفسِ العَقدِ إذَا كانَ فَاسداً (خلافًا لِلشَّافِعِی)والخِلافُ هٰهُنا فِی مَسألَةِ المُفوَّضةِ أی الَّتِی نَكَحَتْ بلا مهرٍ أو نَكَحتْ عَلٰی أن لَّا مهرَ لَهَا لا يَجِبُ المَهرُ عِندَ الشَّافِعِی عِندَ المَوتِ وأكثرُهُمْ عَلٰی وُجوبِ المَهرِ إذَا دَخَلَ بِهَا وعِندَنَا يجبُ كمالُ مهرِ المثلِ إذَا دَخلَ بِهَا أو مَاتَ أحدُهُمَا.

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں حکم خاص پرتیسری تفریع بیان ہوئی ہے۔

تفریع سے پہلے مسئلہ اختلافیہ سمجھنا چاہیے۔حضرات شافعیہ کے نزدیک چونکہ عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہی نہیں۔اسلئے مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے کہ اس نے اپنے ولی کو اجازت دی ہو کہ وہ بغیر مھر کے اسکا نکاح کرادے۔یا اسکا نکاح اسطرح کرادے کہ اسکے لئے کوئی مہر نہیں۔اب ایسی عورت کہ اسکا ولی اسکا نکاح مھر کو ذکر کئے بغیر یا اس شرط پر کہ اسکے لئے مہر ہوگا ہی نہیں، کرادے۔تو اگر شوہر نے اس عورت کے ساتھ وطی کی یا خلوت صحیحہ کی۔تو بالاتفاق اس عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔اور اگر شوہر نے اسکو طلاق قبل الدخول دی تو بالاتفاق اسکے لئے متعہ ہوگا۔اور اگر شوہر نے اس صورت میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہیں کی تھی کہ وہ فوت ہوگیا یا عورت فوت ہوگئی تو اس صورت میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک شوہر پر بیوی کے ورثاء کے لئے یا شوہر کے مال میں سے بیوی کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر نہیں ہوگا۔

ہمارے علماء نے ان تبتغوا باموالکم الآیہ میں لفظ ''با'' سے استدلال کیا اور فرمایا کہ ''با'' لفظ خاص ہے جو الصاق کے لئے وضع ہوا ہے۔لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ محرمات کے علاوہ میں تمہارے لئے نکاح کرنا حلال ہے تا کہ تم اپنے اموال کے ساتھ اس نکاح کو طلب کرو۔تو ابتغاء النکاح کی مشروعیت مال کے ساتھ ملصق اور ملی ہوئی ہے۔اور بغیر مال ابتغاء النکاح جائز نہیں ہوگا۔لہذا عورت کے اپنے مہر کو ساقط کرنے سے اسکا مہر ساقط نہیں ہوگا بلکہ مہر مثل لازم ہوگا۔اور امام شافعی رحمہ اللہ نے چونکہ نکاح کو معاوضہ مالیہ قرار دیا ہے اسلئے اس صورت میں چونکہ مبدل عورت کو سالماً لوٹ گیا اسلئے اسکے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا۔

ترجمہ عبارت کا یہ ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول ان تبتغوا باموالکم میں ''با'' لفظ خاص ہے جو الصاق کو واجب کرتا ہے لہٰذا یہ ابتغاء یعنی طلب نکاح جو کہ عقد صحیح ہے مال سے الگ اور جدا نہیں ہوگا تو مال یعنی مہر نفس عقد کے ساتھ واجب ہوگا بخلاف عقد فاسد کے کہ اس میں مہر نفس عقد کے ساتھ لازم نہیں ہوتا۔برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے مفوضہ میں یعنی اس عورت میں جس نے بغیر مہر کے نکاح کیا ہو یا اس نے نکاح کیا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اسکے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس عورت کے لئے شوہر کی وفات کی صورت میں مہر نہیں ہوگا اور اکثر شوافع کے نزدیک صحبت کی صورت میں اس عورت کے لئے مہر واجب ہوگا۔(یاد رہے کہ مصنف نے مفوضہ کی جو صورت بیان کی ہے یہ صورت اختلافی نہیں بن سکتی اسلئے کہ اس صورت میں حضرات شافعیہ کے نزدیک سرے سے نکاح ہی صحیح نہیں

ہے) اور ہمارے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوگا اگر شوہر نے اسکے ساتھ جماع کیا ہو یا جماع سے پہلے اور نکاح کے بعد ان دونوں میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو جیسا کہ ترجمہ سے پہلے تفصیلی بحث میں گزر گیا۔

(وقولهٗ تعالىٰ قد علمنا ما فرضنا خصَّ فرضَ المَهْرِ أى تقدِيرَهُ بالشّارِعِ فيكونُ أدناهُ مُقدَّراً خِلافًا لهٗ) لِأنَّ قولهٗ فرضْنا معناهُ قدَّرنا وَ تقديرُ الشّارِعِ إمّا أنْ يمنعَ الزِّيادَةَ أو يمنعَ النُّقصانَ وَالأوّلُ مُنتفٍ لِأنَّ الأعلىٰ غيرُ مقدّرٍ فِي المَهرِ إجماعاً فتعيَّنَ الثّانِي فيكونُ الأدنىٰ مُقدّراً وَلَمّا لَمْ يُبيّن ذَالِكَ المَفرُوضَ قَدّرناهُ بِطَرِيقِ الرَّأيِ و القياسُ بِشيءٍ هُو مُعتبرٌ شرعاً فِي مِثلِ هَذا البابِ أى كَوْنُهُ عِوَضاً لِبعضِ أعضاءِ الإنسانِ وهُوَ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ فإنّه يَتعلّقُ بِهَا وجُوبُ قَطعِ اليَدِ وعِندَ الشّافِعِي كُلّ ما يَصلِحُ ثَمنًا يَصلِحُ مَهراً وَ قَدْ أوردَ فَخرُ الإسلامِ فِي هَذا الفَصلِ مسائِلَ اُخر أورَدْتُّهَا فِي الزِّيادَةِ عَلىٰ النَّصِ فِي اٰخِرِ فَصلِ النَّسخِ إلَّا مَسألَتَينِ تَركتُهَا بِالكُلِّيَّةِ مَخافَةَ التَّطويلِ وَهُمَا مسألتَا الهَدمِ والقَطعِ مَعَ الضَّمانِ۔

ترجمہ وتشریح:- مذکورہ بالا عبارت میں خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔ تفریع سمجھنے سے پہلے مسئلہ خلافیہ سمجھنا چاہیے وہ یہ ہے کہ۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ مقدار مہور انتہاء کے اعتبار سے مقرر نہیں ہے لیکن آیا کم سے کم حد مہر کا شارع کی طرف سے مقدار اور مقرر ہے یا نہیں تو ہمارے نزدیک کم از کم حد مہر کا مقرر ہے اور وہ دس درھم یا اسکی قیمت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح زیادت کے اعتبار سے مہر کی مقدار مقرر نہیں ہے اسطرح قلت کے اعتبار سے بھی مقرر نہیں ہے بلکہ مہر کا تقرر میاں بیوی کے رائے کی طرف سپرد ہے لہٰذا جو شئی مال ہوا اور زوجین اسکے مہر مقرر کرنے پر رضا مند ہوں تو وہ مہر بن سکتا ہے۔ لہذا ایک یا دو درھم بھی انکے نزدیک مہر بن سکتا ہے۔ ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ مہر مقرر کرنے کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہے۔

اور تقدیر شارع یا زیادت کو نفی کریگا یا نقصان کو اور اول یعنی زیادت کی نفی بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ لہٰذا نقصان کی نفی مراد ہوگی۔ لیکن شارع نے مہر کے اس کم از کم مقدار کو جو شارع کی طرف سے متعین ہے بیان نہیں کیا

لہذارائی اور قیاس کے ساتھ اسکو متعین کرینگے اور وہ یہ ہے کہ کم از کم دس درھم یا اسکی مالیت کو چوری کرنے پر حد سرقہ کی بنا پر قطع ید ہوتا ہے۔ لہذا نکاح میں منافع بضع جو شوھر کو حاصل ہوتے ہیں اسکی قیمت بھی دس درھم سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ نیز ایک حدیث میں بھی وارد ہے جو ھدایہ میں تخریج کی گئی ہے۔ **لا مهر اقل من عشرة دراهم۔**

اس بیان کے سمجھنے کے بعد تفریع خود ترجمہ عبارت سے واضح ہوگی۔ تو فرمایا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد **قد علمنا ما فرضنا عليهم الآيه** میں فرض مہر یعنی تقدیر مہر کو شارع کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لہذا اس مھر کا کم از کم مقدار مقرر ہونا چاہیے برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فرضنا" کا معنی "قدرنا" یعنی ہم نے مقرر کیا اور شارع کا مقرر کرنا یا زیادت کو منع کریگا اور اسمیں مزید اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگی اور یا کمی کو منع کریگا اور اس سے مزید کم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اول یعنی زیادت کا منع کرنا یہاں پر منتفی ہے اسلئے کہ زیادہ سے زیادہ مھر کی کوئی حد بالاتفاق مقرر نہیں ہے لہذا دوسری صورت یعنی کمی کا منع کرنا متعین ہوگیا تو کم از کم مقدار مھر کا مقرر ہوگا اور جب کم از کم مہر کی مقدار مقررہ شارع نے بیان نہیں کی تو ہم اسکو رائی کے ساتھ مقرر کرینگے اور کسی شی کے اوپر قیاس کرنا چونکہ شرعاً اس جیسی صورت یعنی انسان کے بعض اعضاء کے لئے عوض ہونے کی صورت میں معتبر ہے سو وہ مقدار مقرر جسکے ساتھ "قطع" ہاتھ کاٹنا حد سرقہ میں متعلق ہے وہ دس درھم ہیں (لہذا مہر بھی دس درھم ہوگا کیونکہ اسکے عوض میں منافع بضع حاصل ہوتے ہیں)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر وہ شی جو بیع میں ثمن بن سکتی ہے وہ نکاح میں مھر بن سکتی ہے۔

اور امام فخر الاسلام نے اس فصل میں چند دوسرے مسائل کو ذکر کیا ہے۔ جنکو میں نے فصل نسخ کے آخر میں زیادۃ علی النص کے ذیل میں لایا ہے سوائے دو مسئلوں کے جنکو میں نے تطویل کے خوف سے بالکلیہ ترک کیا ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں ایک مسئلۃ الھدم اور دوسرا مسئلۃ القطع مع الضمان ہیں۔

مسئلۃ الھدم یہ ہے کہ اگر ایک عورت کو اسکا شوہر طلاق الثلث دیتا ہے اور وہ عدت گزارنے کے بعد زوج ثانی سے نکاح کرتی ہے اور وہ زوج ثانی اسکے ساتھ جماع کرنے کے بعد کسی وجہ سے طلاق دیتا ہے اور وہ عورت زوج ثانی سے عدت مکمل کرنے کے بعد زوج اول سے دوبارہ نکاح کرتی ہے تو یہ عورت زوج اول کی طرف حل جدید کے ساتھ لوٹ کر آتی ہے اور زوج اول کے طلقات ثلثہ کا اثر بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے اور اسمیں فقہاء اربعہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

لیکن اگر زوج اول نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں اور اس عورت کی طرف عدت کے اندر رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ عدت گزرنے کی وجہ سے وہ بائنہ ہوگئی اور اس نے کسی اور شوہر سے نکاح کیا اور پھر کسی وجہ سے اس دوسرے شوہر نے بھی اسکو طلاق دی اور عدت گزارنے کے بعد وہ زوج اول کی طرف لوٹ گئی تو حل جدید کے ساتھ لوٹے گی یا حل قدیم کے ساتھ یعنی زوج ثانی کے ساتھ نکاح اور اسکا اس بیوی کے ساتھ صحبت کرنے سے زوج اول کے ایک یا دو طلقات کا اثر ختم ہوگا یا نہیں اسمیں اختلاف ہوا ہے۔امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں فرماتے ہیں کہ یہ عورت حل قدیم کے ساتھ اپنے شوہر کی طرف لوٹے گی اور اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب اسکے پاس صرف دو طلاقوں کی ملکیت ہے اور اگر پہلے دو طلاقیں دیں تھیں تو اب صرف ایک طلاق دے سکتا ہے۔امام شافعی اور امام محمد رحمہما اللہ کے لئے اپنے مسلک پر دلیل یہ ہے زوج ثانی کے ساتھ نکاح حرمت غلیظہ کے لئے ھادم ہے۔اسلئے کہ لفظ حتی خاص ہے اور اس لفظ ''حتیٰ'' کو اس صورت میں استعمال کیا ہے جبکہ زوج اول نے تین طلاق دی ہوں چنانچہ ارشاد خداوندی ہے۔فان طلقها فلا تحل له ای للزوج الاوّل بحل جدید حتی تنکح زوجا غیره ای زوجاً ثانیاً۔اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح جس طرح حرمت غلیظہ کے لئے منہدم ہوتا ہے تو اسطرح حرمت خفیفہ جو ایک یا دو طلاقوں کا اثر ہے وہ بھی زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے منہدم ہو جاتا ہے۔اسلئے کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح جب حرمت غلیظہ کے اثر کو زائل کرتا ہے تو حرمت خفیفہ کے اثر کو بطریقہ اولیٰ زائل کریگا۔

مسئلة القطع مع الضمان: اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) چور جب چوری کرے اور چوری کئے ہوئے مال کی وجہ سے اس چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اگر چوری کیا ہوا مال اس چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اسکا واپس کرنا ضروری ہے۔

(۲) لیکن اگر چوری کیا ہوا مال اسکے پاس موجود نہ ہو تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پھر بھی اس چوری کئے ہوئے مال کا ضمان اس چور پر واجب ہوگا۔خواہ چور نے اس مال کو خود ہلاک کیا ہو یا وہ مال چور کے پاس اس چور کے فعل کے بغیر خود بخود ہلاک ہوا ہو۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف استھلاک کی صورت میں یعنی جب چور اس مال کو خود اپنے فعل سے ہلاک کرے ایک روایت کے اعتبار سے ضمان ہے اور اگر مال اس چور کے پاس خود بخود ہلاک ہوا ہو یا چور نے

ہلاک کیا ہوتو دوسری روایت کے مطابق کوئی ضمان اس چور پرنہیں ہے۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے لئے دلیل یہ ہے کہ چور کے چوری کرنے سے کچھ دیر پہلے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت مالک کے ہاتھ سے باطل ہوجاتی ہے مالک کے حق میں وہ ان اشیاء میں داخل ہوجاتی ہے جسکی کوئی قیمت نہیں اوراس چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہےاوراللہ تعالیٰ ضمان مال سے مستغنی ہے۔

اب سوال ہوگا کہ پھر جب چور کے پاس وہ مال موجود ہو یااس نے خوداپنے فعل سے اس چوری کئے ہوئے مال کو ہلاک کیا ہوتو وہاں کیوں رد کرنا اورضمان دینا واجب ہوتا ہے۔تو اسکا جواب یہ ہے کہ جب وہ مال مسروقہ چور کے پاس موجود ہوتو اس صورت میں چونکہ مال کی عصمت اگر چہ زائل ہوئی ہے لیکن اسکی ملکیت تو باقی ہے اسلئے ملکیت کی بقاء کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے واپس کرنے کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے۔

اوراستہلاک کی صورت میں تو ایک روایت میں ہمارے نزدیک ضمان واجب نہیں اور جس روایت کے مطابق ضمان واجب ہے تو وہ اسلئے تاکہ چور کو اپنے فعل کا وبال اورانجام معلوم ہوجائے اور وہ خواہ مخواہ چوری کئے ہو ئے مال کو ہلاک نہ کرے۔

تو ادھرامام شافعی رحمہ اللہ نے ہمارے اوپراعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ کا قول **السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزآء بما کسبا** الآیہ میں فاقطعوالفظ خاص ہے جسکا معنیٰ **ابانة الرسغ** یعنی ہاتھ کو گھٹے سے کاٹنا ہےاور اس آیت کے لئے تحول عصمت عن المالک إلی اللہ تعالیٰ پرکوئی دلالت نہیں تو **بطلان عصمة عن المالک** کا قول کرنا خاص کتاب اللہ پرزیادت ہے۔

ہماری طرف سے اسکا جواب دیا جاتا ہے کہ **بطلان عصمة عن المالک و تحول العصمة إلی الله** پردلالت فاقطعوانہیں کرتا بلکہ **جزآء بما کسبا** سے اس پر دلالت ہورہی ہےاوروہ یہ کہ یہ قطع اس چوراور چورنی کے پورے فعل جو چوری مع اضاعۃ المال کا بدلہ ہے لہٰذا اسمیں اگر ضمان کا قول کیا جائے تو زیادت علی کتاب اللہ تعالیٰ لازم آئیگا۔

البتہ جب اس چور کے پاس مال مسروقہ موجود ہوتو صورۃً وبقاء ملک کی رعایت کرتے ہوئے اسکو واپس کرنے کا حکم وجوبی دیا جاتا ہے۔

فصل : (حُكمُ العَام اَلتوقُّفُ عند البَعضِ حتّٰى يَقُومَ الدَّلِيلُ لِاَنّه مُجمَلٌ لِاختِلافِ

أعـدادِ الجَمعِ) فـإنَّ جَـمـعَ الـقِـلَّةِ يَصِحُّ أن يُرادَ مِنهُ كُلّ عَددٍ مِنَ الثَّلٰثةِ إلَى العَشَرةِ وجَـمْـع الـكـثـرةِ يَـصِـحُّ أنْ يُرادَ مِنهُ كُلّ عَددٍ منَ العَشرةِ إلٰى مَالَانِهايَةَ لَهُ فَإنّه إذا قَالَ لِزيدٍ عليّ أفلُسٌ يَصِحّ بيانُهُ مِنَ الثّلثةِ إلَى العَشْرَةِ فيكونُ مُجمَلاً . (وإنّه يُؤَكَّد بِكُلّ وأجـمـعَ ولَـو كَـانَ مُستَـغرَقاً لَمَا احتِيجَ إلٰى ذٰالِكَ ولأنّه يُذكَرُ الجَمعُ ويراد به الواحدَ كقولهٖ تعالىٰ الذين قال لهم الناسُ إنّ الناسَ قَد جَمعُوا لَكُم) المرادُ مِنهُ نَعِيمُ بْنُ مَسـعـودٍ أو أعـرَابِـيٌّ آخر والنّاسُ الثَّانِي أهلُ مَكَّةَ (وعِـنـدَ البَعضِ يَثبُتُ الأدنىٰ وهُوَ الثَّلثةُ فِي الجَمعِ وَالوَاحِدُ فِي غيرِه لأنه المُتيَقّنُ) فإنّهٗ إذا قَالَ لِفلانٍ عَـلـيَّ دراهـمُ يَجِبُ ثلاثةٌ بِاتِّفاقٍ بَينَنَا وَبَينَكُم لكِنّا نَقُولُ إنّمَا يَثبُتُ الثّلاثَةُ لِأنَّ العُمومَ غيـرُ ممكنٍ فَيثبُتُ أخصُّ الخُصُوصِ . (وعِـنـدَنا وعِندَ الشّافِعِيّ يُوجِبُ الحُكمَ فِى الكُلّ) نَـحوُ جَـاءَنِي القَومُ يُوجِبُ الحُكمَ وَهُوَ نِسبَةُ المَجِيئِ إلىٰ كُلّ افرادٍ تَناوَلُهَا القَومُ (لِأنَّ الـعُـمُومَ مَعنىً مقصودٌ فَلابُدَّ أن يَّكُونَ لَفظٌ يَدُلُّ عَليهِ) فـإنَّ المَعانِي الّتِـي هِـي مَقصُودَةٌ فِي التَّخاطُبِ قَدوُضِعَ الألفاظُ لَها (وقـد قال عليؓ فِي الجَمعِ بيـنَ الأختَيـنِ وَطياً بِـمِـلـكِ الـيَـمـيـنِ أحـلَّتهـا آيةٌ وهى قوله تعالىٰ اوما ملكتْ أيمانُكم) فـانـه يدل على حِلّ وَطيِ كُلّ امةٍ مَملُوكَةٍ سوآءٌ كَانَتْ مُجتَمِعَةً مَع أُختِهَا فِي الوَطيِ أولا (وَحـرَّمَتهُـمَا آيةٌ وهِيَ أن تَجمَعُوا بَينَ الأختَينِ) فانها تَدُلُّ على حُـرمَةِ الـجَـمـعِ بَينَ الأختَينِ سوآءٌ كان الجَمعُ بطرِيقِ النّكاحِ أو بِطَرِيقِ الوَطيِ بِـمِلكِ اليَمِينِ (فالمحرِّمُ رَاجِحٌ) كـما يأتى فى فصلِ التّعارُضِ انّ المَحرِّمَ راجحٌ عَلى المُبيحِ (وابن مسعودٌ جَعَلَ قوله تعالىٰ واولاتُ الأحمالِ ناسخاً لقوله تعالىٰ والـذيـن يُتوفَّونَ مِنكُم حتّى جَعلَ عدةَ حامِلٍ تُوُفّى عنها زَوجُها بوضعِ الحَملِ) إختَـلفَ عـليٌّ وابن مسعودٌ فى حامل تُوفِّى عنها زَوجُهَا فقال على رضى الله عنه تعتد بـابـعـدِ الأجلين توفيقاً بين الآيتين إحدَاهُما فِي سورةِ البقرةِ وهى قوله تعالىٰ والذِينَ يُتـوَفَّـونَ مِـنـكُم ويَذرُونَ أزواجاً يَتربصنَ بِأنفُسِهنّ اَربَعَةَ أشهُرٍ وَعشراً والأخرىٰ فِي

سورۃِ النساءِ القُصریٰ وھی قولہ تعالیٰ واولاتُ الأحمالِ أجلُھنّ اَنْ یَضعنَ حَمْلَھُنَّ فقال ابن مسعودٌ مَن شَاءَ باھلتُہ فِی أنَّ سورۃَ النِّساءِ القُصریٰ نَزلَتْ بعدَ سورۃِ النِّساءِ الطُّولیٰ وقولہ واولاتُ الأحمالِ الآیہ نَزلَتْ بعد قولہ والذینَ یُتوفونَ مِنکُم الایہ.فقولہ یَتَربَّصْنَ یَدُلُّ عَلٰی أنَّ عِدَّۃَ المتوفّٰی عَنھَا زَوجُھَا بِالأشھُرِ سوآءٌ کَانَتْ حامِلۃً اولا فقولہ واولاتُ الأحمالِ یَدُلُّ عَلٰی أنَّ عِدَّۃَ الحَامِلِ بِوَضْعِ الحَملِ سوآءٌ تُوفِیَ عَنھَا زَوجُھَا أو طَلقَھا فجَعَلَ قولہ واولاتُ الأحمالِ ناسِخاً لقولہٖ یَتربصنَ فی مِقدارِ ما تَنَاوَلَہُ الأیتانِ وھو مَا إذا تُوفِیَّ عَنھَا زَوجُھَا و تکُونُ حاملاً (وذالک عام کلُّہ) ای النُّصوصُ الاربعۃُ الّتِی تمسَّکَ بِھَا علیّ وابن مسعود رضی اللہ عنھما فی الجمعِ بینَ الأُختینِ والعدۃِ۔

ترجمہ وتشریح:- اس مذکورہ بالاعبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم عام سے متعلق مذاہب اربعہ اور انکے دلائل کا ذکر کیا ہے۔تو حکم عام سے متعلق اولاً تین مذاہب ہیں۔

(۱) جمہور اشاعرہ کے نزدیک عام کا حکم توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل آجائے جو حکم عام کے عموم یا خصوص پر دلالت کرے۔

(۲) ابوعبداللہ محمد بن شجاع ثلجی بغدادی جو مشائخ حنفیہ میں سے ہیں اور ابوعلی جبائی معتزلی کے نزدیک عام کا حکم اسکے اقل افراد کا یقینی طور مراد ہونا ہے چنانچہ اسم جنس میں واحد اور جمع میں ثلثہ مراد ہونگے اور اس سے زائد میں توقف ہوگا۔

(۳) جمہور علماء کے نزدیک عام کا حکم **اثبات الحکم فی جمیع ماتناولہ من الافراد** یعنی ان تمام افراد میں حکم ثابت کرنا ہے جنکو لفظ عام شامل ہے لیکن پھر جمہور میں اختلاف ہوا ہے اور مشائخ عراق اور عام متاخرین کے نزدیک عام کا حکم ان تمام افراد میں حکم کو قطعاً اور یقیناً ثابت کرنا ہے جنکو لفظ عام شامل ہے۔

(۴) اور جمہور فقہاء اور متکلمین اور امام شافعی کا مذہب اور مشائخ سمرقند کا مسلک مختار یہ ہے کہ عام کا حکم ظنی ہے یعنی عمل کے لئے مفید ہے اور اعتقاد کے لئے مفید نہیں یہاں تک کہ انکے نزدیک عام کتاب اللہ کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ بھی جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اپنے مذکورہ کلام میں مذاہب ثلثہ کا ذکر کیا اور مذہب رابع کی طرف اگلے متن میں

اشارہ کیا ہے اور اس مذکورہ عبارت میں ہر ایک فریق کے لئے دلائل ذکر کئے۔ فریق اول جو واقفیہ کہلاتے ہیں کے مذہب پر تین دلائل ذکر کئے ہیں۔

(۱) عام کا حکم توقف ہے اسلئے کہ عام مجمل ہے کیونکہ اعداد جمع مختلف ہوتے ہیں اسلئے کہ جمع قلت تین سے لیکر دس تک ہر عدد پر بولا جاتا ہے۔ اور جمع کثرت دس سے لیکر الی مالانھایۃ لہ تک ہر عدد پر بولا جاتا ہے بعض کو بعض پر ترجیح دیئے بغیر اسلئے عام کا حکم توقف ہے۔

(۲) اسلئے کہ عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ آتی ہے اور یہ کل اور اجمع بیان شمول اور استغراق کے لئے ہوتے ہیں تو اگر یہ عام خود استغراق کے لئے ہوتا تو کل اور اجمع کے ساتھ تاکید لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

(۳) اسلئے کہ بسا اوقات جمع کو ذکر کرتے ہیں اور اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **الذین قال لھم الناس** اور اس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی ہے **ان الناس قد جمعوا لکم** اور اس ناس سے مراد اھل مکہ ہیں تو معلوم نہیں کہ اس سے واحد مراد ہے یا جماعت اسلئے اسکا حکم توقف ہوگا۔

جمہور کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے تمام افراد پر حمل کرینگے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کل اور اجمع کے ساتھ تاکید کا آنا اسکے تمام افراد کے لئے شامل ہونے کی دلیل ہے اسلئے کہ اگر تمام کو شامل نہ ہوتی تو پھر اسکے بعد کل اور اجمع کا ذکر تاکید نہ ہوتی بلکہ تاسیس ہوتی۔

اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مجاز اشتراک سے اولیٰ ہے اسلئے ناس کا واحد میں استعمال مجاز اور تمام افراد میں استعمال حقیقت ہے۔

دوسرا فریق جو ابو عبداللہ ثلجی اور ابو علی جبائی ہیں انکی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنیٰ سے خالی کرنا جائز نہیں اور اسم جنس میں ایک کی مراد لینا اور جمع میں تین کا مراد لینا متیقن ہے۔ اور اس سے زائد میں شک اور تردد ہے اسلئے اسم جنس میں واحد سے زیادہ اور جمع میں تین سے زیادہ میں توقف کرینگے۔ اسلئے کہ اگر جمع کا اطلاق کر کے اقل سے زائد مراد ہوں تو پھر بھی اقل اسمیں داخل ہونگے تو دونوں تقدیروں پر اقل مراد ہونگے۔

جمہور کی طرف سے جواب دیا گیا کہ یہ تو لغت کو ترجیح سے ثابت کرنا ہوا۔ اور یہ باطل ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو بسا اوقات عموم میں زیادہ احتیاط ہوتی ہے۔ لہذا عموم ہی راجح ہوگا۔

تیسرا مذھب جو جمہور علماء شافعیہ اور حنفیہ کا ہے ان کے متعدد دلائل ہیں۔

(۱) عموم معنی مقصود ہے لہٰذا اسکے لئے لفظ ہوگا جو اس عموم پر دلالت کرے سو جب جاء نی القوم کہا جائے تو مراد یہ ہوگا کہ مجیئ کی اسناد پوری قوم کی طرف ہے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جمع بین الاختین بملک الیمین سے متعلق فرمایا کہ ایک آیت اسکے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ ما ملکت ایمانکم ہے کہ تمہارے لئے وہ باندیاں جنکے تم مالک ہو حلال ہیں اور تم ان سے استمتاع کر سکتے ہو۔ تو اسمیں ما ملکت عام ہے جو اختین کو اور ماں بیٹی کو بھی شامل ہے۔ اور دوسری آیت وان تجمعوا بین الاختین اسکو حرام کرتی ہے اسلئے کہ یہاں اختین کو وطی میں جمع کرنا منع کیا ہے خواہ بطریق نکاح ہوں یا بطریق الوطی بملک الیمین ہو اور چونکہ محرم راجح ہے اسلئے حرمت کو ترجیح دینگے اب اگر عام تمام افراد کو شامل نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ صاحب لسان ہو کر کبھی بھی یہ بیان نہ کرتے۔

(۲) حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں کا حاملہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت سے متعلق اختلاف ہوا تو علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ و اولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کا ناسخ ہونا والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعة اشھر وعشرا کے لئے متحقق نہیں تھا اسلئے انہوں نے فرمایا کہ حاملہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت ابعد الاجلین ہوگی۔ لہٰذا اگر وضع حمل چار ماہ دس دن سے پہلے ہوا تو پھر اسکی عدت چار ماہ دس دن ہے اور اگر چار ماہ دس دن کے بعد بھی وضع حمل نہ ہوا ہو تو پھر اسکی عدت وضع حمل ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک چونکہ سورۃ طلاق کا سورت بقرہ سے اور و اولات الاحمال الآیہ کا والذین یتوفون الآیہ سے مؤخر ہونا ثابت تھا تو اسلئے وہ نسخ کے قائل ہوئے اور حاملہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت وضع حمل قرار دیا خواہ بچہ اس وقت پیدا ہو جائے کہ ابھی تک شوہر کا نماز جنازہ بھی نہ ہوا ہو۔ تو اس عورت کی عدت مکمل ہوئی اور اگر وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو بغیر کراہت اسکے لئے جائز ہوگا البتہ جب تک حالت نفاس میں ہوگی تو شوہر جدید اس سے مضاجعت نہیں کریگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کیجئے۔

عام کا حکم بعض کے ہاں توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل قائم ہو جو عموم اور خصوص کو متعین کرے اسلئے کہ عام مجمل ہے اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے اسلئے کہ جمع قلت میں تین سے لیکر دس تک ھر عدد کا مراد لینا صحیح ہے۔ اور جمع کثرت میں دس سے لیکر إلی ما لانھایة لہ تک ہر عدد مراد لیا جا سکتا ہے۔ سو جب کوئی کہے لزید علی

افلس تو اسکا بیان تین سے لیکر دس تک ہوسکتا ہے۔لہذا یہ مجمل ہوا۔

اور اسلئے کہ کل اور اجمع کے ساتھ تاکید لائی جاتی ہے۔اور اگر یہ تمام افراد کے لئے مستغرق ہوتا تو پھر کل اور اجمع کے ساتھ تاکید لانے کی ضرورت نہیں تھی اور اسلئے کہ بعض دفعہ جمع ذکر کر کے اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔وہ لوگ جنکو لوگوں نے کہا کہ لوگ تمہارے لئے جمع ہوئے ہیں ''ناس'' اول سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے اور وہ واحد ہے اور ''ناس ثانی'' سے مراد اھل مکہ ہیں اور وہ جمع ہے۔

اور بعض کے نزدیک ادنی یعنی کم از کم مقدار ثابت ہوگی اور وہ جمع میں تین اور اسم جنس وغیرہ میں ایک ہے اسلئے کہ یہی متیقن ہے اسلئے کہ جب کہا جائے کہ فلاں کے مجھ پر دراھم ہیں تو بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین اس مثال مذکور میں اسلئے مراد ہوتے ہیں کہ عموم اور تمام دراھم کا مراد لینا ناممکن ہے اسلئے جو اخص الخصوص ہے جو کہ تین ہے وہی مراد ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک اور امام شافعی رحمھم اللہ کے نزدیک تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے مثلاً جـاء نـی القوم حکم یعنی مجی کی نسبت ان تمام کی طرف واجب کرتا ہے جن کو قوم شامل ہے اسلئے کہ عموم معنیٰ مقصود ہے لہٰذا اسکے لئے کوئی لفظ چاہیے جو اس عموم پر دلالت کرے۔اسلئے کہ وہ معانی جو مقصود فی التخاطب ہوں انکے لئے الفاظ وضع ہوئے ہیں۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ملک یمین کے ساتھ جمع بین الاختین وطیا سے متعلق فرمایا کہ ایک آیت نے جمع بین الاختین وطیا ملک یمین کے ساتھ جائز کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول او ما ملکت ایمانکم جنکے تم مالک ہو وہ تمہارے لئے حلال ہیں تو یہ قول ہر مملوک باندی کے ساتھ وطی کے حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے، خواہ وہ مملوکہ باندی اپنی بہن کے ساتھ وطی میں جمع ہو رہی ہو یا نہیں اور فرمایا کہ ایک آیت اسکو حرام قرار دیتی ہے۔اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول وان تجمعوا بین الأختین ہے کہ تم پر حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو وطی میں جمع کرو خواہ نکاح کے ذریعے یا ملک یمین کے ذریعے لہٰذا محرم راجح ہوگا۔

جیسا کہ فصل التعارض میں آئیگا کہ محرم مبیح پر راجح ہوتا ہے۔

اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے قول و اولات الاحمال کو اللہ تعالیٰ کے قول والذین یتوفون منکم الآیہ کے لئے ناسخ قرار دیا یہاں تک کہ حاملہ متوفی عنہا زوجھا کی عدت انہوں نے وضع حمل قرار دی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما میں حاملہ متوفی عنہا زوجھا سے متعلق اختلاف ہوا ہے تو علیؓ نے فرمایا کہ حاملہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت دونوں آیتوں میں تطبیق کرنے کی بناء پر ابعد الاجلین ہوگی اس لئے کہ سورۃ بقرہ کی آیت جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیبیاں چھوڑ دیں وہ اپنے اوپر چار ماہ دس دن انتظار کرینگی اور دوسری آیت سورۃ نساء قصریٰ یعنی سورت طلاق میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول کہ حمل والیاں انکی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل کو پیدا کردیں۔

تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو چاہے میں ان سے مباہلہ کرونگا۔ کہ سورت نساء قصریٰ یعنی سورت طلاق سورت نساء طولیٰ یعنی سورت. بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور واولات الاحمال الآیہ والذین یتوفون منکم ویذرون الآیہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔

تو اللہ تعالیٰ کا قول یتربصن دلالت کرتا ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت مہینوں کے ساتھ ہوگی خواہ حاملہ ہوں یا غیر حاملہ۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول واولات الاحمال الآیہ دلالت کرتا ہے کہ حاملہ خواتین کی عدت وضع حمل ہے۔ خواہ وہ متوفی عنہا زوجھا ہوں یا مطلقات ہوں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے واولات الاحمال الآیہ کو یتربصن بانفسھن الآیہ کے لئے ناسخ قرار دیا اس مقدار میں اس کو دونوں آیتیں شامل ہو رہی ہیں اور یہ وہ عورت ہے کہ اسکا شوہر فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو۔ اور یہ سب عام ہیں یعنی یہ نصوص اربعہ سے عام ہیں جنکے ساتھ حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جمع بین الاختین اور عدت کے سلسلہ میں استدلال کیا۔

(لٰكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الوَاحِدِ وَالقِيَاسِ) أَيْ تَخْصِيصُ عامِ الكِتَابِ بِكُلِّ واحدٍ مِن خَبَرِ الوَاحِدِ وَالقِياسِ (لان كل عامٍ يَحتَمِلُ التَّخصِيصَ وهو شائع فيه) أي التَّخصِيصُ شائعٌ فِي العَامِ (وعندَنا هو قَطعِيٌّ مساوٍ لِلخَاصِ وسَيجِئُ معنىٰ القَطعِيِّ فلا يَجُوزُ تَخصِيصُهُ بواحِدٍ منهما ما لم يُخَصَّ بِقَطعِيٍّ لأنَّ اللَّفظَ مَتىٰ وُضِعَ لِمعنىً كَانَ ذَالِكَ المَعنىٰ لَازِمًا له إلَّا أن تَدُلَّ القَرِينَةُ علىٰ خِلافِه ولو أجاز إرادةَ البَعضِ بلا قَرِينَةٍ لَا رتَفَعَ الأمانُ عن اللُّغةِ والشَّرعِ بِالكُلِّيَةِ لأنَّ خِطَابَاتِ الشَّرعِ عامةٌ والاحتِمالُ الغَيرُ الناشئُ عن دليلٍ لا يعتَبَر فإحتِمالُ الخُصوصِ هُنا كا حتِمالِ المَجازِ فِي الخَاصِ

فَالتَّاكِيدُ يَجْعَلُهُ مُحكمًا) هذا جوابٌ عمّا قال الواقِفِيةُ إنّهُ يؤكّدُ بِكلٍ وأجمَعُ ايضًا جوابٌ عما قالهُ الشّافعيّ إنّه يَحتَمِلُ التّخصِيصَ فنقولُ نَحنُ لا نَدَّعِي أنّ العامَ لا احتمالَ فيه اصلاً فإحتمال التخصِيصِ فيه كإحتمالِ المَجازِ فِي الخاصِ فاذَا أُكّدَ يَصيرُ مُحكماً اى لا يبقٰى فِيه اِحتمالٌ اصلاً لا ناشٍ عن دليلٍ ولا غيرُ ناشٍ عن دليلٍ۔

ترجمه وتشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے چوتھے مذہب کے قائلین میں سے فقط امام شافعی رحمہ اللہ کا ذکر کیا ہے۔اور انکی دلیل کو ذکر کیا ہے۔اور فریق اول اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دیا ہے۔ہم نے فریق اول جو توقف کے قائل تھے فریق ثانی جو خصوص بالاقل کے قائل تھے کے دلائل گزشتہ بیان میں تفصیل کے ساتھ ذکر کر دیئے ہیں۔

شافعیہ یعنی مذہب رابع مشائخ سمرقند اور متکلمین کے دلائل اور انکے جوابات نہیں دیئے تو وہ یہاں پر ذکر کرینگے۔

سو مذہب رابع پر دلیل یہ ہے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔اور جو شی تخصیص کا احتمال رکھتی ہو تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی لہٰذا عام قطعیت اور یقین کا فائدہ نہیں دیگا۔

ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اس سے آپکی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہر عام تخصیص کا احتمال ناشی عن دلیل رکھتا ہے تو وہ آپ نے بیان نہیں کیا اور اگر مطلق احتمال رکھتا ہے خواہ ناشی عن دلیل ہو یا نہ ہو تو قطعیت کا فائدہ دینے میں مضر نہیں ہے۔

اب ترجمہ عبارت کا یہ ہے:

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ایسی دلیل ہے جس میں شبہ پایا جاتا ہے اسلئے اس عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہوگی یعنی کتاب اللہ میں عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگی۔اسلئے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور یہ تخصیص عام میں شائع اور متعارف ہے اور ہمارے نزدیک عام کتاب اللہ قطعی ہونے میں خاص کتاب اللہ کے ساتھ مساوی ہے اور قطعی کا معنیٰ عنقریب آجائیگا لہٰذا عام کتاب کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی کے ساتھ جائز نہ ہوگی جبتک اس عام کی تخصیص پہلے دلیل قطعی کے ساتھ نہ ہوئی ہو (ہاں جب دلیل قطعی کے ساتھ ایک مرتبہ تخصیص ہو جائیگی تو عام مخصوص البعض چونکہ بالاتفاق اپنے مدلول

پر ظنی الدلالۃ ہے لہٰذا پھر خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ مزید تخصیص ہو سکے گی یہاں تک کہ اسکے افراد تین رہ جائیں تو پھر مزید تخصیص نہیں ہو سکے گی)۔

اسلئے کہ لفظ جب ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا جائے تو وہ معنیٰ اس لفظ کے لئے لازم ہوتا ہے البتہ اگر کوئی قرینہ اس معنیٰ کے خلاف پر دلالت کرے تو پھر اس وقت وہ معنیٰ لفظ سے مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر بغیر کسی قرینہ کے عام سے اسکے بعض افراد کا مراد لینا جائز ہو جائے تو پھر لغت اور شرع سے بالکلیہ امان اٹھ جائیگا اسلئے کہ خطابات شرع عام ہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو احتمال خصوص عام میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز کا احتمال خاص میں ہوتا ہے۔

پس کل اور اجمع کے ساتھ تاکید عام کے معنیٰ کو محکم کرنے کے لئے ہے۔ یہ واقفیہ کی دلیل کا جواب ہے جو انہوں نے کہا تھا کہ چونکہ عام کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ آتی ہے (اسلئے جبتک کل اور اجمع کے ساتھ اسکے عموم کو مؤکد نہیں کیا جائیگا تو اس میں توقف کرینگے) اور اسطرح یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا بھی جواب ہے جو انہوں نے کہا کہ عام چونکہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ (اسلئے یہ قطعیت اور یقین کا فائدہ نہیں دیگا) تو ہم انکے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم نے اسکا دعویٰ نہیں کیا کہ عام میں کوئی احتمال بھی نہیں (البتہ ہم نے یہ کہا ہے کہ عام میں احتمال ناشی عن دلیل نہیں ہے اور قطعیت کا فائدہ دینے میں صرف یہی احتمال ناشی عن دلیل مضر ہوتا ہے) تو احتمال خصوص عام میں ایسا ہے۔ جیسا کہ خاص میں احتمال مجاز ہوتا ہے لہٰذا جب اس عام کو کل اور اجمع کے ساتھ مؤکد کیا جائے تو پھر کوئی احتمال باقی نہیں رہتا نہ ناشی عن دلیل اور نہ غیر ناشی عن دلیل۔

فَاِنْ قِيلَ احتمالُ المَجازِ الذِىْ فِى الخاصِ ثَابتٌ فِى العامِ مع احتمالٍ اٰخرَ و هو احتمالُ التخصِيصِ فيكون الخاصُ راجِحاً فالخاصُ كالنصِ والعامُ كالظاهِرِ قلنا لَمّا كان العامُ موضوعاً للكُلِ كان اِرادَةُ البعضِ دُونَ البعضِ بطريقِ المجازِ و كثرةُ احتمالاتِ المجازِ لا اِعتبارَ لها فاذا كان لفظٌ خاصٌ له معنىً واحدٌ مجازِىٌ ولفظ خاصٌ اٰخرُ له معنَيانِ مجازِيانِ او اكثرُ ولا قرينةَ للمَجازِ اصلاً فَاِنَّ اللفظينِ متساوِيَانِ فى الدلالةِ على المعنى الحَقِيقِىِّ بلا ترجيحِ الاوَّلِ على الثانِى فعُلِمَ أنَّ احتمالَ المجازِ الواحدِ الذى لا قرينةَ لَه مَساوٍ لا حتمالاتِ مجازاتٍ كثيرةٍ لا قرينةَ لهاولا نُسَلِّمُ أنَّ التخصِيصَ الذى يُورِثُ شبهةً فى العامِ شائعٌ بلا قرينةٍ فاِنَّ المُخَصِّصَ اذا

كـان هو العقلَ او نحوَه فهو فى حُكمِ الاستثناءِ على ما يَاتِى ولا يُورِثُ شبهةً فاِنَّ كُلَّ ما يُوجبُ العقلَ كونُه غيرَ داخلٍ لا يَدخُل وما سوى ذالكَ يَدخل تحت العامِ وان كـان الـمُـخـصـصُ هو الكلام فاِنْ كان مُتراخيًا فلا نُسلمُ انّه مخصص بل ناسخٌ بقى الكلامُ فى المُخصِّصِ الذِىْ يكونُ موصولاً و قليلٌ ما هُوَ۔

ترجمہ وتشریح:۔اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پہلے ایک اعتراض ذکر کیا ہے اور اسکا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ عام خاص کے لئے قطعیت میں مساوی ہے یہ ہم نہیں مانتے اسلئے کہ خاص میں فقط مجاز کا احتمال ہے اور عام میں احتمال مجاز کے ساتھ احتمال تخصیص بھی ہے تو خاص میں ایک احتمال ہوا اور عام میں دو احتمال ہوئے تو خاص بمنزلہ نص اور عام بمنزلہ ظاہر ہوا۔اور نص عام پر راجح ہوتا ہے تو خاص بھی عام پر قطعیت میں راجح ہوگا۔

''قلنا'' ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ عام کی وضع چونکہ تمام افراد کے لئے ہے لہٰذا بعض افراد کا ارادہ کرنا اور بعض کا نہ کرنا بھی بطریقہ مجاز ہوگا۔تو گویا خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے اور عام میں دو مجازوں کا احتمال ہے اور کثرت احتمالات میں مجاز کا اعتبار نہیں ہوا کرتا۔

تو یہ ایسا ہوا کہ ایک لفظ خاص ہو اور اسکے لئے ایک معنیٰ مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ایسا ہو جسکے لئے دو یا زیادہ معانی مجازی ہوں اور کسی مجاز پر کوئی قرینہ نہ ہو۔تو دونوں لفظ معنیٰ حقیقی پر دلالت کرنے میں برابر ہوتے ہیں اور پہلے لفظ خاص کو معنیٰ مجازی کے احتمال کی قلت کی وجہ سے دوسرے لفظ پر معانی مجازی کے احتمالات کی کثرت کی وجہ سے ترجیح نہیں دیجاتی۔

تو معلوم ہوا کہ ایسا مجاز واحد جس پر قرینہ نہ ہو کا احتمال ایسے مجازات کثیرہ کے احتمالات کے ساتھ جن پر قرائن نہیں ہوتے برابر ہوتے ہیں اسلئے خاص کو معنیٰ مجازی کے احتمال کی وحدت کی وجہ سے عام پر ترجیح نہ ہوگی۔

(و لا نسلم کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ عام میں احتمال تخصیص شائع ہے اسلئے وہ اس میں شبہ پیدا کریگا۔تو مصنف نے ''ولا نسلم کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا۔فرمایا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو شبہ پیدا کرتی ہے وہ عام میں بغیر کسی قرینہ کے شائع ہے اسلئے کہ) مخصص جب عقل یا اسکی مثل حس وغیرہ ہو تو ایسا مخصص استثناء کے حکم میں ہوتا ہے۔(اور استثناء جتنے افراد کو نکالتا ہے انکو نکالتا ہے لیکن باقی میں شبہ پیدا نہیں کرتا) اسلئے کہ عقل جن افراد کے عام میں داخل نہ

ہونے کو واجب کریگی تو وہ داخل نہیں ہونگے اور اسکے علاوہ باقی افراد عام کے نیچے داخل ہونگے۔اور اگر مخصص کلام ہوتو وہ اگر متراخی ہوتو پھر وہ مخصص ہے ہی نہیں بلکہ وہ تو ناسخ ہے لہذا صرف مخصص کلامی جو موصول ہو وہ باقی رہا لیکن وہ بہت ہی قلیل اور نادر ہے۔(اور نادر کالمعدوم ہوتا ہے لہذا اسکا اعتبار نہیں ہوگا)

(فَإذَا ثَبتَ هَذا فإنْ تعَارَضَ الخاصُ والعامُ فان لم يُعلَمِ التاريخُ -حُمِلَ على المُقارَنةِ) مع أنَّ في الواقعِ أحدُهما ناسِخٌ ولاخرُ مَنسوخٌ لكن لَمّا جَهِلْنَا النَّاسِخَ والمنسوخَ حَمَلنا عَلَى المقارنةِ والا يلزمَ الترجيحُ من غَيرِ مرجّحٍ. (فعِندَ الشّافِعِي أنه يُخَصُّ بِهِ وعِندَنَا يَثبتُ حُكمُ التّعارُضِ فِي قَدرِ مَا تَنَاوَلاهُ فإنْ كانَ العَامُ متأخِراً يَنسخُ الخَاصَ عِندَنَا وإن كانَ الخَاصُ مُتأخراً فان كانَ موصُولاً يَخُصُّهُ وإن كانَ مترَاخِياً يَنسَخهُ فِي ذَالِكَ القَدرِ عِندَنَا) أي فِي القَدرِ الذِي يَتَنَاوَلُهُ العَامُ وَالخَاصُ ولَا يَكُونُ الخَاصُ نَاسِخاً لِلعَامِ بِالكُلّيَةِ بَل فِي ذَالِكَ القدرِ فقط حَتّى لا يكونَ العَامُ عاماً مخصّصاً بل يكونُ قطعياً فِي البَاقِي لَا كَالعَامِ الذِي خُصّ مِنهُ البَعضُ۔

ترجمہ وتشریح:- پس جب یہ ثابت ہوا (خاص اور عام دونوں ہمارے نزدیک قطعی بلکہ قطعیت میں مساوی ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے) تو اگر خاص اور عام دونوں کے حکم میں تعارض ہو جائے اور تاریخ وقوع بھی معلوم نہ ہو تو عام اور خاص دونوں کو مقارنت پر حمل کرینگے اگرچہ نفس الامر میں ایک دوسرے کے لئے ناسخ ہوگا۔اور دوسرا منسوخ ہوگا لیکن جب ہم ناسخ اور منسوخ کو دونوں میں سے علی التعین نہیں پہچانیں گے تو ہم ان دونوں کو مقارنت پر حمل کرینگے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

سو اس صورت میں چونکہ امام شافعی کے نزدیک عام ظنی ہے اسلئے خاص کے ساتھ اسکی تخصیص کرینگے اور دونوں میں تعارض نہیں ہوگا اسلئے کہ تعارض کے لئے دونوں نصوں کا متساوی ہونا ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں بلکہ انکے نزدیک عام ظنی اور خاص قطعی ہے اور ہمارے نزدیک جس مقدار میں عام اور خاص دونوں شامل ہیں اس مقدار میں تعارض ثابت ہوگا۔

(جیسے والذین یتوفون منکم الایۃ اور واولات الاحمال اجلھن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک تعارض ہے اور انہوں نے تطبیق کے لئے ابعد الاجلین کے ساتھ فتویٰ دیا ہے یاد رہے کہ یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے اسلئے

کہ یہاں دونوں نصوص عام ہیں جبکہ بحث اس صورت میں ہے کہ ایک عام اور دوسری خاص ہو)
اور اگر عام متاخر ہو تو خاص ہمارے نزدیک منسوخ ہوگا اور اگر خاص متاخر ہو تو پھر اگر موصول ہو تو وہ بھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور اگر متراخی ہو تو پھر اس قدر میں ہمارے نزدیک ناسخ ہوگا (جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک اولات الاحمال اجلھن الایہ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً کے لئے ناسخ ہے لیکن نسخ صرف حاملہ متوفی عنھا زوجھا کے حق میں ہے اور والذین یتوفون غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے) اسی بات کی طرف مصنف نے خود شرح میں اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔ یعنی اس مقدار میں جسکو عام اور خاص دونوں شامل ہیں اور خاص عام کے لئے بالکلیہ ناسخ نہ ہوگا بلکہ صرف اس مقدار میں ناسخ ہے یہاں تک کہ عام، عام مخصوص منہ البعض ہو کر ظنی نہیں ہوگا۔ باقی میں قطعی ہوگا (جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کیا کہ واولات الاحمال اجلھن حاملہ متوفی عنھا زوجھا کے حق میں والذین یتوفون کے لئے ناسخ ہے اور اسکے علاوہ میں والذین یتوفون بحالہ قطعی ہے۔)

(فَصلٌ قَصرُ العَامِ عَلٰی بَعضِ مَا يَتنَاوَلُهُ لَا يَخلُو مِنْ أن يكُونَ بِغيرِ مستقلٍ) أی بِكَلامٍ يَتَعلَّقُ بِصدرِ الكَلامِ وَلَا يَكُونُ تَاماً بِنَفسِهِ والمُستَقِلُّ مَا لَا يكُونُ كذَالِكَ سَوآءٌ كَانَ كلاماً أو لَم يَكُن (وهو) أی غَيرُ المُستَقِلِّ (الاستثناءُ والشَّرطُ والصِّفةُ والغَايَةُ) فَالاستثناءُ يُوجِبُ قَصرَ العَامِ عَلٰی بَعضِ أفرادِهِ وَالشَّرطُ يُوجِبُ قَصرَ صَدرِ الكَلامِ عَلٰی بَعضِ التَّقادِيرِ نَحوُ أنتِ طالقٌ إن دَخلتِ الدَّارَ والصِّفةُ توجِبُ القَصرَ عَلٰی ما تُوجَدُ فيه الصِّفةُ نَحوُ فِي الإبلِ السائِمةِ زكوٰةٌ والغَايةُ تُوجِبُ القَصرَ عَلى البَعضِ الذِی جُعِلَ الغَايَةُ حداً له نحو قوله تعالیٰ فاغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأيديكُم إلى المَرَافِقِ وعَلٰی ما ورآءِ الغايةِ نَحوُ أتمّوا الصِّيامَ إلَى اللَّيلِ.

(أو بِمُستَقِلٍّ وهو) ای القَصرُ بِمُستَقِلٍ (التخصِيصُ وهُو إمَّا بِالكَلامِ أو غيرِه وهُو إمَّا العَقلُ) الضميرُ يَرجِعُ إلٰی غيرِه (نحو خَالِقُ كُلِّ شيءٍ يُعلَمُ ضرورةً إنّ اللهَ تعالٰی مخصُوصٌ مِنه وتَخصِيصُ الصَّبِيِّ وَالمَجنُونِ مِن خِطَابَاتِ الشَّرعِ مِن هَذَا القَبِيلِ و إمَّا الحِسُّ نحو وَأوتِيَتْ مِن كُلِّ شيءٍ وَإمَّا العادةُ نحو لا يأكل رأساً يقع على المُتعارَفِ وَإمَّا كَونُ بَعضِ الأفرادِ نَاقِصاً فيكونُ اللَّفظُ أولىٰ بِالبَعضِ الأخرِ نحو

كُلُّ مملوكٍ لِي فهُو حرٌّ لا يقعُ عَلَى الْمُكاتَبِ وِيُسَمَّى مُشكّكًا أو زَائِدًا) عطف علی قولِهِ ناقصاً وإمَّا بعضُ أفرادِهِ زائدًا (كالفاكهةِ لا يقَعُ على العِنَبِ)

ترجمہ وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ جب عام غیر مخصوص البعض کے حکم اور اسمیں علماء کے اختلاف کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو عام مخصوص البعض کے احکام کو بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی اور جن اسباب کی بنا پر عام بعض افراد پر مقصور ہو جاتا ہے انکو بیان کرنا شروع کیا۔ عبارت کا ترجمہ سمجھنے سے پہلے جن اسباب کی بناء پر عام میں تخصیص ہوتی ہے ان میں وجہ حصر ملاحظہ کیجئے۔

عام کا اپنے بعض افراد میں مقصور اور بند ہونا غیر مستقل کے ساتھ ہوگا یا مستقل کے ساتھ اگر غیر مستقل کے ساتھ ہو تو پھر یا استثناء ہوگا یا شرط ہوگا یا صفت ہوگا یا غایہ ہوگا اگر استثناء ہے تو عام بعض افراد پر مقصور ہوگا۔ جیسے اقتلوا المشرکین الا اھل الذمۃ۔ تو اسمیں اہل ذمہ کے علاوہ باقی افراد پر عام کا حکم مقصور ہوا۔ اور اگر شرط ہو تو صدر کلام بعض تقادیر پر مقصور ہوگا جیسے ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے انت طالق ان دخلت الدار تو اسمیں شرط سے پہلے انت طالق تمام تقادیر کو شامل اور عام تھا اور اب حکم طلاق صرف دخول دار کی تقدیر پر مقصور ہوا۔

اور اگر صفت ہو تو حکم بعض ان افراد پر مقصور ہوگا جن میں وہ صفت موجود ہو۔ جیسے فی الابل السائمۃ زکوٰۃ۔ اور اگر غایہ ہو تو حکم اس بعض پر مقصور ہوگا جسکے لئے غایہ کو حد بنایا گیا ہے۔ جیسے فاغسلوا وجوھکم وایدیکم إلی المرافق۔ تو اگر إلی المرافق نہ ہوتا تو رؤس اصابع سے مناکب اور اباط تک ہاتھوں کو دھونا ضروری ہوتا لیکن جب إلی المرافق کہا تو حکم غسل مرافق پر مقصور ہوا اور اس سے آگے تجاوز نہیں کریگا۔ یہ اس وقت ہے جبکہ غایہ مغیا کی جنس سے ہو اگر نہ ہو تو پھر غایہ تک حکم پہنچایگا۔ مثلاً فرمایا ثم اتمو الصیام إلی اللیل تو یہاں لیل یعنی غروب آفتاب تک حکم صوم ممتد ہوگا۔

اور اگر قصر مستقل کے ساتھ ہو تو اسکو تخصیص کہا جاتا ہے اور یہ تخصیص پھر یا کلام کے ساتھ ہوگی اور یا غیر کلام کے ساتھ اگر غیر کلام کے ساتھ ہو تو پھر یا وہ عقل ہوگا یعنی مخصص عقل ہوگا جیسے فرمایا خالق کل شیٔ تو عقل اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس شیٔ مخلوق سے اللہ تعالیٰ خود خارج ہے۔ اور احکام شرع سے صبی اور مجنون وغیرہ کی تخصیصات بھی اس مخصص عقلی کی قبیل سے ہیں اسلئے کہ احکام شرع کا مدار عقل پر ہے اور صبی اور مجنون میں عقل نہیں ہوتی۔

اور یا مخصص حس ہوگا جیسے واوتیت من کل شیٔ کہ ملکہ سباء بلقیس کو سب کچھ دیا گیا۔ یعنی امور مملکت اور سلطنت

میں سے ورنہ حس بتا رہی ہے کہ داڑھی اور مونچھ اسکی نہیں تھی۔

اور یا عادۃ ہوگی جیسے لا یأکل رأساً اس رأس سے مراد وہ رأس ہوگا جو بازاروں میں بکتا ہو اور تنور میں پکایا جاتا ہو لہٰذا موجودہ عرف کی بناء پر بیل اور بھینس وغیرہ کا سر مراد نہ ہوگا۔

اور یا بعض افراد کا ناقص ہونا مخصص ہوگا جیسے کل مملوک لی فھو حر مکاتب کو شامل نہیں اسلئے کہ وہ رقبہ ہونے میں ناقص ہے اسلئے کہ یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہے یہی وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی مکاتبہ سے وطی نہیں کرسکتا۔

اور یا بعض افراد کا زائد ہونا ہوگا۔ جیسے لا یأکل الفاکھۃ تو انگور وغیرہ جن پھلوں کو غذاء کی صورت میں استعمال کیا جاتا ہے ان پر محمول نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے عرف میں انگور بھی فاکھہ اور پھل میں شامل ہے بلکہ عمدہ پھلوں میں سے ہے لہٰذا اگر یہ کہا تو انگور کھانے سے بھی حانث ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

عام کا مقصور ہونا بعض افراد پر خالی نہ ہوگا۔ یا غیر مستقل کے ساتھ ہوگا۔ یعنی ایسے کلام کے ساتھ ہوگا جو صدر کلام کے ساتھ متعلق ہو اور تام بنفسہٖ نہ ہو۔ اور مستقل وہ ہے جو ایسا نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو۔

اور یہ غیر مستقل استثناء، شرط، صفت اور غایہ ہوگا تو استثناء حکم عام کو بعض افراد پر مقصور کرتا ہے۔ اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور کرتی ہے۔ جیسے انت طالق ان دخلت الدار اور صفت حکم عام کو ان افراد پر مقصور کرتی ہے جن میں صفت موجود ہو جیسے فی الابل السائمۃ زکوٰۃ لہٰذا غیر سائمہ یعنی علوفہ جو گھر میں دانہ چارہ کھاتے ہیں ان میں زکوٰۃ نہ ہوگی۔

اور غایہ اس بعض پر حکم عام کو مقصور کرتا ہے جسکے لئے غایہ کو حد بنایا گیا ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوھکم وایدیکم إلی المرافق اور غایہ کے علاوہ ہر حکم عام کو مقصور کرتا ہے۔ جیسے اتموا الصیام إلی اللیل۔ اور یہ تخصیص کلام کے ساتھ ہوگی یا غیر کلام کے ساتھ پھر یہ غیر کلام عقل ہوگا یا غیر عقل "ھو کی ضمیر" "غیرہ" کی طرف راجع ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے" جیسے خالق کل شیٔ سے بداھۃً یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئ سے مخصوص ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اور خالق اور مخلوق میں تباین ہے تو اللہ تعالیٰ شئ مخلوق کا خالق ہے اور صبی اور مجنون کی تخصیص خطابات شرع سے اسی قبیل سے ہے یعنی وہ عقل کیساتھ خطابات شرع سے خارج ہیں۔

اور غیر عقل یا تو حس ہوگا جیسے و اوتیت من کل شیٔ تو حساً یہ معلوم ہو رہا ہے کہ امور سلطنت اور مملکت مراد ہیں ورنہ داڑھی اور مونچھ اسکی نہیں تھی اور یا عادت ہوگی۔ جیسے لا یاکل راساً یہ متعارف پر محمول ہے (اور یہ وہ ہے جو بازاروں میں بکتے ہوں اور تنور میں پکائے جاتے ہوں) اور یا بعض افراد کا ناقص ہونا ہوگا تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ زیادہ لائق ہوگا جیسے میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ مکاتب پر محمول نہیں ہوگا۔ (اور اسکے مکاتب اس قول کی صورت میں آزاد نہ ہونگے جب اس نے نیت نہ کی ہو) اور اسکو مشکک کہا جاتا ہے۔

یا بعض افراد کا زائد ہونا ہوگا یہ عطف ہے مصنف کے قول ناقصاً پر (جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے) جیسے ''فاکھہ'' کہ یہ انگور پر محمول نہیں ہوگا (اسلئے کہ انگور فاکہہ پر زائد ہے اور اسکو غذاء کے طور پر بھی مستعمل کیا جاتا ہے لیکن اگر عرف بدل جائے جیسے ہمارے زمانے میں تو پھر آدمی انگور کھانے سے بھی حانث ہوگا)

(فَفِی غَیرِ المُستَقِلِّ) أی فِیمَا إذا کَانَ الشَّیُٔ المُوجِبُ لِقَصرِ العَامِ غَیرَ مستَقِلٍّ (هو) أی العَامُ (حقیقةٌ فِی البواقِی) لأنَّ الوَاضِعَ وَضَعَ اللَّفظَ الذِی استثنیٰ منه لِلباقی (وهو) أی العام (حُجَّة بلا شبهةٍ فیه) أی فِی البَاقِی وهَذَا إذَا کَانَ الإستثناءُ مَعلُوماً أمّا إذَا کَانَ مجهولاً فَلا (وفی المستقِلِّ کَلاماً او غیرَہ) ای فیما اذا کان القَاصِرُ مستَقِلاً ویُسَمّٰی هذا تخصِیصاً سَوآءٌ کَانَ المُخصِّصُ کَلاماً او غیرَہ (مجازٌ) ای لفظُ العَامِ مجازٌ (فِی البَاقِی بِطَرِیقِ إطلاقِ إسمِ الکُلِّ عَلَی البعضِ من حیثُ القَصرِ) أی مِن حَیثُ أنّه مقصُورٌ عَلی البَاقِی (حقیقةٌ مِن حیثُ التَّناوُلِ) ای من حیث أنَّ لفظَ العامِ متناوِلٌ لِلبَاقِی یَکُونُ حقیقةً فِیهِ (علی ما یأتِی فِی فصلِ المَجَازِ إن شَاء الله تعالیٰ وهُوَ حجةٌ فِیهِ شُبهةٌ ولَم یُفرِّقُوا بَینَ کَونِه) أی کَونِ التخصِیصِ بالکَلامِ (أو غَیرِہٖ) فَإنَّ العُلَمَاءَ قَالُوا کُلُّ عامٍ خُصَّ بِمُستَقِلٍّ فإنَّه دَلیلٌ فِیهِ شُبهةٌ ولَم یُفَرِّقُوا فِی هَذَا الحُکمِ بَینَ أن یَّکُونَ المُخَصِّصُ کَلاماً او غیرَہٗ (لکن یَجبُ هُنَاکَ فَرقٌ وهو أنَّ المخصُوصَ بِالعقلِ یَنبغِی أن یَّکُونَ قطعیاً لانه فی حکمِ الاستثناءِ لٰکِنّه حُذِفَ الاستثناءُ معتمداً علی العقلِ عَلیٰ أنّه مفروغٌ عنه حَتّٰی لَا نقُولَ أنَّ قولہ تعالیٰ یَاأیُّهَا الذِینَ اٰمنوا إذَا قُمتُم إلَی الصَّلوٰةِ الایة ونَظَائِرَہ دلیلٌ فِیهِ

شُبهۃٌ) وهٰذا فرقٌ قد تفردتُ بذكرِهِ وهو وَاجبُ الذِّكرِ حتىٰ لا يُتوهَّمَ أنّ خِطابَاتِ الشَّرعِ الَّتِي خُصَّ مِنهَا الصَّبيُّ والمَجنُونُ بِالعَقلِ دلِيلٌ فِيهِ شُبهةٌ كَالخِطَابَاتِ الوَارِدَةِ بِالفَرائِضِ فَإنّه يُكَفَّرُ جَاحِدُهَا إجمَاعاً مَعَ كونِهَا مخصُوصَةً عقلاً فإن التَّخصِيصَ بِالعقلِ لا يُورِثُ شُبهَةً فإنَّ كُلَّ ما يُوجِبُ العَقلُ تخصِيصَه تُخَصُّ و ما لا فَلاَ.

ترجمه وتشریح:- عبارت کا ترجمہ اور تشریح سمجھنے سے پہلے یہ بات ذھن نشین کر لیجئے کہ عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا حضرات شافعیہ کے نزدیک مطلقاً تخصیص ہے خواہ مستقل کے ساتھ ہو یا غیر مستقل کے ساتھ ہو اور علماء حنفیہ کے نزدیک اگر عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا غیر مستقل کے ساتھ ہو تو پھر خواہ وہ استثناء کے ساتھ ہو یا شرط، صفت اور غایہ کے ساتھ ہو کسی صورت میں تخصیص نہیں ہے۔

اور اگر عام کا اپنے بعض افراد پر مقصور ہونا مستقل کے ساتھ ہو تو پھر وہ تخصیص ہے۔ اور اس صورت میں وہ مستقل عام کے لئے مخصص ہوگا۔ اور وہ عام تخصیص کے بعد بقیہ افراد میں مجاز ہوگا اور عام ایسی حجت ہوگا جس میں شبہ ہوگا یعنی حجت قطعی نہیں ہوگا ہاں اگر مخصص مستقل عقل ہو تو وہ حجت قطعی ہوگا۔ اسلئے کہ مخصص عقلی استثناء کے حکم میں ہے۔ لہٰذا وہ خطابات شرع جن سے صبی اور مجنون کو مخصص عقلی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے وہ حجت قطعی ہونگے اور اس بات کی نشاندھی صرف صدر الشریعہ رحمہ اللہ نے کی ہے۔

اب ترجمہ ملاحظہ کیجئے

پس غیر مستقل میں یعنی جب عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والا غیر مستقل ہو تو وہ عام باقی افراد میں حقیقت ہوگا اسلئے کہ واضع نے لفظ مستثنیٰ منہ کو باقی افراد کے لئے وضع کیا ہے۔ (لہٰذا لفظ کا استعمال باقی افراد میں استعمال فی الموضوع لہ ہونے کی وجہ سے حقیقت ہوگا۔) اور یہ عام جس میں قصر غیر مستقل کے ساتھ ہوا ہے باقی افراد میں حجت قطعی ہوگا۔ یعنی اسکے حجت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہوگا جب استثناء معلوم ہوگا اگر استثناء مجہول ہو تو پھر وہ حجت قطعی نہیں ہوگا۔

اور غیر مستقل میں خواہ وہ کلام ہو یا غیر کلام ہو یعنی جب عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والا مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام ہو تو اسکو تخصیص کے ساتھ مسمی کیا جاتا ہے اور لفظ عام باقی افراد میں مجاز ہوگا اسم کل کو بعض پر قصر کی حیثیت سے اطلاق کرنے کے طریقہ سے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ لفظ باقی پر مقصور ہے اور باقی افراد کو شامل ہونے

کی حیثیت سے حقیقت ہوگا۔ یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام باقی افراد کو شامل ہے اس میں حقیقت ہوگا۔ جیسا کہ فصل مجاز میں انشاء اللہ آ جائیگا۔

اور یہ عام جسکو مستقل کے ساتھ بعض افراد پر مقصور کیا گیا ہے۔ ایسی حجت ہے جس میں شبہ ہے۔ اور علماء نے مخصص مستقل کے کلام اور غیر کلام ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ بلکہ علی الاطلاق اسکو حجت ظنی قرار دیا۔ اسلئے کہ علماء کہتے ہیں کہ ہر عام جس میں مستقل کے ساتھ تخصیص ہوئی ہو۔ وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہے اور اس حکم میں مخصص کے کلام اور غیر کلام ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا۔

لیکن مخصص کلامی اور غیر کلامی یعنی مخصص عقلی میں فرق ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ مخصوص بالعقل کا قطعی ہونا ضروری ہے اسلئے کہ مخصص عقل استثناء کے حکم میں ہے۔ لیکن عقل پر اعتماد کرتے ہوئے استثناء کو حذف کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مخصوص بالعقل مفروغ عنہ ہے۔ یعنی اسکے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کے قول **یا ایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم إلی الصلوٰۃ الایہ**۔ اور اسکے نظائر کے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایسے دلائل ہیں جن میں شبہ ہے۔ اور اس فرق کا ذکر کے ساتھ میں (علامہ صدر الشریعہ) متفرد ہوں اور اس فرق کا ذکر کرنا بہت ہی ضروری ہے یہاں تک کہ یہ خیال نہ کیا جائے کہ خطابات شرع جن سے صبی اور مجنون کو عقل کے ساتھ خاص کیا گیا ہے وہ ایسے دلائل ہیں جن میں شبہ ہے جیسے وہ خطابات جو فرائض کے بیان کے ساتھ وارد ہیں۔ اسلئے کہ ان خطابات کا منکر بالاتفاق کافر ہے۔ باوجود اسکے کہ عقل کے ساتھ ان خطابات میں تخصیص ہوئی ہے۔ کیوں کہ تخصیص بالعقل شبہ پیدا نہیں کرتی اسلئے کہ عقل جن جن کی تخصیص کا تقاضا کریگی انکو خاص کیا جائیگا اور انکے علاوہ باقیوں کی تخصیص نہیں ہوگی۔

(وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ بِالْكَلَامِ فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَبْقَىٰ حُجَّةً اصلا معلوماً كان الْمَخْصُوصُ كَالْمُسْتَامِنِ) حَيْثُ خُصَّ من قوله تعالىٰ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ بقوله وان احدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ . (أو مَجْهُولاً كَالرِّبٰو) حيثُ خُصَّ من قوله تعالىٰ واحلَّ اللّٰه البَيعَ (لأنه إن كانَ مجهولاً صار الْبَاقِي مَجْهُولاً لأنّ التَّخصِيصَ كَالِاستثنآءِ إذ هو يُبينُ أنه لم يَدخُلْ) أى التَّخصِيصُ يُبَيِّنُ أنَّ الْمَخصُوصَ لَم يَدخل تَحتَ العامِ كالاستثنآءِ فإنّه يُبَيِّنُ أنّ الْمُستثنىٰ لَم يدخُل فى صدرِ الكَلَامِ والِاستثنآءُ

إذَا كَانَ مَجهُولاً يَكُونُ البَاقِي مِنْ صدرِ الكَلامِ مَجهُولاً وَلَا يثبتُ بِه الحُكمُ (وَإنْ كَانَ مَعلُوماً فَالظَّاهِرُ أن يَّكُونَ مُعَلَّلاً لأنه كَلامٌ مُستَقِلٌ) والأصلُ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيْلُ (وَلَا يُدرَىٰ كَمْ يَخرُجُ بِالتَّعلِيلِ فَيَبقىٰ البَاقِي مَجهُولاً وعِندَ البَعضِ إن كَانَ مَعلُوماً بَقِيَ العَامُ فِيمَا وراءَ المُخصُوصِ كَمَا كَانَ لِأنَّهُ كَالإستِثنَآءِ) فِي أنّه يُبَيِّنُ أنّه لَمْ يَدخُلْ (فَلَا يَقبَلُ التَّعلِيل)إذِ الاستثناءُ لَا يَقبَلُ التَّعلِيلَ لِأنَّهُ غيرُ مُستَقِلٍّ بِنفسِهٖ وفي صورةِ الإستثنآءِ العامُ حجةٌ فِي الباقِي كَما كَانَ فَكَذَا التَّخصِيصُ وَإنْ كَانَ مجهُولاً لَا يَبقىٰ العامُ حُجَّةً لِمَا قُلنَا مِن أنَّ التَّخصِيصَ كَالاِستِثناءِ والِاستثنآءُ المَجهُولُ يُجعَلُ البَاقِي مجهُولاً فَلا يبقَى العَامُ حُجَّةً فِي البَاقِي .

(وعِندَ البَعضِ إن كَانَ مَعلُوماً فكَمَا ذَكرنَا آنفًا) أنَّ العَامَ يَبقىٰ فِيمَا ورآءَ المَخصُوصِ كَمَا كَانَ (وإن كَانَ مَجهُولاً يَسقُطُ المُخَصِّصُ لِأنه كَلامٌ مستقِلٌّ بِخِلافِ الاستِثنَآءِ) ولَمَّا كَانَ المُخَصِّصُ كَلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً يسقط هُوَ بِنَفسِهٖ ولَا يَتَعَدّٰى جَهَالَتُه إلٰى صدرِ الكَلامِ بِخِلافِ الِاستِثنَآءِ لأنّه غَيرُ مستقِلٍّ بِنفسِهٖ بَلْ هُوَ مُتعلّق بِصدرِ الكَلامِ فَجَهالَتُه يَتعَدّىٰ إلى صدرِ الكَلامِ (وعِندَنَا تَمكَّنَ فِيهِ شُبهَةٌ لِأنَّه عُلِمَ أنه غَيرُ مَحمُولٍ علىٰ ظاهِرِه) وهُو إرادَةُ الكُلِّ فَعُلِمَ أنَّ المُرادَ مِنهُ البَعضُ بطريقِ المَجازِ فَإذَا كَانَ كُلّ أفرادِهٖ مائةً مثلاً وعُلِمَ أنّ المَائَةَ غَيرُ مرادَةٍ فَكُلّ واحدٍ منَ الأعدادِ الَّتِي دُونَ المِائةِ مساوٍ فِي أنّ اللّفظَ مَجازٌ فِيهِ فَلا يَثبُتُ عددٌ معَيَّنٌ مِنهَا لِأنّه تَرجِيحٌ مِن غَيرِ مُرَجِّحٍ۔

ترجمہ و تشریح:- جاننا چاہیے کہ مصنف رحمہ اللہ نے مخصص کلامی سے متعلق چار مذاہب نقل کئے ہیں پہلا مذہب امام ابوالحسن کرخی کا ہے اور دوسرا اور تیسرا مذہب بعض علماء کا نقل کیا ہے اور ان بعض کا تعین کسی نے نہیں کیا کہ ان سے کون مراد ہیں اور چوتھا مذہب فقہاء احناف کا مسلک مختار ہے۔

اس اجمال کے بعد اب ان مذاہب اربعہ کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مخصص اگر کلام ہو تو خواہ وہ معلوم ہو یا مجہول دونوں صورتوں میں وہ عام اصلاً

حجت نہیں ہوگا۔ مخصص معلوم کی مثال جیسے مستامن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول اقتلو المشرکین الایہ عام ہے اور اس میں ہر مشرک کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول "وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ" یہ ایک کلام مستقل ہے جسکے ساتھ مستامن کو حکم قتل سے نکالا ہے۔

اور مجہول کی مثال جیسے ربٰوا اور سود کہ اسکو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع الایہ سے نکالا ہے اسلئے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہونگے اور مجہول حجت نہیں بن سکتا اور اگر معلوم ہو تو معلل ہوگا کیونکہ اصل نصوص میں تعلیل ہے لہٰذا معلوم نہ ہوگا کہ ان تعلیلات کے ساتھ کتنے نکلے ہیں تو پھر بھی باقی مجہول ہوگا تو حجت نہیں ہوگا۔

دوسرا مذہب بعض علماء کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مخصص معلوم ہو تو عام مخصوص کے علاوہ میں حجت ہوگا اسلئے کہ یہ مخصص کلامی استثناء کی مانند ہے۔ اور استثناء جب معلوم ہو تو عام مستثنیٰ کے علاوہ میں حجت ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی مخصوص کے علاوہ میں حجت ہوگا۔

اور اگر مجہول ہو تو پھر عام حجت نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ استثناء مجہول کی مانند ہوگا۔ اور استثناء مجہول کی صورت میں عام حجت نہیں ہوتا تو یہاں بھی حجت نہیں ہوگا۔

تیسرا مذہب بعض دوسرے علماء کا ہے اور وہ یہ کہ اگر مخصص معلوم ہو تو پھر تو عام مخصوص کے علاوہ میں حجت ہے ہی لیکن اگر مخصص مجہول ہو تو پھر وہ مخصص خود ساقط ہوگا وہ مخصص کالعدم ہو کر عام حجت ہوگا اور استثناء مجہول کو کالعدم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ صدر کلام اس پر موقوف ہوتا ہے تو اسکو کالعدم کرنے سے پورا کلام کالعدم ہوگا۔

چوتھا مذہب فقہاء حنفیہ کا مسلک مختار ہے اور وہ یہ کہ مخصص کلامی کی صورت میں عام حجت ظنی ہے۔

اب ترجمہ ملاحظہ کیجئے۔

فرمایا کہ جہاں تک مخصوص بالکلام کا تعلق ہے تو امام کرخی کے نزدیک وہ قطعاً حجت نہیں خواہ مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن اسلئے کہ اسکو اللہ تعالیٰ کے قول اقتلوا المشرکین (الایہ) سے اللہ تعالیٰ کے قول وان احد من المشرکین (الایہ) کے ساتھ خاص کیا گیا ہے یعنی اگر مشرکین میں سے کوئی ایک آپ سے پناہ مانگ لے تو آپ اسکو پناہ دے دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام سن لے۔ یا مجہول ہو جیسے ربٰوا کہ اس کو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع سے و حرم الربوٰ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

اسلئے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا اسلئے کہ تخصیص استثناء کی مانند ہے اسلئے کہ تخصیص بیان

کرتی ہے کہ وہ یعنی مخصوص داخل نہیں ہے جس طرح استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثناء جب مجہول ہو تو صدر کلام میں جو باقی ہو وہ بھی مجہول ہوتا ہے اور اسکے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا۔ اسلئے کہ وہ مخصص کلام مستقل ہے اور نصوص میں تعلیل اصل ہے اور یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل کے ساتھ کتنے نکل گئے تو اسلئے مجہول ہوگا۔

اور بعض علماء کے نزدیک اگر مخصص کلامی معلوم ہو تو مخصوص کے علاوہ میں عام حسب سابق حجت ہوگا۔ اسلئے کہ یہ مخصص استثناء کی مانند ہے۔ اس بات کو بیان کرنے میں کہ مخصوص داخل نہیں ہے۔ لہذا یہ تعلیل قبول نہیں کریگا جیسا کہ استثناء بھی تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ اسلئے کہ استثناء بذات خود غیر مستقل ہے۔ اور استثناء کی صورت میں عام باقی افراد میں حسب سابق حجت ہوتا ہے تو تخصیص میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور اگر مخصوص بالکلام مجہول ہو تو پھر عام باقی میں حجت نہیں ہوگا اسلئے کہ استثناء تخصیص کی مانند ہے اور استثناء مجہول باقی کو مجہول بناتا ہے تو عام باقی میں حجت نہیں ہوگا۔

اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک اگر مخصوص بالکلام معلوم ہو تو پھر تو وہ ہے جو ابھی ہم نے ذکر کیا کہ عام مخصوص کے علاوہ میں حسب سابق حجت ہوگا۔ اور اگر مخصوص مجہول ہو تو مخصص خود ساقط ہوگا۔ اسلئے کہ وہ کلام مستقل ہے بخلاف استثناء کے یعنی جب مخصص کلام مستقل ہو اور اسکا معنیٰ مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہوگا اور اس مخصص کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ وہ صدر کلام کے ساتھ متعلق ہے۔ تو اسکی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

اور ہمارے نزدیک مخصوص بالکلام میں شبہ ثابت ہوا ہے اسلئے کہ معلوم ہوا کہ وہ عام اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے اور اس کا ظاہر تمام افراد کا ارادہ ہے تو معلوم ہوا کہ مجازاً اس سے بعض مراد ہیں تو جب مثلاً تمام افراد سو ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ سو تمام مراد نہیں۔ تو سو سے کم تمام اعداد اس لفظ کے ان افراد پر مجازاً دلالت کرنے میں برابر ہیں۔ تو اسلئے ان سو میں سے کوئی عدد متعین مراد نہیں ہو سکے گا۔ اسلئے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

ثُمَّ ذَكَرَ ثَمرَةَ تَمَكُّنِ الشُّبهَةِ فيهِ بقوله (فَيَصِيرُ عندَنا كالعامِ الذِى لم يَخُصَّ عند الشَّافِعِىَ حَتّٰى يُخَصِّصَهُ خبرُ الوَاحِدِ وَالقِياسُ) ثُمّ ارادَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّ مَعَ وُجودِ هٰذِهِ الشُّبهةِ لا يسقطُ الِاحتِجَاجُ بِهٖ فقال (لٰكِنْ لَا يَسقُطُ الِاحتِجَاجُ بِهٖ لِاَنَّ المُخَصِّصَ

يُشبِه النَّاسِخ بِصِيغَتِهٖ وَالِا ستِثناءَ بِحُكمِهٖ لِمَا قُلنَا فإنْ كَانَ مجهُو لاَ يَسقُطُ بِنفسِهٖ لِلشَّبهِ الأَوَّلِ ويُوجِبُ جَهالَةً فِي العَام لِلشَّبهِ الثَّانِي فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ العَامِ فَلاَ يَسقُطُ بِهٖ) أَي بالشَّكِّ إذ قَبلَ التَّخصِيصِ كَانَ مَعمُولاً بِهٖ فَلَمَّا خُصَّ دَخَلَ الشَّكُّ فِي أنه هَل بَقِيَ معمولاً به أم بَطَلَ فَلا يَبْطُل بِالشَّكِّ.

(وإن كَانَ) أي المُخَصِّصُ (معلوماً فَلِلشَّبهِ الأَوَّلِ يصحُّ تَعلِيلُهٗ) لا يُرِيدُ بِقولِهٖ فَلِلشَّبهِ الأوّلِ أنّه يُشابِهُ النَّاسِخَ يَصِحُّ تَعلِيلُه كَمَا يَصِحُّ أن يعلَّلَ النَّاسِخَ الذی يَنسَخُ بَعضَ أفرادِ العام لِيَنسَخَ بِالقِيَاسِ بعضَ اٰخَر مِنْ أفرادِ العَامِ فَإنَّ تَعلِيلَ النَّاسِخِ عَلٰى هٰذَا الوَجهِ لا يَصِحُّ عَلٰى مَا يأتِي فِي هذِهِ الصَّفْحَةِ بَل يُرِيْدُ أنّه مِنْ حَيثُ أنّه نَصٌّ مُستقِلٌّ بِنفسِهٖ يَصِحُّ تَعلِيلُهٗ (كَمَا هو عِندَنا) فَإنَّ عندَنَا وعِندَ أكثرِ العُلَمَاءِ يَصِحُّ تَعلِيلُه خِلافاً لِلْجُبَائِي فإذَا صَحَّ تَعلِيلُه لا يُدرىٰ أنَّه كَمْ يَخرُجُ بِالتَّعلِيلِ أی بِالقِيَاسِ وكَمْ يَبقىٰ تَحتَ العَامِ (فَيُوجِبُ جَهالَةً فِيمَا بَقِيَ تَحتَ العام وَلِلشَّبهِ الثَّانِي لاَ يَصِحُّ تَعلِيلُهٗ كَمَا هُوَ عِندَ البَعضِ فدَخَلَ الشكُّ فِي سُقُوطِ العَامِ فَلا يَسقُطُ بِهٖ) أی بالشَّبهِ الثَّانِي وَهو شِبهُ الإستثناءِ مِنْ حَيثُ أن المُخَصِّصَ بَينَ أنَّ المَخصُوصَ غيرُ داخِلٍ فِي حُكمِ العَامِ فَلِهٰذا الشِّبهِ لا يَصِحُّ تَعلِيلُهٗ كما هُوَ مَذهَبُ الجُبَائِي كَمَا لا يَصِحُّ تَعلِيلُ المُستثنىٰ وإخراجُ البَعضِ الأخرِ بِطَرِيقِ القِيَاسِ فَمِنْ حَيثُ أنّه يَصِحُّ تَعلِيلُهٗ يَصيرُ البَاقِي تَحتَ العَامِ مَجْهُولاً فَلا يَبقىٰ العَامُ حجةً ومِنْ حَيثُ أنّه لايَصِحُّ تَعلِيلُهٗ يَبقىٰ العَامُ حُجَّةً وقَدْ كَانَ قَبْلَ التَّخصِيصِ حُجَّةً فوَقَعَ الشكُّ فِي بُطلانِهٖ فَلا يَبطُلُ بِالشَّكِّ هَذا ما قالُوا۔

ترجمہ وتشریح:- ہمارے نزدیک عام مخصوص بالکلام کی حجیت میں شبہ ہے خواہ مخصوص بالکلام معلوم ہو یا مجہول ہوتو اس عبارت میں عام مخصوص بالکلام میں تمکن شبہ کے ثمرہ کو بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

کہ ہمارے نزدیک یہ عام مخصوص البعض امام شافعیؒ کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کی طرح ہو جائیگا یعنی انکے نزدیک جس طرح عام غیر مخصوص البعض میں خبر واحد اور قیاس کے ساتھ تخصیص جائز ہوتی ہے اسی طرح ہمارے

نزدیک عام مخصوص البعض میں بھی تخصیص جائز ہوگی۔

پھر مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض میں اس شبہ کے ہونے کے باوجود اسکے ساتھ احتجاج اور استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ مخصص اپنے صیغہ کے ساتھ کلام مستانف اور مستقل بالمفہوم ہونے کی وجہ سے ناسخ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اور حکم کے اعتبار سے استثناء کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اسلئے کہ جس طرح استثناء مستثنٰی کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے تو اسی طرح یہ مخصص کلامی مخصوص کے علاوہ میں حکم ثابت کرتا ہے۔ تو اگر یہ مخصوص بالکلام مجہول ہو تو مخصص کلامی شبہ اول یعنی ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہوگا۔ اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اس مخصوص مجہول کی جہالت عام کے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوگی۔

اور یہ مخصوص مجہول شبہ ثانی یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر حکم عام میں جہالت کو ثابت کرتا ہے اسلئے استثناء مجہول کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوتی ہے۔ تو لہٰذا عام کے سقوط میں شک داخل ہوا تو شک کے ساتھ وہ ساقط نہ ہوگا۔ اسلئے کہ تخصیص سے پہلے وہ عام معمول بہ تھا اور جب اس میں تخصیص ہوئی تو اس میں شک واقع ہوا کہ آیا اب وہ معمول بہ ہے یا باطل ہو گیا لہٰذا شک کی وجہ سے وہ باطل نہ ہوگا۔

اور اگر مخصص معلوم ہو تو شبہ اول یعنی ناسخ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اسکی تعلیل صحیح ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انکے اس قول کا یہ مطلب نہیں کہ جس طرح اس ناسخ کی علت نکالی جسکے ساتھ بعض افراد عام کو منسوخ کیا جاتا ہے تا کہ قیاس کے ساتھ اسکے بعض دوسرے افراد کو بھی منسوخ کیا جائے اسلئے کہ ناسخ کا اسطرح علت نکالنا صحیح نہیں جیسا کہ اس صفحہ پر آ جائیگا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح ناسخ کی نصِ مستقل ہونے کی وجہ سے علت نکالی جاتی ہے تو اسی طرح یہ مخصص کلامی بھی چونکہ کلام مستقل ہے اسلئے اسکے لئے بھی علت نکالی جائیگی۔ جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے۔ اسلئے کہ ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مخصص کلامی جب معلوم ہو تو اسکی تعلیل صحیح ہے برخلاف ابوعلی جبائی کے۔

اور جب اس مخصص کلامی کی تعلیل صحیح ہوگی تو معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل اور قیاس کے ساتھ مزید کتنے افراد نکل گئے۔ اور کتنے عام کے نیچے باقی رہے۔ تو اسلئے ماتقی تحت العام میں جہالت آئیگی اور شبہ ثانی یعنی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے اسکی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ بعض علماء کے نزدیک ہے تو سقوط عام میں شک داخل ہوگا یعنی شبہ ثانی جو کہ استثناء کے مشابہہ ہے اس اعتبار سے کہ مخصص بیان کرتا ہے۔ کہ مخصوص حکم عام میں داخل نہیں ہے تو اس شبہ کی بناء

پر مخصص معلوم کی تعلیل صحیح نہیں جیسا کہ امام جبائی کا مذہب ہے جیسا کہ مستثنیٰ کی تعلیل اور قیاس کے ساتھ بعض دوسرے افراد کا نکالنا صحیح نہیں ہے۔

تو اس حیثیت سے کہ اسکی تعلیل صحیح ہے اور چونکہ یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل اور قیاس کے ساتھ کتنے نکلے تو عام کے نیچے باقی افراد مجہول ہونگے تو عام حجت نہیں رہیگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ مخصص معلوم استثناء معلوم کے مشابہ ہے اور استثناء معلوم کی تعلیل صحیح نہیں ہے عام حسب سابق حجت رہیگا اور تخصیص سے پہلے یہ عام حجت تھا اور تخصیص کے بعد اسکی حجیت کے باقی رہنے میں استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر اور باطل ہو جانے میں ناسخ کے ساتھ مشابہت کی بنا پر شک واقع ہوا تو لہٰذا شک کی وجہ سے اس عام کی حجیت باطل نہ ہوگی۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔

وَيَرِدُ عَلَيهِ اَنَّه لَمَّا كَانَ المَذهبُ عِندَكُم وعِندَ اكثَرِ العُلَمَاءِ صِحَّةَ تَعلِيلِهٖ فيَجِبُ أن يَّبطُلَ العامُ عِندَكُم بِناءً عَلٰى زَعمِكُم فِي صِحّةِ تَعلِيلِهٖ ولَا تَمسُّكَ لَكُم بِزَعمِ الجُبائِي اَنّ عِندَه لا يَصِحُّ تَعلِيلُهٗ فَلِدَفعِ هٰذِهِ الشُّبهةِ قَالَ (علىٰ أنَّ احتِمَالَ التَّعلِيلِ لَا يُخرِجُهٗ مِنْ أن يَّكُونَ حُجَّةً لِاَنَّ ما اقتضىٰ القياسُ تَخصِيصَهٗ يُخصُّ ومَالَا فلَا) فَإنَّ المُخَصَّصَ إنْ لَّم تُدرَكْ فِيهِ عِلَّةٌ لَا يُعَلَّلُ فيبقىٰ العامُ فِي البَاقِي حُجَّةً وَإنْ عرَفتَ فِيهِ عِلَّةً فَكُلُّ مَا تُوجَدُ العِلَّةُ فِيهِ يُخَصَّصُ قِياساً ومَا لَا فلَا ، فَلَايَبطُلُ العَامُ بِاحتِمَالِ التَّعلِيلِ (فَظَهَرَ هٰهُنَا الفَرقُ بَينَ التَّخصِيصِ وَالنَّسخِ) أي لَمَّا ذَكَرنَا أنَّ تَعلِيلَ المُخَصِّصِ صَحِيحٌ ظَهرَ مِن هَذَا الحُكمِ الفَرقُ بَينَ المُخَصِّصِ وَالنَّاسِخِ فَإنَّه لَا يَصِحُّ تَعلِيلُ النَّاسِخِ الذِى يَنسَخُ الحُكمَ فِي بَعضِ أفرَادِ العَامِ لِيَثبُتَ النَّسخُ فِي بَعضٍ اٰخَرَ قِيَاساً صُورَتُهٗ أنْ يَّرِدَ نَصٌّ خَاصٌّ حُكمُهٗ مُخَالِفٌ لِحُكمِ العَامِ ويَكُونُ وُرُودُهٗ مُتَراخِيًا عَن وُرُودِ العَامِّ فَإنَّا نَجعَلُهٗ نَاسِخًا لَا مُخَصَّصًا عَلٰى مَا سَبَقَ (فَإنَّ العَامَ الَّذِى نَسخَ بَعضَ مَا تنَاوَلَه لا يُنسَخُ بِالقِيَاسِ) لِاَنَّ القِيَاسَ لَا يَنسَخُ النَّصَ (إذ هو لا يُعارِضُهٗ لِاَنّه دُونَهٗ لٰكِن يُخَصِّصُهٗ وَلَا يَلزَمُ بِهِ المُعارَضَةُ لِاَنَّهٗ يُبَيِّنُ أنَّه لَمْ يَدْخُل)

ترجمہ وتشریح:- اور یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آپکے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مخصص کلامی کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو پھر آپ کے نزدیک حجیت عام باطل ہونی چاہیے۔ اسلئے کہ آپکے

نزدیک جب اسکی تعلیل صحیح ہے تو عام کے نیچے باقی رہنے والے افراد مجہول ہونگے لھذا وہ باطل ہوگا اور امام جبائی کے مذہب سے آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ انکے نزدیک مخصص کلامی کی تعلیل استثناء کے ساتھ مشابہت کی بنا پر صحیح نہیں ہے تو اس اعتراض کے لئے مصنف نے متن میں فرمایا بنا بر ایں کہ احتمال تعلیل اس عام کو حجت ہونے سے نہیں نکالیگی۔ اسلئے کہ قیاس اس تعلیل کی بنا پر مزید جن افراد کی تخصیص کا تقاضا کریگا وہ خاص ہونگے اور جنکی تخصیص کا تقاضا نہیں کریگا انکی تخصیص نہیں ہوگی۔ اسلئے کہ مخصص میں اگر علت موجود نہ ہو تو اسکی تعلیل نہیں ہوگی۔ تو عام باقی افراد میں حجت رہیگا۔ اور اگر اس میں علت کا موجود ہونا معلوم ہوگا تو جن افراد میں علت ہوگی تو قیاساً انکو خاص کیا جائیگا اور جن میں علت نہ ہوگی وہ خاص نہ ہونگے لہٰذا عام صرف احتمال تعلیل کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

پس ہمارے اس جواب سے تخصیص اور نسخ میں فرق ظاہر ہوا۔ (اور وہ یہ کہ تخصیص میں مخصص قیاس کی تعلیل کے ساتھ مزید تخصیص صحیح ہے۔ اور وہ مخصص جو ناسخ ہے جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرتا ہے۔ اس میں تعلیل قیاسی کے ساتھ مزید تخصیص جائز نہیں یعنی مخصص "ناسخ" جن افراد کو منسوخ کرتا ہے وہ منسوخ ہونگے اور انکے علاوہ تعلیل کے ساتھ مزید کوئی فرد منسوخ نہ ہوگا۔ نسخ کی صورت یوں ہوگی کہ ایک نص خاص وارد ہو اور اسکا حکم عام کے حکم کے لئے مخالف ہو اور خاص کا وارد ہونا عام کے وارد ہونے سے مؤخر ہو تو ہم اس خاص کو ناسخ قرار دینگے اور اسکو مخصص نہیں کہیں گے (اسلئے کہ مخصص میں تعلیل صحیح ہوتی ہے اور تعلیل کے ساتھ پھر افراد کی بھی تخصیص ہوگی ناسخ کی تعلیل صحیح نہیں اسلئے تعلیل کے ساتھ مزید نسخ نہیں ہوگا) اسلئے کہ وہ عام جسکے بعض افراد منسوخ ہوئے ہیں وہ قیاس کے ساتھ منسوخ نہیں ہوتے اسلئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرسکتا کیوں کہ قیاس نص کے ساتھ معارضہ نہیں کرسکتا اس لئے کہ قیاس نص سے کم درجہ کا ہے۔ لیکن قیاس نص کی تخصیص کرسکتا ہے۔ اسلئے کہ تخصیص کے ساتھ معارضہ لازم نہیں کیونکہ وہ فقط مخصوص افراد کے عدم دخول کو بیان کرتا ہے۔ (مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول **والذین یتوفون منکم ویذرون منکم ازواجاً (الایہ)** کا مطلب یہ ہے کہ ہر متوفی عنہا زوجہا خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو اسکی عدت چار ماہ دس دن ہے اور آیت **واولات الاحمال اجلھن الایہ** بطور خاص بتاتا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے گزر گئی کہ **واولات الاحمال الایہ** کا نزول **والذین یتوفون الایہ** سے مؤخر ہے لہٰذا **واولات الاحمال** اسکے لئے ناسخ ہے مخصص نہیں ہے۔)

اس عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ کا اور اکثر علماء کا مذہب مخصص کلامی کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو عام کا حکم آپ کے نزدیک باطل ہونا چاہئے، تمہارے نزدیک اس کی تعلیل کے صحیح ہونے کی وجہ سے۔ اور امام جبائی کے نزدیک تعلیل کے صحیح نہ ہونے سے آپ استدلال نہیں کر سکتے، تو اس اعتراض کے جواب میں مصنف نے فرمایا کہ عام کے حکم میں تعلیل کا احتمال اس کو حجت ہونے سے نہیں نکالے گا۔ اس لئے کہ قیاس جن افراد کی تخصیص کا تقاضا کرے گا تو ان کو خاص کیا جائے گا اور جن کا نہیں کرے گا تو وہ نہیں نکلیں گے اس لئے کہ مخصص میں اگر علت معلوم نہ ہو تو اس کی تعلیل نہیں ہوگی، تو عام باقی افراد میں حجت رہے گا، اور اگر اس میں علت معلوم ہو تو جہاں علت ہوگی وہ قیاس کے ذریعے خاص ہوں گے، اور جہاں علت نہ ہوگی وہ خاص نہ ہوں گے۔ تو احتمال تعلیل کی وجہ سے عام باطل نہ ہوگا۔ تو یہاں تخصیص اور نسخ میں فرق ظاہر ہوا، یعنی جب مصنف نے ذکر کیا کہ مخصص کی تعلیل صحیح ہے تو اس حکم سے مخصص اور ناسخ میں فرق ظاہر ہوا، اس لئے کہ وہ ناسخ جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے، اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے، تا کہ دوسرے افراد میں بھی قیاس کے ساتھ نسخ ثابت ہو جائے اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک خاص نص جس کا حکم، حکم عام کے خلاف ہے اور اس خاص نص کا ورود عام حکم کے بعد ہو۔ تو ہم اس خاص حکم کو عام حکم کے لئے ناسخ قرار دیں گے مخصص نہیں قرار دیں گے۔ اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد منسوخ ہوئے ہوں قیاس کے ساتھ اس کے مزید افراد منسوخ نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیوں کہ قیاس نص کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قیاس نص سے درجہ میں کم ہے، لیکن قیاس کے ذریعے تخصیص ہو سکتی ہے اور تخصیص کے ساتھ معارضہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ تخصیص اس بات کا بیان ہے کہ یہ افراد عام میں داخل نہیں ہیں۔

وههُنَا مَسَائِلُ مِنْ فُرُوعٍ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرنَا مِنَ الإستِثنَاءِ وَالنَّسخِ وَالتَّخصِيصِ (فَنَظِيرُ الإستِثنَاءِ مَا إذَا بَاعَ الحُرَّ والعَبدَ بِثَمَنٍ) وفِي هذه المسئلةِ لَمْ يدخُل الحُرُّ تَحتَ الإيجَابِ (أو بَاعَ عَبدَينِ إلّاهذَا بِحصَّتِهِ مِنَ الألفِ يَبطُلُ البَيعُ لِأن أحَدَهُمَا لم يَدخُلْ فِي البَيعِ فصارَ البَيعُ بِالحِصَّةِ ابتِدآءً ولِأنَّ ما لَيسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شرطًا لِقُبُولِ المَبِيعِ فيفسُدُ بالشَّرطِ الفَاسِدِ) فَفِي المَسئلَةِ الأولىٰ لَيسَ حَقِيقَةُ الإستثناءِ موجودةً لٰكِنَّهَا تُنَاسِبُ الإستِثنَاءَ فِي أنَّ الإستثنَاءَ يَمنَعُ دُخُولَ المُستَثنىٰ فِي حُكمِ صَدرِ الكَلَامِ و فِي هٰذِهِ المَسئلَةِ لَمْ يدخُلِ الحُرّ تحتَ الإيجَابِ مَعَ أنَّ صدرَ الكَلَامِ

تَنَاوِلُهُ فَصارَ كَأَنَّه مستثنًى وفِي المَسئلةِ الثَّانِيةِ وهي ما إذَا بَاعَ عبدَينِ إلاّ هٰذَا حقيقةُ الإستِثْنَاءِ مَوجُودَةٌ فَإذَا لم يدخُل أحدُهمَا فِي البَيعِ لا يَصِحُّ البَيعُ فِي الأخَرِ لِوجْهَينِ أحدُهمَا أنّه يَصِيرُ البَيعُ فِي الأخَرِ بِحصَّتِهٖ مِنَ الثَّمنِ المُقابِلِ بِهِمَا والبَيعُ بِالحِصَّةِ اِبتِداءً بَاطِلٌ لِلْجَهالةِ وإنَّما قلنا ابتداءً لأنَّ البَيعَ بِالحِصَّةِ بَقاءً صَحِيحٌ كما يأتي في المسئلةِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُ النَّسخِ.

والثَّاني أنَّ البَيعَ فِي الأخَرِ بَيعٌ بِشرطٍ مُخَالِفٍ لِمُقْتَضٰى العَقدِ وهُو أنَّ قُبُولَ مَا لَيسَ بِمَبِيعٍ وهو الحُرُّ أوِ العَبدُ المُستثنىٰ يَصِيرُ شرطًا لِقُبولِ المَبِيعِ (ونَظِيرُ النَّسخِ مَا إذَا بَاعَ عبدَينِ بِألفٍ فَمَاتَ أحدُهمَا قَبلَ التَّسلِيمِ يَبقَى العَقدُ فِي البَاقِي بِحصَّتِهٖ) فَهٰذِهِ المَسئَلَةُ تُناسبُ النَّسخَ مِن حَيثُ أنَّ العَبدَ الذِي ماتَ قَبلَ التَّسلِيمِ كَانَ دَاخِلاً تَحتَ البَيعِ لٰكِنْ لما مَاتَ فِي يَدِ البَائِعِ قَبلَ التَّسلِيمِ اِنفَسَخَ البَيعُ فِيهِ فَصَارَ كَالنَّسخِ لِأنَّ النَسخَ تَبدِيلٌ بَعدَ الثُّبوتِ فَلا يَفسُدُ البَيعُ فِي العَبدِ الأخَرِ مَعَ أنَّه يَصِيرُ بَيعاً بِالحِصَّةِ لٰكِن فِي حَالةِ البَقاءِ وَأنَّهٗ غيرُ مُفسِدٍ لأنَّ الجَهالَةَ الطَّارِيَةَ لا تَفسُدُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اور یہاں چند فرعی مسائل ہیں جو ہمارے ذکر کردہ مسائل استثناء نسخ اور تخصیص کے مناسب ہیں۔

سو استثناء کی نظیر وہ ہے کہ جب ایک آدمی آزاد اور غلام دونوں کو ایک ثمن (مثلاً ہزار روپیہ) کے ساتھ بیچ دیں تو اس مسئلہ میں آزاد ایجاب کے اندر داخل نہ ہوگا۔یا دو غلاموں کو بیچ دیں ان میں سے ایک معین کو اس ثمن یعنی ہزار میں سے اسکے حصہ کے ساتھ مستثنیٰ کرتے ہوئے۔تو ان دونوں صورتوں میں بیع باطل ہوگی۔اسلئے کہ ان دونوں میں سے ایک بیع میں داخل نہ ہوا تو یہ بیع بالحصہ ابتداء ہوگی۔(آزاد تو اسلئے بیع میں داخل نہ ہوگا کہ اسمیں مالیت نہیں ہے۔اور عقد بیع میں وہ شی داخل ہوتی ہے جس میں مالیت ہو اسی لئے غیر مال آزاد یا مردار وغیرہ کی بیع باطل ہوتی ہے۔

اور دوسری صورت میں اگر چہ مالیت تو دونوں میں موجود ہے لیکن اس کو ایجاب میں داخل کرتے ہی مستثنیٰ کردیا تو وہ ہزار روپیہ دونوں پر تقسیم ہوکر پانچ سو میں ایک کی بیع ہوئی اور پہلی صورت میں وہ ہزار روپیہ آزاد اور غلام

دونوں کی قیمت پر یعنی آزاد اگر غلام ہوتو اس تقدیر پر اسکی جو قیمت ہوگی اور غلام کی قیمت پر وہ ہزار روپیہ تقسیم ہوکر آزاد اسکے ثمن کے ساتھ اور غلام مستثنیٰ اسکے ثمن کے ساتھ بیع سے نکل جائیگا تو بیع بالحصہ ابتداء ہو جائیگی)

اور اسلئے کہ جو شئی مبیع نہیں ہے (آزاد اور غلام مستثنیٰ من البیع) اسکو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دیا جاتا ہے (کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے) تو اسلئے دونوں صورتوں میں شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی۔

تو پہلے مسئلہ میں جب حر اور عبد کو ایک عقد میں فروخت کیا جاتا ہے اسمیں حقیقۃ تو استثناء نہیں ہے لیکن وہ استثناء کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے کہ جس طرح استثناء دخول مستثنیٰ کو صدر کلام میں یعنی مستثنیٰ منہ میں روکتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں حر ایجاب میں داخل ہوتا ہی نہیں اگر چہ صدر کلام اسکو شامل ہے۔ (اور اس فروخت کرنے والے نے کہا ہے کہ **بعت هذين عندک بالف**) تو یہ مستثنیٰ کی مانند ہوگیا۔

اور دوسرے مسئلہ میں جب اس نے کہا "**بعت هذين العبدين عندک بالف الاهذا**" تو اس میں حقیقت استثناء موجود ہے تو جب ایک بیع میں داخل نہ ہوا تو دوسرے میں بھی بیع دو وجوہات کی بناء پر صحیح نہیں ہوگی۔

(۱) اسلئے کہ دوسرے میں یہ بیع بالحصہ من الثمن القابل بھا ہے۔

(یعنی جو ثمن دونوں کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے ان میں سے ایک کے نکلنے کے ساتھ دوسرے میں اس ثمن کے باقی ماندہ حصہ کے ساتھ اسکی بیع ہوگئی اور اسی کو بیع بالحصہ کہا جاتا ہے) اور یہ بیع بالحصہ ابتداء ہے، اور بالحصہ ابتداء باطل ہوتا ہے جہالت کی وجہ سے اور ہم نے کہا کہ بیع بالحصہ ابتداء باطل ہے اسلئے کہ بیع بالحصہ بقاء صحیح ہے جیسا کہ نظیر نسخ کے مسئلہ میں آجائیگا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں یہ بیع ایسی شرط کے ساتھ ہے جو مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اور وہ شرط مخالف یہ ہے کہ جو مبیع نہیں ہے مثلاً حر یا عبد مستثنیٰ کو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دیا جاتا ہے اسی لئے اسکو ملا کر ذکر کیا جاتا ہے۔

اور نسخ کی نظیر یہ ہے کہ جب دو غلاموں کو ہزار روپیہ کے عوض میں بیچ دیں۔ مشتری کو حوالہ کرنے سے پہلے ان میں سے ایک مر جائے تو باقی میں اسکے حصہ کے ساتھ بیع باقی رہے گی تو یہ مسئلہ نسخ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اسلئے کہ وہ غلام جو مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے فوت ہوگیا وہ بیع میں داخل تھا لیکن جب مشتری کو حوالہ کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں فوت ہوگیا تو اس میں بیع فسخ ہوگئی تو یہ نسخ کی مانند ہوگیا (اسلئے کہ نسخ بھی کسی حکم کے ثابت ہونے کے بعد اسکا تبدیل کرنا ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا) سو دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ بیع

بالحصہ ہے لیکن یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں بلکہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور بیع بالحصہ بقاء مفسد نہیں اسلئے کہ جو جہالت لازم آتی ہے وہ جہالت طاریہ ہے اور جہالت طاریہ جو عارضی جہالت ہے مفسد نہیں ہوتی

(وَنَظِيرُ التَّخصِيصِ ما إذَا بَاعَ عَبدَينِ بِألفٍ على أنه بِالخِيارِ فِي أحدِهِمَا صَحَّ إنْ عُلِمَ مَحلُّ الخِيارِ وَثمنه،لِأنَّ المَبِيعَ بِالخيارِ يدخُلُ فِي الإيجابِ لاَ الحُكمِ فصار فِي السَببِ كَالنسخِ و فی الحكمِ كالاستثناءِ فاذا جهل أحدهمَا لا يصحُّ لشبه الاستثناءِ وإذا عُلِمَ كل واحد منهما يصحُّ لِشبه النَّسخِ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرطِ الفاسدِ بخلاف الحُرِ والعَبدِ اذا بُيِّنَ حصةُ كل واحد منهما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالیٰ) وبيانُ مُنَاسَبَتِهَا التَخصِيصَ أنَّ التَّخصِيصَ يُشابِهُ النَّسخَ بِصِيغَتِهِ والاستثناءَ بحُكمِهِ وهنا العبد الذى فيه الخِيارُ دَاخلٌ فِي الإيجابِ لا الحكمِ عَلىٰ مَا عُرِفَ فمن حيث أنه دَاخِلٌ فِي الإيجابِ يكون رَدُّه بخيارِ الشَّرطِ تَبديلاً فيكونُ كالنسخِ و من حيث انه غَير داخِلٍ فی الحكمِ يكون رَدُّه بخيارِ الشرطِ بيانُ أنّه لَمْ يدخُلْ فيكونُ كالاستثناءِ واذا كان له شبهان يكون كَالتَّخصِيصِ الذى له شبه بالنَّسخِ وشبه بالاستثناءِ فلرعاية الشبهينِ قلنا إنْ عُلِمَ محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا۔

ترجمہ وتشریح: ۔ اور تخصیص کی نظیر وہ صورت ہے کہ جب ایک آدمی دوغلاموں کوایک ہزار کے مقابلہ میں فروخت کرے اور بائع ان میں سے کسی ایک کے اندر اپنے لئے خیار شرط رکھدے تو یہ صحیح ہے اگر محل خیار اور جس میں خیار شرط رکھا ہو اسکا ثمن دونوں معلوم ہوں۔ اسلئے کہ جس مبیع میں خیار شرط رکھا جاتا ہے وہ ایجاب (سبب عقد) میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن حکم (ملک) میں داخل نہیں ہوتا (یعنی اگر بائع کے لئے خیار شرط رکھا ہو تو اسکی ملکیت سے خارج نہ ہوگا اور اگر مشتری کے لئے خیار رکھا ہو تو پھر اسکی ملکیت میں داخل نہ ہوگا۔)

لہٰذا یہ (یعنی شرط خیار کی بناء پر اسکا واپس کرنا) سبب میں نسخ کی مانند ہوا (کہ جس طرح نسخ کلام مستقل ہو کر افراد میں نسخ کرتا تھا تو یہ بھی ایسا ہے) اور حکم میں استثناء کی مانند ہوا (جسطرح استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام سے خارج کرتا ہے تو خیار شرط کی بناء پر واپس کرنا بھی ایسا ہی ہوا کہ اسکو بیع میں داخل ہی نہیں کیا اور اسکے عدم دخول کو واضح کیا)

لہذا جب محل خیار اور ثمن دونوں میں سے کوئی ایک مجہول ہو (مثلا یوں کہا کہ میں یہ دونوں غلام زید پر فروخت کرتا ہوں ایک ہزار روپیہ میں اس شرط کے ساتھ کہ میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر تین دن تک خیار شرط ہوگا۔)

تو استثناء کی مشابہت کی بنا پر یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔ (یعنی جس طرح استثناء اگر مجہول ہو تو صدر کلام باطل ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں جب محل خیار یا ثمن مجہول ہوگا تو عقد باطل ہو جائیگا)

اور جب دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ میں یہ دو غلام آپ پر فروخت کرتا ہوں ایک ہزار روپیہ میں اسطرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت اور ثمن برابر برابر یا ایک خاص چھ سو کا اور دوسرا چار سو کا ہے اور میرے لئے اس ایک میں خیار ہے اور اسکو متعین کرے) تو نسخ کی مشابہت کی بنا پر عقد صحیح ہوگا۔ یعنی جس طرح نسخ کے ساتھ معلوم افراد میں حکم منسوخ ہو جاتا ہے تو یہاں بھی اس ایک میں علی التعیین عقد منسوخ ہو جائیگا) اور یہاں پر استثناء کی مشابہت کا لحاظ نہیں کیا۔

یہاں تک (کہ اس ایک کے علی التعیین مستثنیٰ ہونے کیوجہ سے) شرط فاسد کی بنا پر عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جہاں حر اور عبد دونوں کو بیع میں شامل کیا ہو اور ثمن میں سے ہر ایک کا حصہ بھی متعین کیا ہو کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے۔

اور اس مسئلہ کی تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص اپنے صیغہ کے ساتھ نسخ کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے اور حکم کے اعتبار سے استثناء کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے۔ تو اسطرح اسی مسئلہ میں جس غلام کے اندر خیار شرط رکھا ہے یہ عقد بیع کے ایجاب میں داخل ہے اور عقد بیع کے حکم جسکی وجہ سے مشتری کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے میں داخل نہیں ہے جیسا کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوا لہذا ایجاب میں داخل ہونے کی وجہ سے خیار شرط کی بناء پر اسکا واپس کرنا سابقہ کلام یعنی ایجاب تبدیل ہوا تو اس وجہ سے نسخ کی مانند ہو گیا اور حکم میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے خیار شرط کی بنا پر اسکا رد کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ عقد میں داخل ہی نہیں تھا تو استثناء کی مانند ہو جائیگا۔

اور جب اسکے لئے یہ دونوں مشابہتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی مانند ہوا جسکے لئے نسخ اور استثناء دونوں کے ساتھ مشابہت ہے تو ان دونوں مشابہتوں کی رعایت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

وهذِه المَسئلةُ عَلىٰ أربعةِ أوجُهٍ أحدُها أنْ يكونَ محلُّ الْخِيارِ وثَمنُه مَعلُومَين كما اذا باع هذا وذالک بالفينِ هذا بالف وذالک بالف صفقةً واحدةً على انه بالخيار فی ذالک والثانی ان يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لا يكون معلوماً.

والثالث على العكس والرابع أن لّا يكونَ شئ منهما معلوماً فلو راعينا كونه داخلاً فی الإيجابِ يصحُ البَيعُ فی الصورِ الأربَعِ غايةُ مافی البابِ أنه يصير بيعاً بالحصة لكنه فی البقاء لا فی الابتدآء فلا يفسد البيع.

ولو راعينا كَونَهُ غير دَاخلٍ فی الحكم يُفسد البيعُ فی الصور الأربعِ أما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنِه معلوماً فلأن قبولَ غيرِ المبيعِ يصيرُ شرطاً لقبول المبيع واذا كان احدُهما او كلاهما مجهولاً فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمنِ او كلَيهما. فاذاً علم ان شبهَ النَّسخ يوجبُ الصحة فی الجميعِ وشبهَ الا ستثناءِ يوجبُ الفسادَ فی الجميعِ. فراعينا الشِبهينِ وقُلنا اذا كان مَحلُّ الخِيارِ أو ثمنه مجهولاً لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناءِ وإذا كان كلُّ واحدٍ منهما معلوماً يصح البيعُ رِعايةً لِشبهِ النّسخِ ولم يُعتَبر ههنا شبهُ الاستثناءِ حتّٰى يَفسُدَ بِالشرطِ الفاسِدِ وهو ان قبول ما ليس بمبيعٍ يصير شرطًا لقُبولِ المَبيعِ بخلافِ ما اذا باعَ الحرَّو العبد بالف صفقةً واحدةً وبيَّن ثمن كلِّ واحدٍ منهما حيث يفسد البيعُ فی العبد عند أبی حنيفة رحمه الله لان الحر غير داخل فی البيع اصلاً فيصير كالاستثنآء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيعٍ شرطاً لقبول المبيع۔

ترجمہ وتشریح:- اوراس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) کہ محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں۔ مثلاً ایک آدمی نے دوغلام ھذا اور ذاک دو ہزار میں فروخت کئے اسطرح کہ ھذا اور ذاک میں سے ہر ایک کا ثمن ہزار ہے اور اسکے لئے ذاک میں خیار ہوگا۔

(۲) یہ کہ محل خیار معلوم ہو لیکن ثمن معلوم نہ ہو مثلا یوں کہا کہ میں اپنے دونوں غلام ھذا اور ذاک کو تم پر دو ہزار میں فروخت کرتا ہوں اسطرح کہ میرے لئے ذاک میں خیار ہوگا تین دن کے لئے۔

(۳) دوسری صورت کا عکس یعنی یہ کہا کہ میں یہ دونوں غلام ھذا اور ذاک آپ پر ایک ہی عقد میں فروخت کرتا ہوں اسطرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ،ایک ہزار کا ہوگا اور میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک میں خیار شرط ہوگا۔

(۴) دونوں مجہول ہوں مثلا یوں کہے کہ میں ان دونوں غلاموں کو آپ پر فروخت کرتا ہوں ایک ہی عقد میں دو ہزار کے مقابلہ میں اور میرے لئے ان میں سے کسی ایک میں خیار شرط ہوگا۔

اب ان تمام صورتوں میں دونوں غلام عقد میں اور ایجاب میں داخل ہیں اور جس غلام میں خیار شرط ہے وہ حکم میں داخل نہیں۔ لہذا اگر ایجاب میں داخل ہونے کا اعتبار کیا جائے تو تمام صورتوں میں عقد صحیح ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ خرابی لازم آئیگی کہ خیار شرط کی بنا پر جب ایک کو واپس کریگا جس میں خیار شرط ہوگا تو بیع بالحصہ ہو جائیگی لیکن یہ بیع بالحصہ بقاء ہے اور وہ باطل نہیں ہے۔

اور اگر ہم اس غلام جس میں خیار شرط رکھا ہے کے حکم میں داخل نہ ہونے کا اعتبار کرلیں تو تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ جب دونوں معلوم ہوں اس صورت میں بیع اسلئے فاسد ہوگی کہ غیر مبیع جس میں خیار شرط رکھا ہے وہ حکم میں مبیع نہیں ہے کا قبول کرنا مبیع کی قبولیت کے لئے شرط بن رہا ہے۔

اور جب دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مجہول ہوں تو اسی علت کی وجہ سے کہ غیر مبیع قبولیت مبیع کے لئے شرط بن رہا ہے اور مبیع یا ثمن یا دونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے تو معلوم ہوا کہ نسخ کے ساتھ مشابہت کے اعتبار سے بیع تمام صورتوں میں صحیح ہو جاتی ہے اور استثناء کے ساتھ مشابہت تمام صورتوں میں بیع کے فساد کو واجب کرتی ہے۔

تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ جب محل خیار اور ثمن دونوں یا ان میں سے کوئی ایک مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت کی بنا پر بیع صحیح نہ ہوگی۔ اور جب دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہوگا تو نسخ کی مشابہت کی بنا پر بیع صحیح ہوگی۔ اور دونوں کے معلوم ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا یہاں تک کہ شرط فاسد جو قبولیت مبیع کیلئے غیر مبیع کا شرط ہونا ہے کی بنا پر بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد اور غلام دونوں کو ایک ہی عقد میں فروخت کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کرے کہ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہو جاتی ہے اسلئے کہ اس میں حر بیع کے اندر اصلاً داخل نہیں اسلئے کہ بیع کے اندر داخل ہونے کے لئے مالیت کا ہونا ضروری ہے اور حر مال ہی نہیں ہے لہذا وہ استثناء کے مشابہ ہے نسخ کے مشابہ ہے ہی نہیں لہذا قبولیت

مبیع کے لئے غیر مبیع شرط ہو جائیگی اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔

(فصل فی الفاظِهٖ وهی إمّا عامٌ بِصیغتِهٖ ومعناهُ كالرِّجالِ وإما عامٌ بمعناه وهذا إمّا أن یتناوَلَ المَجْمُوعَ كالرَّهطِ والقومِ وهو فی معنیٰ الجمعِ أو كلَّ واحدٍ علی سبیلِ الشمولِ نحو من یأتینی فله درهم او علی سبیل البَدل نحو من یأتینی اوَّلاً فله درهم فالجمع وما فی معناه یطلق علی الثلٰثةِ فصاعداً) فقوله یطلق علی الثلٰثة فصاعداً ای یصح اطلاق إسمِ الجمعِ والقومِ والرَّهطِ علی كل عددٍ معینٍ من الثلٰثة فصاعداً إلی مالا نهایة له فاذا أُطلق علی عَددٍ معینٍ تدل عَلٰی جَمیعِ أفرادِ ذَالكَ العَددِ المُعینِ فاذا كان له ثلٰثةُ عبیدٍ مثلا او عشرةُ عبیدٍ فقال عبیدی احرار یعتق جمیع العبیدِ ولیس المرادُ أنّه یحتملُ الثّلٰثةَ فصاعداً فإنَّ هذا ینافی معنیٰ العمومِ (لأنَّ اقلَّ الجمع ثلٰثة) وعند البعضِ إثنَانِ لقوله تعالیٰ فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالیٰ فقد صغتْ قُلُوبُكُمَا وقوله علیه السلام الاثنان فما فوقها جماعة ولنا اجماع اهل اللغة فی اختلاف صیغ الواحد والتثنیةِ والجمعِ (ولا نزاع فی الارثِ والوصیةِ) فإنَّ اقلَّ الجَمعِ فیهما إثنانِ (وقوله تعالیٰ فقد صغتْ قلوبكما مجازٌ) كما یذكر الجمع للواحد (والحدیث محمول علی المواریث او علی تقدم سنیةِ الإمام) فانه اذا كان المقتدی واحدا یقوم علی جنب الامام واذا كان اثنین فصاعداً یتقدم الامام (أو عَلٰی اجتماع الرُفقَةِ بعد قوةِ الإسلامِ) فانه لما كان الاسلام ضعیفاً نهٰی النبی صلی الله علیه وسلم عن ان یسافر واحد او اثنان لقوله علیه السلام الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلٰثةُ ركبٌ فلما ظهر قوة الاسلام رخَّصَ فی سفرإثنین وإنّما حملناه علی احد هذه المعانی لئلا یخالف اجماع اهل العربیة (ولا تمسكَ لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بین التثنیةِ والجمعِ لا أن المثنی جمعٌ) فانهم یقولون فعلنا صیغة مخصوصة بالجمعِ ویقع علی اثنین فعلم ان الاثنین جمع فنقول فعلنا غیر مختص بالجمعِ بل مشترک بین التثنیة والجمع لا ان

المثنٰی جمع۔

ترجمہ وتشریح:- یہ فصل الفاظ عام کے بیان میں ہے اور یہ الفاظ عام یا تو صیغہ اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے عام ہونگے جیسے الرجال اور یا معنیٰ کے اعتبار سے عام ہونگے اور یہ جو معنیٰ کے اعتبار سے عام ہیں وہ یا تو مجموع کو شامل ہونگے جیسے رھط اور قوم اور جو مجموع کو شامل ہوتے ہیں وہ معنی جمع میں ہوتے ہیں (جسکو اسم جمع کہا جاتا ہے) اور یا ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہونگے اور یا علی سبیل البدلیت شامل ہونگے (جو ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہوتے ہیں انکی مثال) جیسے من یأتینی فله درهم (تو یہ ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہے کہ جو بھی اس متکلم کے پاس آیا تو اسکے لئے درھم ہوگا خواہ الگ الگ آجائیں یا دو دو یا جماعت جماعت اور جو ہر واحد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوتے ہیں انکی مثال) جیسے من یأتینی اولاً فله درهم۔ (کہ یہاں پر ایک کا الگ الگ اولاً آنا صرف علی سبیل البدلیت ہوسکتا ہے) پس جمع اور جو جمع کے معنیٰ میں ہیں (یعنی جمع اور اسمائے جمع دونوں) کا اطلاق تین اور تین سے زیادہ پر ہوگا تو مصنف کا قول یطلق علی الثلثة فصاعداً کا مطلب یہ ہے کہ جمع اور اسم جمع قوم اور رھط کا اطلاق تین اور تین سے زیادہ إلی مالا نهاية له کے ہر عدد معین پر ہوتا ہے تو جب کسی عدد معین پر اسکا اطلاق کیا جائے تو اس عدد معین کے تمام افراد پر دلالت کریگا تو جب ایک آدمی کے لئے تین غلام ہونگے یا دس غلام ہونگے اور اس نے کہا "عبدی احرار" تو وہ تمام غلام آزاد ہونگے اور یہ مطلب نہیں کہ اسکا یہ قول تین یا تین سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ یہ معنیٰ عموم کے منافی ہے کیوں کہ کم از کم عدد جمع کا تین ہے۔

اور بعض علماء کے نزدیک کم از کم عدد جمع کا دو ہے (مطلب یہ ہے کہ جمع کے کم از کم عدد میں اختلاف ہوا ہے تو اکثر صحابہ فقہاء اور آئمہ لغت کا مذھب یہ ہے کہ جمع کا کم از کم عدد تین ہے اور تین سے زیادہ إلی مالانهاية عدد معین کے تمام افراد پر اسکا اطلاق ہوسکتا ہے) اور بعض حضرات نے کہا کہ کم از کم عدد جمع کا دو ہے اسلئے کہ اگر یہی قسم اٹھائی ہو اور دو عورتوں سے شادی کی تو حانث ہوجائیگا۔ فریق ثانی نے اپنے مذہب پر چند دلائل پیش کئے۔)

(۱) جمع کا کم از کم عدد دو ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان كان له اخوة اور مراد دو ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے فرمایا فقد صغت قلوبكما اور خطاب عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنھما کو ہے اور انکے دو ہی دل تھے تو قلوب جمع کا اطلاق دو کے عدد پر ہوا۔

(۳) آپ ﷺ نے فرمایا الاثنان فما فوقهما جماعة تو آپ نے صراحۃً دو اور دو سے زیادہ کو جماعت قرار دیا

اس سے معلوم ہوا کہ دو پر بھی جمع کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

اور ہمارے لئے یعنی جمہور کے لئے دلیل اہل لغت کا واحد تثنیہ اور جمع کے صیغوں کا اختلاف ہے۔

ولا نزاع الخ سے بعض علماء کے دلائل کا ایک ایک کر کے جواب دے رہے ہیں۔تو فرمایا کہ فان کان له اخوة سے دو کے مراد ہونے سے استدلال اسلئے صحیح نہیں کہ میراث اور وصیت کے باب میں ہم یعنی جمہور بھی اسکے قائل ہیں کہ دو پر جمع کا حکم لگایا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول'' فقد صغت قلوبكما الآيه'' مجاز ہے یعنی جس طرح جمع کا اطلاق کبھی واحد پر ہوتا ہے جیسے ''ونادته الملئكة وهو قائم يصلي في المحراب'' میں ملائکہ سے حضرت جبرائیل علیہ اسلام مراد ہیں مجازاً تو یہاں بھی قلوب سے قلبین مراد ہیں۔اور اصل اسمیں یہ ہے کہ تثنیہ کی اضافت تثنیہ کی طرف قبیح ہوتی ہے اسلئے اول یعنی مضاف کو جمع لائے ہیں۔

اور جو حدیث آپ نے روایت کی ہے اسکے تین جواب ہیں۔(۱) یا تو وہ مواریث پر محمول ہے اور اسمیں نزاع نہیں کیونکہ میراث کے باب میں جمہور بھی مانتے ہیں کہ جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے۔(۲) اور یا امام کے آگے ہونے کے مسنون ہونے پر محمول ہے اسلئے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے دائیں جانب نماز میں کھڑا ہوتا ہے اور اگر مقتدی دو ہوں یا زیادہ تو پھر امام کے پیچھے کھڑے ہوتے ہیں۔

(۳) یا یہ حدیث دین اسلام کی قوت کے بعد قافلہ کے اجتماع پر محمول ہے اسلئے کہ جب اسلام ضعیف تھا یعنی مظلوم تھا اور مسلمانوں کو ہر طرح ستایا جاتا تھا تو آپ ﷺ نے اکیلے اور دو، دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع فرمایا تھا۔اور آپ نے فرمایا کہ'' الواحد شيطان'' یعنی اکیلے اکیلے سفر کرنا شیطان کا عمل ہے یعنی ہماری طرف سے اسکی اجازت نہیں ہے'' والاثنان شيطانان'' اور دو، دو شیطان ہیں یعنی دو، دو کر کے سفر پر جانا بھی شیطان کا عمل ہے ''والثلثة ركب '' اور تین کا عدد قافلہ ہے انکو مل کر سفر کرنے کی اجازت ہے پھر جب اسلام کی قوت ظاہر ہوگئی تو آپ ﷺ نے دو، دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا۔''الاثنان فما فوقهما جماعة'' ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کو ان تین معانی میں سے کسی ایک معنیٰ پر ہم نے اسلئے حمل کیا کہ اہل لغت کے اجماع کے خلاف نہ ہو جائے۔

''ولا تمسك لهم بنحو فعلنا'' سے بعض کی ایک اور دلیل اور اسکے جواب کی طرف اشارہ کرتے

ہیں۔ بعض علماء نے اپنے مدعیٰ پر دلیل قائم کرتے ہوئے یہ کہا کہ جمع کا اطلاق دو پر اسلئے صحیح ہے کہ دو آدمیوں نے جب کوئی کام کیا ہو اور وہ اسکی خبر دینا چاہتے ہوں تو وہ اسکی تعبیر فعلنا کے ساتھ کرتے ہیں حالانکہ یہ جمع کا صیغہ ہے اور دو پر اسکی دلالت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمع کا کم از کم عدد دو ہی ہے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان بعض علماء کے لئے "فعلنا" یعنی متکلم مع الغیر کے صیغوں سے استدلال کرنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ صیغے تثنیہ اور جمع میں مشترک ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ مثنیٰ جمع ہے کیونکہ وہ علماء کہتے ہیں کہ "فعلنا" جمع کے ساتھ مخصوص ہے اور اسکا اطلاق اثنین پر بھی ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے تو ہم انکے جواب میں کہیں گے کہ یہ صیغہ "فعلنا" کا جمع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ یہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے ایسا نہیں ہے کہ مثنیٰ جمع ہے۔

(فَيصِحُّ تَخصِيصُ الجَمعِ) تعقيبٌ لقوله إنَّ أقلَّ الجَمعِ ثلثةٌ والمرادُ التَّخصِيصُ بالمستقلِّ (وما في معناه) كالرهط والقوم (الى الثلثة والمفردِ) بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى (كالرجل وما فى معناه) كالجمعِ الذى يرادُ به الواحدُ نحو لا اتزوج النسآءَ إلَى الْوَاحد اى يصح تخصيص المفرد إلى الواحد والطائفةُ كالمفردِ بهذا فسر ابن عباسؓ قوله تعالىٰ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) اى من الفاظ العامّ (الجمع المعرَّف باللّام اذا لم يكن معهوداً لان المعرف ليس هو الماهيةِ فى الجمعِ ولا بعض الافراد لعدم الأولَوِيَّةِ فتعين الكلُّ) اِعلَمْ أنَّ لامَ التَّعرِيفِ إمَّا لِلْعهدِ الخَارجِي اَوِ الذِهنِي وإمَّا لِا ستغراقِ الجِنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الا ستغراقُ ثم تعريف الطَبيعة لأن اللفظَ الذِى يَدْخُل عليه اللّامُ دَالٌّ على الماهيةِ بدون اللّام فحَملُ اللّامِ عَلَى الْفائِدَةِ الجديدةِ أولىٰ من حمله على تعريف الطَّبيعَةِ والفائدةُ الجَديدةُ إمَّا تعريفُ العَهدِ أوِ استِغراقُ الجِنسِ وتعريفُ العهدِ أولىٰ من الاِستغراقِ لِأنه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجاً او ذهناً فحَمْلُ اللّامِ على ذالك البعضِ أولىٰ من حملهٖ على جميع الافرادِ لأنَّ البعضَ متيَقّنٌ والكل محتملٌ فاذا علم ذالك ففى الجمع المحلّٰى باللّام

لا يمكن حملُهُ بطريق الحقيقةِ على تعريف الماهيةِ لأنَّ الجَمعَ وضع لا فراد الماهيةِ لا لِلْماهيةِ من حيث هِي لكن يحمل عليها بطريقِ المَجازِ على ما يأتي في هذه الصفحةِ ولا يمكن حملُهُ على العَهدِ اذا لم يكن عهد فقوله ولَا بعضِ الافرادِ لعدم الاولوية اشَارةٌ إِلىٰ هذا فتعين الاستغراقُ۔

ترجمہ وتشریح:۔(عام میں تخصیص کہاں تک جائز ہے اسمیں اختلاف ہوا ہے تو بعض علماء کے نزدیک تخصیص کے ہوتے ہوئے بقاءً جمع ہونا ضروری ہے تا کہ تخصیص کے بعد اسکا عموم باطل نہ ہو۔اور بعض حضرات نے کہا کہ تین تک تخصیص ہوسکتی ہے اور بعض نے کہا کہ دو تک تخصیص ہوسکتی ہے اور بعض نے کہا کہ ایک تک۔

اور مصنف رحمہ اللہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ اگر عام جمع ہو جیسے الرجال النساء اور جو جمع کے معنیٰ میں ہو جیسے قوم اور رھط تو ان میں تخصیص تین تک ہوسکتی ہے اسلئے کہ اقل جمع تین کا عدد ہے لہٰذا تین کے بعد جمع اور اسم جمع کی تخصیص کرنا اسکو جمع ہونے سے نکالنا ہوگا تو وہ نسخ بن جائیگا تخصیص نہ ہوگا۔

اور اگر عام اسم مفرد ہو جیسے رجل اور جو اس مفرد کے معنیٰ میں ہو جیسے النسآء اس صورت میں کہ آدمی کہے لا تزوج النساء تو اسمیں ایک تک تخصیص ہوسکتی ہے۔اسلئے کہ ایک تک تخصیص کرنے سے وہ فرد پر دلالت کرنے سے نہیں نکلے گا۔

تو اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) کہ جمع اور جو جمع کے معنیٰ میں ہیں انکی تخصیص تین تک ہوسکتی ہے مصنف کا قول "یصح تخصیص الجمع" مصنف کے قول لان اقل الجمع ثلثة پر تفریع ہے۔اور تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے اسلئے کہ پہلے گزر گیا کہ تخصیص بغیر المستقل احناف کے نزدیک تخصیص نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول ''والمفرد'' مجرور ہے اور ''الجمع'' پر عطف ہے تو معنیٰ ہوا کہ مفرد کی تخصیص ایک تک جائز ہے۔اور مطلب یہ ہے کہ مفرد حقیقی جیسے رجل اور جو مفرد کے معنیٰ میں ہو جیسے وہ جمع جس سے واحد کا ارادہ کیا گیا ہو۔(الذین قال لهم الناس میں الناس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے) جیسے لاتزوج النسآء میں واحد تک تخصیص ہوسکتی ہے (اسلئے کہ تمام نساء عالم سے نکاح نہیں کیا جاسکتا لہٰذا اسکا یہ قول لا اتزوج امرأة کے معنیٰ میں ہوگا لہٰذا اگر ایک عورت سے نکاح کیا تو بھی حانث ہوگا)

اورطائفہ مفرد کی مانند ہےاوراسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کےقول فلولا نفر من کل فرقۃٍ منھم طائفۃ الایہ" کی تفسیر کی کیونکہ طائفہ قطعۃ من الشیٔ کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ لہٰذا طائفہ کا اطلاق واحد فصاعداً پر ہوگا۔

ومنھا ای من الفاظ العام الخ۔اوران الفاظ عام میں سے جمع معرف باللام ہے جبکہ وہاں کوئی معہود نہ ہو اسلئے کہ معرف باللام جمع میں ماہیت نہیں ہوتی کیونکہ ماہیت پرتو جمع لام تعریف کے بغیر بھی دلالت کرتا ہے اور نہ بعض افراد ہیں اسلئے کہ بعض افراد کا مراد لینا اور بعض کا نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے لہٰذا کل متعین ہوئے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ لام تعریف یا عہد خارجی یا ذھنی کے لئے ہوتا ہے۔اور یا استغراق جنس کے لئے اور یا تعریف ماہیت کے لئے لیکن ان چاروں صورتوں میں سے لام کا عھد کے لئے ہونا اصل ہے خواہ عھد خارجی ہو یا ذھنی ہو۔اور اسکے بعد تیسرے نمبر پر استغراق اصل ہے اور پھر تعریف ماہیت اور حقیقت اسلئے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہے وہ لام کے داخل ہونے کے بغیر بھی ماہیت پر دلالت کرتا ہے تو لام کو فائدہ جدیدہ پر حمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے لام کو تعریف طبیعت پر حمل کرنے سے۔

اور فائدہ جدیدہ یا تعریف عھد ہے اور یا استغراق جنس ہے اور تعریف عھد تعریف استغراق سے اولیٰ ہے اسلئے کہ جب بعض افراد جنس کو خواہ خارجاً ہو یا ذھناً ہو ذکر کیا جائے تو لام کا حمل کرنا ان بعض پر تمام افراد پر حمل کرنے سے اولیٰ ہے اسلئے کہ بعض متیقن اور کل محتمل ہے اور متیقن پر حمل محتمل پر حمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔تو جب یہ بات معلوم ہوگئی تو جمع محلی باللام کا حمل کرنا تعریف ماہیت پر بطریق حقیقت نہیں ہوسکتا اسلئے کہ جمع کی وضع ماہیت کے لئے نہیں بلکہ ماہیت کے افراد کے لئے ہوئی ہے لیکن جمع محلی باللام کبھی کبھی تعریف ماہیت پر مجازاً حمل ہوتا ہے جیسا کہ اسی صفحہ پر آئے گا۔اور اسکا حمل عھد پر خواہ خارجی ہو یا ذھنی نہیں ہوگا جبکہ وہاں کوئی معہود نہ ہو۔تو مصنف کا قول کہ جمع محلّٰی باللام کا حمل بعض افراد پر بھی نہیں ہے۔وہ اسی کی طرف اشارہ ہے پس استغراق متعین ہوگیا۔تو جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے ہوگیا۔

(ولتمسکھم بقولہ علیہ السلام الائمۃ مِن قُرَیشٍ) لَمّا وقعَ الِاختلافُ بعد رَسولِ اللہِ ﷺ فی الخلافۃ وقال الانصار منا امیر و منکم امیر تمسّکَ أبوبکرٍ رضی اللہ عنہ بقولہ علیہ السلام الَائمۃُ مِن قُریشٍ ولم ینکر احد **(ولصحۃِ الاستثنآءِ)** ۔

ترجمہ وتشریح: - یہ جمع معرف باللام کے عام ہونے کی دوسری دلیل ہے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ حضورﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام میں امر خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے کہامنا امیر ومنکم امیر یعنی ایک امیر ہم انصار میں سے ہوگا اور ایک تم قریش میں سے ہوگا۔اس پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الائمة من قریش۔ تو انصار میں سے کسی نے اہل لسان ہونے کے باوجود حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر نکیر نہیں کی اور یہ نہیں کہا کہ اسکا یہ مطلب نہیں کہ ہر امام اور امیر قریش ہی میں سے ہونگے۔ بلکہ بعض امراء انصار میں سے بھی ہو سکتے ہیں۔لہذا معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے ہے اور یہ ان تمام افراد میں مستغرق ہوتا جو اسکے نیچے ہوں۔

ولصحة الاستثناء. یہ جمع معرف باللام کے الفاظ عام میں سے ہونے کی تیسری دلیل ہے۔استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اگر جمع معرف باللام الفاظ عام میں سے نہ ہوتا۔اور تمام افراد کے استغراق کے لئے نہ ہوتا تو اس سے استثناء صحیح نہ ہوتا۔لیکن استثناء تو صحیح ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام میں جب معہود نہ ہوتو وہ استغراق اور احاطہ افراد کے لئے ہوگا اور الفاظ عام میں سے ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فسجد الملئكة الا ابليس یعنی تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔مگر ابلیس نے نہ کیا۔

(قال مشائخنا هذا الجمعَ) ای الجمعُ المحلّٰی باللاّمِ مَجازٌ عَنِ الجِنسِ وتبطل الجمعية حتّى لَو حَلفَ لَا أتزوّجُ النِساَءَ يحنثُ بالواحدةِ ويُرادُ الواحد بقوله تعالىٰ إنّما الصدقاتُ لِلفقرآءِ ولو أوصىٰ بشئ لزيدٍ ولِلفقرآءِ نصّفَ بينه و بينهم لقوله تعالىٰ لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجِنسِ ولأنّه لما لم يكن هناك معهودٌ وليسَ لِلإستغراقِ.لعدم الفائدةِ يجبُ حملُهُ عَلىٰ تعريفِ الجنسِ وإنّمَا قال لِعدمِ الفائدةِ أمّا فى قوله لاأتزوّجُ النّسآءَ فلأنَّ اليمين لِلْمنعِ وتزوجُ جميع نسآءِ الدُنيا غير ممكن فمَنْعُهُ يكون لغواً وفى قوله تعالىٰ إنّما الصدقاتُ لِلفقرآءِ لا يُمكِنُ صرف الصدقاتِ إلىٰ جَميعِ فقرآءِ الدُنيا.فلا يكون الاستغراقُ مراداً فيكون لِتعريفِ الجِنسِ مجازًا فيكون الآيةُ لِبيانِ مصرف الزكوٰةِ (فتبقى الجمعيةُ فِيهِ من وجهٍ ولو يحمل يبطل اللام اصلاً) أى

اذا كـان الـلام لتعريف الجنس ومعنىٰ الجمعية باقٍ فی الجنس من وجهٍ لأنَّ الجِنسَ يدل على الكثرةِ تضمنًا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنىٰ الجمعيةِ باقٍ من وجـه ولـو لـم يحمل على هذا المعنىٰ وتبقىٰ الجمعية على حالها يبطل اللاّم بالكلية فـحـمـلـه عـلـى تـعـريف الـجـنـس وابطالُ الجمعيةِ من وجهٍ أولىٰ وهذا معنىٰ كلام فـخـر الاسـلامؒ فی باب موجب الأمرِ فی معنىٰ العُمومِ والتكرارِ لانا اذا أبقيناه جمعاً لغا حرف العهد اصلاً إلىٰ اخره۔

فـعـلـم مـن هـذه الابـحاث أنَّ ما قالوا إنّه يُحمَلُ على الْجِنسِ مجازاً مقيد بصورةٍلا يـمـكن حملها على العهدِ والاستغراقِ حتی لو امكن يحمل عليه كما فی قوله تعالىٰ لا تدركهُ الأبصارُ فان علماءَنَا قالوا انه لسلبِ العُمومِ لا لِعُمومِ السلب فجعلوا اللام لاستغراقِ الجنسِ.

ترجمہ وتشریح:- (یہ بات گزر گئی کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد خارجی یا ذہنی کے لئے ہو اگر ذھن یا خارج میں وہاں پر کوئی معھود ہو اول کی مثال جیسے جاء نی رجل فقال الرجل کذا ۔تو اسمیں الرجل کے اندر الف لام عھد خارجی کے لئے ہے اور معھود وہ رجل ہے جسکا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور دوسرے کی مثال ادخل السوق کہ یہاں ذہن متکلم میں کوئی بازار متعین ہے اسلئے کہ ماہیت سوق میں دخول ممکن نہیں اور اگر معھود ذھن یا خارج میں نہ ہو تو پھر الف لام استغراق اور احاطہ افراد کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ یہ تفصیل سے گزرا لیکن اگر استغراق پر بھی کسی وجہ سے اسکا حمل ممکن نہ ہو تو پھر الف لام مجازاً جنس کے لئے ہوتا ہے اور جمعیت باطل ہو جاتی ہے، تو اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ جمع محلّی باللام جنس سے مجاز ہوتا ہے۔ اور جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ (یعنی اس وقت جبکہ جمع پر اور استغراق پر اسکا حمل ممکن نہ ہو اور خارج یا ذھن میں بھی کوئی معہود نہ ہو) یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی اور کہا واللہ لا اتزوج النسآء تو اسکے بعد اگر ایک عورت سے بھی نکاح کیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقرآء الایہ میں واحد ہی مراد لینگے۔ اور اگر کسی شخص نے کچھ مال کے متعلق زید اور فقراء کے لئے وصیت کی اور بیان کرنے سے پہلے فوت ہو گیا تو وہ مال زید اور فقراء میں نصف نصف کرینگے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا یحل لک النساء من بعد الایہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

لئے مذکورات کے علاوہ کسی عورت سے نکاح جائز نہیں یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ جمع مجاز ہے جنس سے۔ اور اسلئے کہ جب وہاں کوئی معہود نہ ہو اور الف لام عدم فائدہ کی وجہ سے استغراق پر بھی حمل نہ ہوسکتا ہو تو پھر جنس پر اسکا حمل کرنا ضروری ہے۔ اور استغراق پر حمل کرنے میں فائدہ اسلئے نہیں کہ لا اتزوج النساء قسم ہے اور قسم منع کے لئے ہوتا ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ویسے بھی ممکن نہیں تو قسم میں پھر کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا اگر ادھر الف لام کو جنس پر حمل نہ کیا جائے تو قسم لغو اور بے معنیٰ ہو جائیگی۔

اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں بھی صدقات دنیا کے تمام فقرآء کی طرف پہنچانا ممکن نہیں لہذا اسمیں استغراق مراد نہیں تو یہ مجازاً تعریف جنس کے لئے ہوگا تو آیت مصرف زکوٰۃ کا بیان ہوگی۔

تو لام جب جنس کے لئے ہوگا اور وہ جنس چونکہ ایک میں محصور نہیں لہذا جمعیت من وجہ یعنی بعض اعتبارات کے ساتھ باقی رہے گی۔ اور اگر اسکو مجازاً جنس پر حمل نہ کیا جائے تو الف لام کا معنیٰ بالکلیہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی جب لام کو تعریف جنس پر حمل کریں تو جمعیت کا معنیٰ جنس کے ضمن میں فی الجملہ باقی رہیگا اسلئے کہ جنس کثرت پر ضمناً دلالت کرتا ہے۔

تو اس صورت میں حرف لام پر بھی عمل ہوگا اور معنیٰ جمعیت بھی فی الجملہ باقی ہوگا اور اگر اس معنیٰ پر یعنی جنس پر مجازاً حمل نہ کیا جائے۔ اور جمعیت کو علی حالھا باقی رکھا جائے تو لام کا معنیٰ بالکلیہ باطل ہوگا۔

تو لام تعریف کو جنس پر حمل کرنا اور معنیٰ جمعیت کو من وجہ باطل کرنا زیادہ اولیٰ ہے اس سے کہ حرف لام کو بالکلیہ باطل کیا جائے اور معنیٰ جمعیت کو باقی رکھا جائے۔

اور یہ امام فخر الاسلام کے کلام کا مفہوم ہے جو انہوں نے باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار میں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ اگر ہم جمع معرف باللام کو جمعیت پر باقی رکھیں تو حرف عہد بالکلیہ لغو ہو جائیگا۔

تو ان ابحاث سے معلوم ہوا کہ جو مشائخ نے کہا ہے کہ جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر حمل کیا جائیگا۔ یہ اس وقت ہے جب عہد اور استغراق پر اسکو حمل کرنا ممکن نہ ہو یہاں تک اگر استغراق پر اسکو حمل کرنا ممکن ہو تو پھر استغراق ہی پر اسکو حمل کیا جائیگا۔

کما فی قولہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر.

ترجمہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ خلافیہ سمجھنا چاہیے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ہم اہلسنت والجماعت کے نزدیک رؤیت باری تعالیٰ قیامت میں واقع اور دنیا میں ممکن ہے اور معتزلہ رؤیت باری تعالیٰ کو غیر ممکن کہتے ہوئے اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں آیت میں صاف فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ابصار نہیں دیکھیں گی ہماری طرف سے کہا جاتا ہے اولاً تو آیت میں ادراک کی نفی ہوئی ہے اور ادراک یہ ہوتا ہے کہ تمام جوانب سے احاطہ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی ایسی رؤیت اہلسنت والجماعت کے نزدیک بھی ممکن نہیں۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی حد اور نھایہ نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ لاتدرکہ الابصار میں لفظ ابصار معرف باللام ہے اور یہ لام استغراق کے لئے ہے جسکا معنیٰ یہ ہوگا کہ لاتدرکہ کل بصر اور یہ سلب العموم اور نفی الشمول ہے اور اسکے ساتھ ایجاب کلی کو رفع کیا جاتا ہے اور اسکی نقیض لائی جاتی ہے اور موجبہ کلیہ کی نقیض چونکہ سالبہ جزئیہ ہوتی ہے اور سالبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کے منافی نہیں ہے۔ لہذا آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض ابصار یعنی ابصار کفار اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور ہم رؤیت باری تعالیٰ کے قیامت میں صرف ایمان والوں کے لئے قائل ہیں لہذا آیت سے ہمارے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

اب عبارت کا ترجمہ دیکھیں۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا قول لاتدرکہ الابصار میں ہمارے علماء کہتے ہیں کہ یہاں آیت سلب عموم کے لئے ہے (جو ایجاب کلی کے خلاف ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا مفہوم ہوتا ہے) اور یہ عموم السلب کے لئے نہیں ہے جو سالبہ کلیہ کا مفہوم ہوتا ہے۔

تو اسمیں ہمارے علماء نے الابصار میں لام کو استغراق جنس کے لئے قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ اگر استغراق جنس کے لئے نہ ہو تو پھر یہ سلب العموم اور نفی الشمول نہ ہوگا۔ بلکہ عموم السلب اور شمول النفی ہوگا جو سالبہ کلیہ کا مفہوم ہے تو پھر آیت کا معنیٰ ہوگا لا تدرکہ شیٔ من الابصار اور پھر معتزلہ کا اس سے استدلال صحیح ہوگا۔

(والجمعُ المعرَّفُ بغیرِ اللّام نحو عبیدی احرار عام ایضاً لصحۃِ الاستثنآءِ واختلف فی الجَمعِ المنکَّر والأکثرُ عَلٰی أنہ غیر عامٍ وعند البعضِ عام لصحۃ الاستثنآءِ کقولہ تعالیٰ لَو کان فیھما اٰلھۃ اِلاَّ اللّٰہ لفسدتاوالنحویون حملو "الا" علی "غیر")

ترجمہ و تشریح:- اور وہ جمع جو معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالاضافۃ وغیرہ ہو وہ بھی عام ہے۔ اسلئے کہ

اس سے بھی استثناء صحیح ہوتی ہے۔مثلاً اگر ایک آدمی کے دس غلام ہیں اور اس نے کہا عبیدی احرار الا فلان وفلان تو اسکا یہ کلام اور استثناء اھل لغت کے اجماع کے ساتھ صحیح ہے اور مستثنیٰ غلاموں کے علاوہ سب آزاد ہونگے ۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان عبادی لیس لک علیھم سلطان الا من اتبعک من الغوین تو یہاں مستثنیٰ بندوں کے علاوہ باقی تمام بندوں پر شیطان کے لئے کوئی تسلط نہیں تو معلوم ہوا کہ جمع معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالاضافۃ ہو وہ بھی الفاظ عام میں سے ہے۔اور جمع منکر میں اختلاف کیا گیا تو اکثر علماء اسکے عدم عموم کے قائل ہیں۔اور بعض حضرات کے نزدیک وہ بھی الفاظ عموم میں سے ہے اسلئے کہ اسکے بعد بھی استثناء صحیح ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا کہ یہاں "الھۃ" جمع منکر ہے اور "الا اللہ" کے ساتھ اس سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ صحت استثناء دلیل عموم ہے لیکن اکثر علماء اسکا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "الا" استثنائیہ نہیں ہے بلکہ یہ "الا" صفتیہ ہے چنانچہ نحویوں نے "الا" کو اس مقام میں "غیر" پر حمل کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ "الا اللہ" کو الھۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا بلکہ معنیٰ آیت کا یہ ہے کہ اگر زمین وآسمان میں اللہ تعالیٰ کے سوا الٰھہ ہوتے تو زمین وآسمان کا نظام تباہ ہو جاتا۔

(ومنها) ای من الفاظِ العامِ (المفردُ المحلّٰی باللّامِ اذا لم یکن للمعهودِ کقوله تعالیٰ إنَّ الإنسانَ لفی خسرٍ إلَّاالذین اٰمنوا وقوله تعالیٰ والسارق والسارقة الا ان تدلَّ القَرینةُ علی أنّه لتعریفِ الماهیةِ نحو اکلت الخبز وشربت الماء) وانما یحتاج فی تعریف الماهیة إلٰی القرینةِ لما ذکرناأنّ الأصلَ فی اللام العَهد ثم الاستغراقُ ثم تعریف الماهیةِ.

ترجمہ وتشریح:- اور ان الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام ہے جبکہ معہود کے لئے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ان الانسان لفی خسر الآیہ اور والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما"۔

تو ان دونوں آیتوں میں الف لام استغراق کے لئے ہے اور استغراق عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا مفرد معرف باللام الفاظ عام میں سے ہوا جبکہ وہ لام عہد خارجی یا ذھنی کے لئے نہ ہو۔ہاں اگر مفرد معرف باللام میں کوئی قرینہ تعریف ماھیت پر دلالت کرے تو اس وقت الف لام تعریف ماہیت کے لئے ہوگا اور ایسا معرف باللام الفاظ عام میں سے نہ ہوگا۔جیسے "اکلت الخبز اور شربت الماء" کہ یہاں جب معہود نہ ہو تو اسکو ماہیت پر حمل کیا

جائیگا اسلئے کہ "خبز" روٹی کے تمام افراد کا کھانا ایک آدمی کے لئے ممکن نہیں اسطرح تمام پانی کا ایک آدمی کے لئے پینا ممکن نہیں۔ اور سوائے اسکے نہیں کہ تعریف ماہیت پر دلالت کرنے کے لئے قرینہ کی طرف احتیاج ہوتا ہے اسلئے کہ اصل الف لام میں عھد ہے خواہ عھد خارجی ہو یا ذھنی اور پھر استغراق ہے اسکے بعد تعریف ماہیت ہے۔

(ومنها النكرة فی موضع النفی لقوله تعالیٰ قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ فی جواب ما انزل الله علی بشر من شئ) وجه التمسک انهم قالوا ما انزل الله علی بشر من شئ فلو لم یکن مثل هذا الكلام للسلب الكلی لم یستقم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله تعالیٰ قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ (ولكلمة التوحید).

ترجمه وتشریح:- اوران الفاظ عام میں سے نکرہ تحت النفی ہے یعنی وہ نکرہ ہے جو نفی کے سیاق میں واقع ہو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے **قل من انزل الایه** اس آیت سے نکرہ تحت النفی کے عموم پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ جب مشرکین نے آپ ﷺ کی تکذیب کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کچھ بھی نہیں اتارا۔ یعنی انسان پیغمبر نہیں ہوسکتا۔ تو اگر ان مشرکین کا یہ کلام **ما انزل الله علی بشر من شئ** سلب کلی اور سالبہ کلیہ نہ ہوتا تو اسکے جواب میں موجبہ جزئیہ درست نہ ہوتا جو کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ آپ ان سے کہہ دیجئے **من انزل الكتاب الذی جآء به موسیٰ الایه** کہ وہ کتاب جسکو موسیٰ علیہ السلام لیکر آئے ہیں وہ کتاب کس نے اتاری ہے۔ اور دوسری دلیل نکرہ تحت النفی کے عموم پر کلمہ توحید ہے کہ اگر نکرہ تحت النفی عموم اور استغراق کا فائدہ نہ دے تو **لا اله الا الله** توحید کے لئے مفید نہ ہوگا حالانکہ دلائل قاطعہ سے اسکا توحید کے لئے مفید ہونا ثابت ہے اسلئے نکرہ تحت النفی عموم اور استغراق کے لئے مفید ہے۔

(والنكرةُ فی موضعِ الشرطِ إذا كانَ) ای الشرط مثبتاً عام فی طرف النفی فإنْ قال ان ضربتُ رجلاً فكذا معناه لا اضرب رجلاً لان الیمین للمنع هنا اِعلمْ أنَّ الیمین إمَّا لِلْحملِ أو المنعِ ففی قوله "ان ضربت رجلاً فعبدی حر" الیمین للمنع فیکون کقوله لا اضرب رجلاً فشرط البر ان لا یضرب احد امن الرجال فیکون للسلب الكلی فیکونُ عاماً فی طرفِ النفیِ وإنّما قیّد بقوله اذا كان الشرط مثبتاً

حتی لو کان الشرط منفیاً لا یکون عاماً کقوله ان لم اضرب رجلاً فعبدی حر فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال فیکون للایجاب الجزئی۔

ترجمہ وتشریح:- اورنکرہ سیاق شرط میں بھی الفاظ عام میں سے ہے جب وہ شرط مثبت ہواور طرف نفی میں ہومثلاً وہ کہے ان ضربت رجلاً فکذا یعنی اگر میں نے کسی آدمی کو مارا تو میرا غلام آزاد ہو۔تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ میں کسی کو نہیں ماروں گا۔اور یہ بالکل اسطرح ہوگا جیسے وہ کہے واللہ لا اضرب رجلاً مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یمین اور قسم کبھی منع کے لئے اور رکنے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی اسلئے کہ یہ اپنے آپ کو اس کام پر ابھارتا ہے۔تو اس آدمی کا یہ کہنا کہ ان ضربت رجلاً فعبدہ حر ادھر یہ یمین منع کے لئے ہے اور یہ اسکے اس قول کے مترادف ہے واللہ لا اضرب رجلاً اور اسمیں چونکہ نکرہ تحت النفی ہے اور وہ عموم کے لئے آتا ہے جیسا کہ ثابت ہو گیا لہٰذا اس یمین کی صورت میں اس آدمی کے بری ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی ایک آدمی کو بھی نہ مارے لہٰذا یہ کلی کے لئے ہوا تو عام ہوگا جیسا کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے اور ہم نے جو یہ قید لگائی کہ نکرہ موضع شرط میں عموم کے لئے اس وقت ہوگا جب شرط مثبت ہو اسلئے کہ جب شرط منفی ہو تو اس صورت میں نکرہ موضع شرط میں عام نہیں ہوگا مثلاً اگر اس نے کہا ان لم اضرب رجلاً فعبدی حر تو یہاں چونکہ یمین اپنے آپ کو اس فعل پر ابھارنے کے لئے ہے اور اسکا معنیٰ یہ ہے کہ واللہ اضرب رجلا اور اسمیں چونکہ اثبات میں واقع ہوا ہے اسلئے ایجاب جزئی کے لئے ہوگا۔اور یمین میں بری ہونے کا طریقہ یہ ہوگا کہ یہ کسی ایک کو مارے۔

(وکذا النّکرةُ الموصوفةُ بصفةٍ عامةٍ عندنا نحو لا اُجالس إلاّ رجلاً عالماً فله أنْ یُجَالِسَ کلَّ عالمٍ لقوله تعالیٰ ولعبد مؤمن خیر من مشرک وقولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقةٍ الآیة) انما قلنا إنَّ قوله ولعبد عامٌ لِأنّه ذکر فی معرض التَّعلیل علی عدم جواز النکاح بین المؤمنةِ والمشرکِ وهذا الحکم عام ولو لم تکن لِلْعلةِ المذکورةِ دلالةٌ للعموم لَمَا صَحَّ التَّعلِیلُ وإنَّما یَدُلُّ عَلیٰ العُمومِ لِأنّه فی معرض التعلیلِ لقوله تعالیٰ ولا تنکحوا المُشرِکِینَ حتیٰ یؤمنوا وهذا الحکم عامٌ ولو لم تکن العلة عامةً لَما صَحَّ التعلیل (ولان النسبة إلی المشتق تدل علی عِلِیّةِ الما خذِ فکذا النسبة إلی الموصوف بالمشتقّ لان قوله لا اجالس إلاّ عالماً معناه الا رجلاً

عـالماً فيعم) لعموم العلةِ فان قوله لا اجالسِ الا عالماً عام لِعُمومِ العِلّةِ ومعناه لا اجالس الا رجلا عالماً فان أظهرتَ المَوصوفَ وهو الرجل ونَقول لا اجالس الا رجلاً عالماً كان عاماً ايضا.

(فـان قيل النكرةُ الموصوفةُ مقيدةٌ والمقيدُ مِن أقسامِ الخَاصِ قلناهو خاص من وجه و عام من وجه) اى خاص بالنسبة إلى المطلقِ الذى لا يكون فيه ذالک القَيدُ عام فی افراد ما يو جد فيه ذالکَ القيدُ۔

ترجمه وتشريح:- اسی طرح وہ نکرہ جوصفت عامہ کے ساتھ موصوف ہووہ بھی ہمارے نزدیک الفاظ عام میں سے ہے۔جیسے مثلاً یوں کہا جائے" لا اجالس الا رجلاً عالماً" کہ میں صرف عالم آدمی کے ساتھ مجالست اور مصاحبت کرونگا" تو اس صورت میں اسکے لئے ہر عالم کے ساتھ مجالست کرنے کا حق ہوگا۔اور نکرہ موصوفہ بصفة عامة کاالفاظ عام میں سے ہونے کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ قول ہے ولعبد مؤمن خير من مشرک اور قول معروف الايه اسلئے کہ لعبد مؤمن خير من مشرک کومؤمنہ عورت اور مشرک مرد کے درمیان نکاح کے عدم جواز کے لئے تعلیل کے مقام پر ذکر کیا ہےاور یہ مؤمنہ عورت اور مشرک مرد کے درمیان نکاح کا عدم جواز ایک عام حکم ہےتو اگر یہ علت مذکورہ عام نہ ہوتو پھر یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی اور سوائے اسکے نہیں کہ ولعبد مؤمن الایۃعموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ولا تنکحو المشركين حتى يؤمنوا کے لئے تعلیل کے مقام پر ہےاور یہ حکم عدم جواز نکاح بین المؤمنة والمشرک عام ہے(اسلئے کہ المشركين میں الف لام استغراق کے لئے ہےاور مراد یہ ہے کہ کسی مشرک کے ساتھ مسلمان خواتین کا نکاح نہ کروتو اگر علت عام نہ ہوتو تعلیل صحیح نہیں ہوگی۔

ولا النسبة إلـى المشتق الخ نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر دوسری دلیل ہے طرز استدلال یہ ہے کہ مشتق کی طرف نسبت ماخذ کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے تو موصوف بالمشتق کی طرف نسبت بھی ماخذ کے علیت پر دلالت کریگا۔اسلئے کہ ایک آدمی کا قول لا اجالس الا عالما کا معنی الا رجلاً عالماً ہےتو علت کے عموم کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا۔اسلئے کہ جب لا اجالس الا عالماً میں مجالست کی علت علم ہےاوروہ عام ہےاور لا اجالس الا عالماً کا معنی الا رجلاً عالماً ہےتو رجل موصوف کو اگر ظاہر کیا جائے اور لا اجالس إلاّ رجلاً عالما کہا جائے تو پھر بھی عام ہوگا۔

فان قیل اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہوتا ہے اور مقید خاص کی اقسام میں سے ہے تو پھر نکرہ موصوفہ کو عام کہنا جمع بین المتنافیین ہے اسلئے کہ اسکے مقید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خاص ہے اور آپ کہتے ہیں کہ نکرہ موصوفہ عموم علت کی بنا پر عام ہے تو یہ جمع بین المتنافیین ہوا۔

قلنا نکرہ موصوفہ مقید ہونے کی بنا پر خاص ہے اور من وجہ عام ہے یعنی اس مطلق کی نسبت سے نکرہ موصوفہ خاص ہے جس میں یہ قید نہ ہو اور ان تمام افراد کے اعتبار سے عام ہے جن میں یہ قید موجود ہے۔

(والنَّكِرةُ في غيرِ هذه المواضِعِ خاصٌّ لكِنَّها تكون مطلقةً اذا كانت في الإنشآءِ) نحو قوله تعالىٰ ان الله يأمرُكُم أنْ تَذبَحوا بقرةً (ويثبت بها واحدٌ مجهولٌ عند السامعِ إذا كانت في الإخبارِ نحو رأيت رجلاً)

ترجمہ وتشریح:- اور نکرہ ان مواضع کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے یعنی نکرہ نفی اور شرط مثبت اور وصف بصفۃ عامہ کے علاوہ میں خاص ہوتا ہے۔ یعنی ان مواضع کے علاوہ نکرہ کا ہیئت ترکیبی عموم کے لئے وضع نہیں ہوا ہے۔

(اور کل رجل اکرمہ میں عموم رجل سے سمجھ میں نہیں آیا بلکہ لفظ کل سے سمجھ میں آیا ہے اور تمرة خير من جرادة اور علمت نفس ما قدمت واخرت میں عموم مجاز کی قبیل سے ہے یعنی اصل میں واحد مبہم مراد تھا لیکن کثرت استعمال کی بنا پر اس میں عموم آیا ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ کہ ان تین مواضع میں بھی نکرہ عام ہے اور یہ ان مواضع مذکورہ کے علاوہ ہے)

لیکن یہ نکرہ جب انشاء میں ہو تو مطلق ہوگا یعنی نفس ماہیت اس سے مراد ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تو اسمیں بقرہ مطلقہ مراد تھی لیکن سوالات کے ذریعے بنی اسرائیل نے تشدید کو اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر تشدید کردی جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لو ذبحوا ای بقرة ارادوا لاجزأتهم کہ اگر کوئی سا بیل ذبح کرتے تو وہ ان سے کافی ہو جاتا۔ لیکن انہوں نے سوالات کے ذریعے اپنے اوپر سختی کی تو اللہ نے بھی ان پر سختی کی)۔ اور جب یہ نکرہ اخبار میں ہو تو اسکے ساتھ سامع کے نزدیک واحد مجہول ثابت ہوگا جیسے رأیت رجلاً میں کسی ایک مبہم مرد کا دیکھنا مراد ہے۔ (اور مصنف رحمہ اللہ نے عند السامع کی قید اسلئے لگائی کہ ہوسکتا ہے کہ متکلم اسکو جانتا ہو اور نکرہ کی صورت میں اسلئے ذکر کیا ہو کہ وہ اسکو سامع سے چھپانا چاہتا ہو)۔

(فاذا اعيدَتْ نكرةً كانت غيرَ الأولىٰ واذا اعيدت معرفةً كانت عينَها لان الاصل

فی اللام العَهدُ والمعرفةُ إذا أُعیدتْ فکذالِکَ فی الوَجهینِ) ای اذا اعیدت المعرفة نکرةً کان الثانی غیرَ الأوَّلِ وإنْ أُعیدَتْ معرفةً کان الثانی عینَ الأوّلِ فالمعتبرِ تنکیر الثانی وتعریفه (قال ابن عباس رضی الله عنه فی قوله تعالیٰ ان مع العسر یسراً لن یغلب عسر یسرین والا صح ان هذا تاکید وان اقر بالف مقید بصک مرتین یجبُ ألف وان اقربه منکراً یجب الفان عند ابی حنیفة رحمه الله إلاّ أن یتحد المجلسُ) فالاقسام العقلیةُ اربعةٌ ففی قوله تعالیٰ کما ارسلنا إلی فرعون رسولاً فعصیٰ فرعونُ الرَّسولَ أُعِیْدَتِ النَّکِرَةُ معرفةً وفی قوله تعالیٰ ان مع العسر یسراً اعیدت النکرةُ نکرةً والمعرفة معرفةً ونظیر المعرفةِ التی تُعادُ نکرةً غیر مذکورٍ وهو ما اذا أَقَرَّ بالفٍ مقیدٍ بصکٍ ثم أُقرَّ فی مجلسٍ آخر بالف منکَّرٍ لا روایة لهٰذا وینبغی ان یجب الفان عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ۔

ترجمہ وتشریح:- پس اگر نکرۃ دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو دوسرا نکرہ پہلے کے علاوہ ہوگا۔ اور جب اسکو معرفہ لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا اسلئے کہ اصل الف لام میں عہد ہے (تو جب نکرہ کو معرفہ لوٹایا جائے تو معہود نکرہ اول ہوگا اسلئے ثانی عین اول ہوگا) اور معرفہ کو جب لوٹایا جائے تو دونوں صورتوں میں ایسا ہی ہوگا یعنی اگر معرفہ کو نکرہ لوٹایا گیا تو ثانی غیر اول ہوگا اور اگر معرفہ کو معرفہ لوٹایا گیا تو ثانی عین اول ہوگا۔ تو اعتبار ثانی کی تنکیر اور تعریف کا ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ ثانی اگر نکرہ ہو تو وہ غیر اول ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسکو معرفہ ذکر کیا ہو یا نکرہ ذکر کیا ہو اور ثانی اگر معرفہ ہو تو وہ عین اول ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسکو معرفہ ذکر کیا ہو یا نکرہ ذکر کیا ہو)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے قول فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً سے متعلق فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر کبھی بھی غالب نہیں ہوسکتا۔ (اسی کو کسی شاعر نے ذکر کرتے ہوئے فرمایا)

اذا شتدت بک البلویٰ ففکر فی الم نشرح :: فعسر بین یسرین اذا فکرته ففرح

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ ثانی اول کے لئے تاکید ہے اسلئے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے بعد اسلئے ذکر کیا ہے تا کہ جملہ اولیٰ کا مضمون کہ اس عسر کے بعد یسر ہوگا یہ مخاطب کے دل میں بیٹھ جائے تو نکرہ کو نکرہ ذکر کرنا اسلئے نہیں کہ دو "یسر" الگ الگ ہیں۔

اور اگر کسی آدمی نے کسی شخص کے لئے ہزار روپے کا کسی دستاویز میں دو مرتبہ (الگ الگ گواہوں کے سامنے) اقرار کیا تو اس پر ایک ہزار روپے واجب ہونگے لیکن اگر اس نے زبانی طور پر بغیر کسی دستاویز کے ایک آدمی کے لئے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا پھر دوبارہ کسی اور مجلس میں اقرار کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار روپے واجب ہونگے۔ ہاں اگر ایک ہی مجلس میں ہزار روپے کا اقرار کسی آدمی کے لئے دو مرتبہ کیا تو اس صورت میں ایک ہزار ہی واجب ہونگے۔

تو اقسام عقلیہ یہاں پر چار ہیں۔ سو اللہ تعالیٰ کے قول کما ارسلنا إلی فرعون رسولاً فعصیٰ فرعون الرسول میں رسول نکرہ کو معرفہ لوٹایا گیا ہے۔ اسلئے ثانی عین اول ہوگا اور ان مع العسر یسراً میں معرفہ کو معرفہ اور نکرہ کو نکرہ لوٹایا گیا ہے لہٰذا نکرہ ثانی نکرہ اول کا غیر ہوگا اور معرفہ ثانی معرفہ اول کا عین ہوگا اور نظیر اس معرفہ کی جسکو نکرہ لوٹایا گیا ہو ذکر نہیں کی اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہزار روپیہ کے ساتھ کسی شخص کے واسطے دستاویز میں اقرار کرے اور پھر کسی اور مجلس میں ہزار کا اقرار منکر یعنی بغیر دستاویز کے کرے تو اسکے متعلق کوئی روایت مذکور نہیں ہے لیکن ہونا یہ چاہیے کہ یہاں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہزار واجب ہوں کیونکہ یہ معرفہ کو نکرہ لوٹانا ہے۔

وَمنها أيٌّ وهي نكِرَة تَعُمُّ بالصفة فان قال ايُّ عبِيْدِیْ ضربک فهو حر فضربوه عُتِقُوْا وان قال ايَّ عَبِيْدِیْ ضربته لا يَعْتِقُ الا واحد قالوا لان في الاول وَصَفَهُ بالضرب فصار عاماً به وفي الثاني قَطَعَ الوَصْفَ عنه وهذا الفرق مشكِلٌ من جهة النحو لان في الاول وَصَفَهُ بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فَرْقٌ أخَرُ وهو ان أياً لا يتناول الا الواحدَ المنكرَ ففي الاول اى في قوله اى عبيدى ضربک فهو حر (لَمّا كان عِتقُهُ) أیْ عتق الواحد المُنكَّرِ (معَلّقًا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيُعتقُ كل واحد باعتبار انه مُنفرِدٌ فحِينئِذ لا تبْطُلُ الوَحْدَةُ ولو لم يَثبُتْ) هذا أیْ عِتقُ كل واحدٍ (وليس البعض اولیٰ من البعض يَبْطُلَ) أیْ الكلامُ (بالكلية وفي الثاني) وهو قوله أيَّ عبيدى ضربته (يثبت الواحدُ يُتخيَّرُ فيه الفاعلُ) اذ هناک يمكن التخييرُ من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو أيُّما اِهابٍ دبغ فقد طَهُرَ) هذا نظير الاول فان طهارتهُ مُعلَّقَةٌ به بِدَبَاغَتِه من غير ان يكون

له فاعلٌ معينٌ يمكن منه التخييرُ فَيَدُلُّ على العموم ونحو كل ايّ خُبْزٍ تُرِيْد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كُلِّ واحِدٍ بل اكلِ وَاحِدٍ لكن يُتخيَّرُ فيه المخاطب ومثل هٰذا الكلام للتخيير في العرفِ.

ترجمہ وتشریح:- اوران الفاظ عام میں سے ایٌّ ہےاور یہ ایٌّ ایسا نکرہ ہے جوصفت کے ساتھ عام ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ ای کو اصل میں خصوص اور فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جس طرح تمام نکرات کا وضع فرد منتشر کے لئے ہے لیکن صفت کے عموم کے ساتھ یہ عام ہوتا ہے اور ای کا نکرہ ہونا اس وقت جبکہ اسکی اضافت نکرہ کی طرف ہو ظاہر ہے اور جب اسکی اضافت معرفہ کی طرف ہو تو پھر اسکی وضع واحد مبهم کے لئے ہے جو احاد میں سے ہر ایک کے لئے علی سبیل البدلیت صلاحیت رکھتا ہے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایّ کی اضافت جب معرفہ کی طرف ہو تو پھر بھی "غیر اور مثل" کی طرح توغل ابہام کی بنا پر یہ معرفہ نہیں ہوتا ہے اور مصنف نے جو کہا کہ ایٌّ صفت کے ساتھ عام ہوتا ہے تو اس سے صفت نحوی مراد نہیں بلکہ صفت معنوی مراد ہے یعنی وہ معنیٰ جو قائم بالغیر ہو لہٰذا یہ صفت صلہ اور شرط کو بھی شامل ہوگی کیونکہ وہ جملہ جو ایّ کے بعد ہوتا ہے وہ اسکا صلہ ہوتا ہے اگر ای موصولہ ہو اور اگر ای شرطیہ ہو تو پھر وہ جملہ شرط کہلاتا ہے۔)

پس اگر ایک آدمی نے کہا ای عبیدی ضربک فهو حر میرے جس غلام نے تجھے مارا تو وہ آزاد ہے تو ان سب نے اس مخاطب کو مارا تو سب آزاد ہونگے اور اگر یہ کہا ایٌّ عبیدی ضربتہ آپ نے میرے جس غلام کو مارا تو وہ آزاد ہوگا۔ تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا (اگر مخاطب نے ترتیب سے یکے بعد دیگرے مارا ہو تو پہلا آزاد ہوگا اور اگر سب کو یک بارگی مارا ہو تو بھی ایک ہی آزاد ہوگا۔ اور اعتبار مولیٰ کے قول کا ہوگا جسکے لئے آزادی کا وہ کہے گا۔ تو وہ آزاد ہوگا)

مشائخ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایّ کو ضرب کے ساتھ موصوف کیا ہے لہٰذا وہ عام ہو گیا۔ تو اگر سب نے مارا تو سب آزاد ہونگے اور دوسری صورت میں وصف ضرب ایّ سے منقطع ہے (یعنی ضاربیت کی صفت مخاطب کی طرف منسوب کی اور ایٌّ سے اسکو قطع کیا ہے لہٰذا اس صورت میں أیّ عام نہ ہوگا)۔

لیکن یہ فرق نحوی حیثیت سے مشکل ہے، اسلئے کہ اگر وصف سے مراد نعت نحوی لیتے ہیں تو پھر تو ایّ دونوں جگہ موصوفہ نہیں ہے اور ابھی پہلے گزرا بھی ہے کہ یہاں نعت سے مراد نعت نحوی نہیں ہے۔ بلکہ معنیٰ قائم بالغیر مراد ہے جو صلہ اور شرط کو بھی شامل ہے تو لہٰذا اگر ایّ موصولہ ہو تو بعد والا جملہ اسکا صلہ ہوگا اور اگر شرطیہ ہو تو بعد والا جملہ شرط ہوگا تو اس صورت میں دونوں جگہ ایّ موصوفہ ہے اسلئے کہ ایک جگہ یعنی اول جگہ میں اسکو ضاربیت للمخاطب کے ساتھ موصوف کیا اور دوسری صورت میں مضروبیت للمخاطب کے ساتھ اسکو موصوف کیا ہے۔ تو اگر اول ضاربیت للمخاطب کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے عام ہے تو ثانی مضروبیت للمخاطب کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے کیوں عام نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ایک کے متعلق یہ کہنا کہ یہ موصوف ہے اور دوسرا وصف سے قطع کیا گیا ہے یہ قول بلا دلیل ہے۔

اور یہاں پر ایک اور فرق ہے (جسکے ساتھ مصنف متفرد ہے) وہ یہ کہ ایّ واحد منکر کو شامل ہوتا ہے تو اسکا قول ایّ عبیدی ضربک فھو حر میں جب عتق واحد منکر کا اسکے ضرب للمخاطب کے ساتھ معلق ہوا دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک اسکے منفرد ہونے کے اعتبار سے آزاد ہوگا تو اس وقت اسکی وحدت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ ہر ایک کی ضرب پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے اسکا عتق معلق کیا ہے سو اگر ہر ایک کے عتق کو ثابت نہ کیا جائے۔ اور بعض بعض سے اولیٰ نہیں ہے تو یہ کلام بالکلیہ باطل ہوگا اور دوسری صورت جو ایّ عبیدی ضربتہ ہے میں ایک کا ضرب ثابت ہے اور فاعل یعنی مخاطب کو اس میں اختیار ہوگا اسلئے کہ یہاں فاعل مخاطب سے تخییر ممکن ہے بخلاف اول کے کہ وہاں تخییر ممکن نہیں اسلئے کہ حریت کو اسکے اپنے فعل پر قطع نظر دوسرے سے معلق کیا ہے اور مضروب ایک ہے جبکہ یہاں ضارب ایک ہے اور اسکے فعل پر کسی ایک مضروب کے عتق کو معلق کیا ہے اور ضرب میں اسکو اختیار دیا ہے تو وہ جس ایک کو چاہے گا اسکو مارے گا۔

اول کی نظیر ایما اھاب دبغ فقد طھر ہے کیونکہ یہاں اھاب اور چمڑے کی طہارت کو معلق کیا ہے فعل دباغت کے ساتھ اور فاعل دباغت کو متعین نہیں کیا گیا جسکی وجہ سے تخییر ثابت ہو جائے لہٰذا فاعل کے لئے کوئی تخییر ثابت نہ ہوئی تو جس چمڑے کو جس نے بھی دباغت دی وہ پاک ہوگا۔

اور دوسرے کی مثال کل ای خبز ترید تو یہاں فاعل مخاطب سے تخییر ممکن ہے اسلئے کسی ایک روٹی کے کھانے کی اجازت ہوگی ہر ایک روٹی کے کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ جس ایک روٹی کے کھانے کی اجازت

ہے اس میں مخاطب کو اختیار ہے لہٰذا وہ انمیں اپنے لئے چن سکتا ہے کیونکہ اھل عرف کے یہاں اس جیسا کلام تخییر کے لئے ہوتا ہے۔

(وَمِنْهَا مَنْ وهو يقع خاصاً كقوله تعالىٰ ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المرادَ بَعْضٌ مخصوصٌ من المنافقين (ويقع عاماً فى العقلاء اذا كان للشرط نَحْوُ مَنْ دخل دَارَ ابى سفيان فهو آمِنٌ فان قال من شآء من عبيدى عِتْقَهُ فهو حرٌّ فشآءُ وا عُتِقُوْا وفيمن شئت من عبيدى عِتقَه فاعتِقْهُ فشآء الكلُّ يَعتِقُ الكلُّ عندهما عملاً بكلمة العمومِ وَمِنْ للبيان وعند ابى حنيفة رحمه الله يُعتِقُهُمْ الا واحداً لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل مِنْ هذا الخبز ولا نه مُتيَقَّنٌ) اى البعضُ مُتيَقَّنٌ لانَّ مِنْ اذا كان للتبعيض فظاهر وانكان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقَّنةٌ وارادة الكل مُحتَمِلَةٌ (فوجب رِعايةُ العمومِ والتبعيضِ وفى المسئلة الاولىٰ هذا مراعىً لان عِتقَ كُلّ مُعلَّقٌ بمشِيّتِهٖ مع قطع النظر عن غيره فكل واحدٍ بهذا الاعتبار بعض) اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بَعْضٌ فيَعْتِقُ كلُّ واحد مع رعاية التبعيضِ بخلاف مَنْ شئت فان المخاطب ان شآء الكلَّ فمشية الكلِ مجتَمِعَةٌ فيه فيَبْطُلُ التبعيضُ وهذا الفرق والفرق الاخير فى انّى مما تَفَرَّدْتُ به۔

ترجمہ وتشریح:- اوران الفاظ عام میں سے ''من'' ہے۔(اورمن کے استعمال کے چار طریقے ہیں۔
(۱) شرطیہ (۲) استفہامیہ اوران دونوں صورتوں میں ''من'' عام ہوتا ہے جسے من جاء نی فله درهم ای ان جاء نی زید وان جاء نی عمرو اورمن استفہامیہ جیسے من فی الدار ای ازید فی الدار ام عمرو)
(۳) من موصولہ۔(۴) من موصوفہ۔ان دونوں صورتوں میں کبھی عموم کے لئے آتا ہے اور کبھی خصوص کے لئے۔

اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) کبھی ''من'' خاص بھی ہوا کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایامنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك کیونکہ ''من'' سے مراد یہاں مخصوص منافقین ہیں۔(اور یہ ''من'' کے استعمالات میں سے ذوی العقول کے لئے خصوص کا استعمال ہے اوران دونوں آیتوں میں

من موصولہ بھی ہوسکتا ہے۔اور موصوفہ بھی لہٰذا اگر من موصولہ ہو تو بعد والا جملہ اسکا صلہ ہوگا۔اور اگر موصوفہ ہو تو بعد والا جملہ صفت ہوگا اور ''من'' چونکہ معنیً جمع ہے اسلئے ضمیر جمع کو اسکی طرف راجع کیا ہے)

اور ''من'' جب شرط کے لئے ہو تو ذوی العقول میں یہ عموم کے لئے آتا ہے جیسے (فتح مکہ کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا) **من دخل دار ابی سفیان رضی الله عنه فهو آمن** جو ابوسفیانؓ کے گھر میں داخل ہوا تو وہ مامون ہے (خواہ انفراداً داخل ہو یا اجتماعاً) سو اگر ایک نے کہا ''**من شآء من عبیدی عتقه فهو حرّ**'' جو میرے غلاموں میں سے اپنی آزادی چاہتا ہو وہ آزاد ہے تو سب نے اپنی آزادی کو چاہا تو سب آزاد ہونگے اور اگر یہ کہا **من شئت من عبیدی عتقه** یعنی تم اے مخاطب میرے غلاموں میں سے جسکی آزادی چاہتے ہو تو وہ آزاد ہے تو اس نے سب کی آزادی کو چاہا تو صاحبین کے نزدیک سب آزاد ہونگے ''مَنْ'' کو عموم کے لئے اور ''مِنْ'' کو بیان کے لئے لیتے ہوئے) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک کے علاوہ اس صورت میں آزاد ہونگے اسلئے کہ ''مِنْ'' جب ذی ابعاض پر داخل ہو تو تبعیض کے لئے آتا ہے۔جیسے جب کہا جائے **کل من هذا الخبز** کیونکہ خبز روٹی ذی ابعاض ہے لہٰذا پوری روٹی کھانے کی اجازت نہ ہوگی بلکہ کچھ چھوڑنا ہوگا تو اسی طرح یہاں پر بھی اگر سب کی آزادی کو وہ مخاطب چاہیگا تو ایک کے علاوہ باقی آزاد ہونگے اور اسلئے کہ بعض کا آزاد ہونا متیقن ہے اسلئے کہ اگر ''من'' تبعیض کے لئے ہے تو پھر تو بعض کا متیقن ہونا ظاہر ہے اور اگر ''مِنْ'' بیان کے لئے ہے تو پھر بھی بعض مراد ہے لہٰذا بعض کا مراد ہونا متیقن ہے اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے۔پہلے مسئلہ میں عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت واجب ہوگی۔اور پہلے مسئلہ میں بھی اسکی رعایت کی گئی ہے اسلئے کہ ہر ایک کا عتق اسکی اپنی مشیت پر دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے معلق ہے تو ہر واحد اپنی مشیت کے اعتبار سے بعض ہے لہٰذا اس میں عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت تمام کے آزاد ہونے کے منافی نہیں ہے بخلاف **من شئت من عبیدی الخ** کے کیونکہ یہاں جب مخاطب سب کو آزاد کرنا چاہیگا تو اسکی مشیت مجتمع ہوگی تو اگر سب کے سب آزاد ہو جائینگے تو ''من'' کی تبعیض باطل ہو جائے گی۔اور اس فرق کے ساتھ اور اُسی کے مسئلہ میں دوسرے فرق کے ساتھ میں متفرد ہوں یعنی میرے علاوہ کسی اور نے انکو ذکر نہیں کیا۔

(ومنها مَا فی غیر العقلآء وقد یُستعارُ لِمَنْ فان قال اِنْ کان مَا فی بطنکِ غلاماً فانتِ حُرَّة فوَلَدَتْ غلاماً وجاریةً لم تَعتِقْ. لان المرادَ الکلُّ وان قال طلقی

نفسکِ من ثلاثٍ ما شِئتِ تَطَلِّقُ ما دونها وعندهما ثلاثاً وقد مَرَّوَجْهُهُمَا) ۔

ترجمہ وتشریح:- ان الفاظ عام میں سے کلمہ ''ما'' ہے جو غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے۔ (اور یہ بعض آئمہ لغت کا مذہب ہے اور اکثر آئمہ لغت کے نزدیک ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام ہوتا ہے۔)

اور کبھی ''ما'' کو ''من'' کے لئے مستعار لیا جاتا ہے سو اگر ایک آدمی نے اپنی باندی سے کہا ''ان کان ما بطنک غلاماً فانت حرة'' اور اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیے تو وہ آزاد نہ ہوگی اسلئے کہ مراد یہ تھی کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے حمل بس سے اگر وہ غلام ہو تو تم آزاد ہو اور یہاں معلوم ہوا کہ پورا حمل غلام نہیں تھا اسلئے آزاد نہ ہوگی۔ (اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد فاقرؤا ما تیسر من القرآن میں بھی تمام وہ کچھ جو آسان ہو اسکا پڑھنا ضروری ہوگا تو پھر تین آیتوں کے ساتھ اسکو کیوں مقید کیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد ما تیسر بصفة الانفراد ہے نہ کہ بصفۃ الاجتماع اسلئے کہ تمام جب جمع ہونگے تو پھر آسان نہیں ہوگا بلکہ مشکل ہو جائیگا) اور اگر اپنی بیوی کو کہا طلقی نفسک من ثلٰث ما شئت تو امام صاحب کے نزدیک وہ عورت اپنے آپ کو دو طلاق دے سکتی ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ تین دینا چاھتی ہے تو تین بھی دے سکتی ہے اور دلیل گزر گئی کہ امام صاحب کے نزدیک ''من'' تبعیض کے لئے ہے جبکہ صاحبین اسکو بیان کے لئے لیتے ہیں۔

(ومنها كُلٌّ وَجَمِيْعٌ وهما مُحكَمَانِ في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائرِ ادواتِ العُمُومِ فان دَخَلَ الكلُّ على النكرة فلعموم الإفرادِ وان دخل على المعرفةِ فلِلْمجمُوعِ قالوا عُمُومُهُ على سبيل الانفراد أيْ يُرادُ كُلُّ وَاحِدٍ مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرةِ فان قال كُلُّ مَنْ دخل هذا الحصنَ اولاً فله كذا فدخل عَشَرةٌ معاً يستحِقُّ كُلُّ واحِدٍ اذ في كُلِّ فردٍ قطعَ النظر عن غيره فكل واحِدٍ اول بالنسبة إلى المُتخلِّفِ بخلاف من دخل وههنا فَرْقٌ آخَرُ وهو أنَّ من دخل اولاً عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكلَّ اليه اقتضىٰ عموماً آخَرَ لِئلا يَلْغُوَ فيقتضِي العمومَ في الاول) فَيَتَعَدَّدُ الاوَّلُ وهذا الفرق قد تفردتُ به ايضا وتحقيقُه ان الاول عبارةٌ عن الفرد السابق بالنسبة إلى كلِ واحدٍ ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصنَ اولاً يمكن حمل الأوَّلِ على هذا

المعنیٰ وهو معناه الحقیقی أمّا فی قوله کل من دخل اولاً فلفظ کُلّ دخل علی قوله مَنْ دخل اولاً فاقتضیٰ التعددَ فی المضاف الیه وهو من دخل فلا یُمکِنُ حمل الاولِ علی معناه الحقیقی لان الاول الحقیقیَ لا یکون متعدداً فیراد معناه المجاز ی وهو السابق بالنسبة إلی المتخلفِ.

ترجمہ وتشریح:- اور الفاظ عام میں سے کلمہ کل اور جمیع ہے اور یہ دونوں اپنے مدخول کے عموم میں محکم ہیں۔(یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کل اور جمیع کے مدخول سے واحد مراد لیا جائے لہٰذا کل رجل یا جمیع الرجال بول کر واحد مراد نہیں لیا جائیگا۔ اور یہ مطلب نہیں کہ یہ دونوں بالکل تخصیص قبول نہیں کرتے لہذا ''والله خلق کل شیٔ'' میں صانع کے استثناء پر اور ''واُوتیت من کل شیٔ'' میں مثلاً بعض ایسی اشیاء جن کا ملکہ بلقیس کے لئے ہونا عادۃً ناممکن ہے کے استثناء پر اعتراض نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کل اور جمیع کے عموم میں محکم ہونے سے مراد یہ ہو کہ کلام مستقل کے ساتھ کل اور جمیع کے مدخول میں تخصیص کے بعد قیاس کے ساتھ اسمیں تخصیص نہ ہوگی۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مراد یہ ہو کہ کل اور جمیع کے مدخول میں اصلاً تخصیص نہیں ہوسکتی۔ اور والله خلق کل شیٔ میں چونکہ شیٔ مصدر مبنی للمفعول ہے جو مشیٔ کے معنی میں ہو کر بمعنی ممکن کے ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی ذات کو وہ شامل ہی نہیں اور واوتیت من کل شیٔ میں استثناء عقلی ہوا ہے اور استثناء عقلی عموم کے محکم ہونے کے منافی نہیں ہے) بخلاف باقی ادوات عموم کے کیونکہ انمیں تخصیص ہوسکتی ہے پس اگر کل نکرہ پر داخل ہوا تو عموم افراد کے لئے ہوگا۔(جیسے ''کل رجل یشبعه هذا الرغیف'' تو یہ عموم افراد کے لئے ہے یعنی ہر ایک ایک آدمی کو وہ روٹی سیر کرسکتی ہے۔ لیکن مجموع رجال کو سیر نہیں کرسکتی اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ نکرہ تو صرف ایک فرد غیر معین پر بولا جاتا ہے۔ تو کل جب نکرہ پر داخل ہوا تو عموم افراد کے لئے کیسے ہوا، اسلئے کہ فرد غیر معین یعنی فرد مبہم جو نکرہ کا مصداق ہے اسمیں تمام افراد کا بھی احتمال ہے لہٰذا کل کے داخل ہونے کے بعد وہ عموم افراد کے لئے ہوگا۔)

اور اگر معرفہ پر داخل ہو جائے تو مجموع کے لئے ہوگا۔(مثلاً ''کل الرجال یحمل هذا الحجر'' کہا جائے تو مطلب یہ ہے کہ تمام رجال اس حجر کو اٹھا سکتے ہیں یہ مطلب نہ ہوگا کہ ہر ایک آدمی اس پتھر کو اٹھا سکتا ہے) مشائخ کہتے ہیں کہ ''کل'' کا عموم علی سبیل الانفراد ہے۔ یعنی ہر ایک مراد ہوگا دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہوگا جب کل نکرہ پر داخل ہو۔ لہٰذا اگر لشکر کے امیر نے کہا ''کل من دخل

هذا الحصن اولاً فله كذا" اوردس آدمی اکھٹے داخل ہوئے تو ان دس میں سے ہر ایک کامل انعام کا مستحق ہوگا۔ اسلئے کہ ہر ایک فرد میں جب دوسرے سے قطع نظر کیا جائے تو وہ اول ہوسکتا ہے۔ لہذا ہر ایک بنسبت پیچھے رہنے والے کے اول ہوگا تو اسلئے سب انعام کے مستحق ہونگے۔ بخلاف اسکے کہ امیر لشکر یوں کہے۔ "من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا"۔ اوردس آدمی اکھٹے داخل ہوں تو نہ کوئی ایک اور نہ تمام انعام کے مستحق ہونگے۔ (اسلئے کہ لفظ "من" میں عموم علی سبیل الانفراد نہیں بلکہ عموم جنسی ہے تو اسلئے ان دس میں سے کوئی بھی اولاً داخل نہ ہوا۔ اسلئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوا)

اور یہاں پر ایک اور فرق بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ "من دخل اولاً" علی سبیل البدلیت عام ہے لہذا جب "کل" کو اسکی طرف مضاف کیا تو اس نے ایک اور عموم کا تقاضا کیا تا کہ لفظ "کل" لغو نہ ہو جائے اسلئے لفظ "کل" نے "اول" میں عموم کا تقاضا کیا تو "اول" متعدد ہوا اور اس فرق کے ساتھ میں (مصنف) متفرد ہوں۔

اور اس فرق کی تحقیق کچھ یوں ہے کہ اول افراد میں سے ہر واحد کی بنسبت فرد سابق ہے تو اس امیر کے قول "من دخل هذا الحصن اولاً" میں اول کا حمل اس معنیٰ پر ممکن ہے اور یہ اسکا معنیٰ حقیقی ہے لیکن اسکے قول "کل من دخل اولاً" میں لفظ "کل"، "من دخل اولاً" پر داخل ہوا ہے۔ اسلئے اس نے یعنی "کل" نے مضاف الیہ یعنی "من دخل اولاً" میں عموم کا تقاضا کیا تو اسلئے "اول" کو اسکے معنیٰ حقیقی پر حمل کرنا ممکن نہیں۔ اسلئے کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہوسکتا تو اسلئے اسکا معنیٰ مجازی مراد ہوگا اور وہ بنسبت پیچھے رہنے والوں کے پہلے داخل ہونے والا ہے یعنی فتح کے بعد داخل ہونے والوں کی بنسبت پہلے داخل ہونے والے مراد ہونگے۔

(وَجَميعٌ عمومُهُ على سبيل الاجتماعِ فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل عشرةٌ فلهم نفلٌ واحدٌ وان دخلوا فُرادىٰ يستحق الاولُ فيصير جميعٌ مستعاراً لكُلٍّ) كذا ذكره فخرالاسلام فى اصوله ويرِدُ عليه انه يلزم الجمعُ بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخولُ على سبيل الاجتماع يُحْمَلُ على الحقيقة وان اتفق فرادىٰ يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لا بد ان يراد احدهما مُعيَناً وارادة كُلٍّ منهما معيناً تَنافِي ارادةَ الأُخرِ فَحينئذٍ يلزم الجمعُ بين الحقيقة والمجاز فاقول معنىٰ قوله انه مستعار لكل ان الكلَّ الافرادِىَ يدل على

امرين احدهما استحقاق الاوّلِ النّفلَ سوآءً كان الاول واحداً او جَمْعاً والثانی انه اذا كان الاول جَمْعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تامّاً فههُنا يراد الامر الاوّلُ حتى يستحق الاوّل النفلَ سوآءً كان واحداً او اكثر ولا يراد المعنىٰ الحقيقي ولا الامر الثانی حتیٰ لو دخل جماعةٌ يستحق الجميعُ نفلاً واحداً وذالک. لان هذا الكلام للتحريضِ وَالْحثّ على دخول الحصن اولاً فيجب ان يستحق السابقُ سواءٌ كان منفرداً او مُجْتَمِعاً ولا يشترط الاجتماعُ لانه اذا اقدم الاولُ على الدخول فتخلف غيره من المسابقةِ لا يُوْجِبُ حِرْمَانَ الاولِ عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنىٰ الحقيقي وايضاً لا دليل على انه اذا دخل جماعةٌ يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً بل الكلامُ دالٌّ على أنَّ للمجموع نفلا واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله ان السابق يستحق النفلَ سوآءً كان منفرداً او مجتمعاً فان دخل منفرداً او مجتمعاً يستحق لعموم المجاز فالاستحقاقُ مجتمعاً ليس لانه المعنیٰ الحقيقي بل لدخوله تَحْتَ عمومِ المجازِ وهذا بحثٌ فی غاية التدقيق۔

ترجمه وتشريح:- اور لفظ جمیع کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے یعنی تمام کا مجموعہ مراد ہوگا۔ اور ہر ایک ایک مراد نہ ہوگا۔ لہذا اگر امیر لشکر نے کہا "جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا" یعنی تمام وہ لوگ جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوئے انکے لئے اتنا انعام ہے اور دس اکھٹے داخل ہوئے تو ان دس کے لئے ایک ہی انعام ہے اور اگر اکیلے اکیلے دس داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والے کے لئے پورا انعام ہے اور باقیوں کے لئے کچھ نہیں۔

تو لفظ "جمیع" لفظ "کل" کے لئے مستعار ہوگا یعنی "کل" کا حکم "جمیع" میں مجازاً مراد ہوگا۔ اور کل من دخل هذا الحصن میں جب دس آدمی یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اول کے لئے پورا انعام ہوتا ہے باقیوں کے لئے نہیں تو جمیع میں بھی اس صورت میں مجازاً ایسا ہی ہوگا۔ اسی طرح امام فخر الاسلام نے اپنے اصول میں ذکر کیا ہے۔

لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسطرح جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا۔ اسلئے کہ جمیع سے مجموع مراد لینا حقیقت ہے۔ تو دس جب اکھٹے داخل ہوں اور انکے لئے ایک ہی نفل اور انعام حاصل ہو تو یہ حقیقت ہوا اور اگر وہ

اکھٹے داخل نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اس صورت میں اول کے لئے پورا نفل ملنا جس طرح کہ کل من دخل هذا الحصن میں ہوتا ہے یہ ''جمیع'' میں مجاز ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا اور یہ باطل ہے۔

ولا یمکن ان یقال سے مصنف نے اس اعتراض کے ایک جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک ہی تقدیر پر سب کے لئے نفل تام اور اول کے لئے نفل تام مل جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ سب کے اکھٹے داخل ہونے کی تقدیر پر سب کے لئے نفل واحد ملتا ہے۔ جو معنیٰ حقیقی ہے اور اکیلے داخل ہونے کی تقدیر پر اول کے لئے نفل تام ملتا ہے جو معنیٰ مجازی ہے تو ایک تقدیر پر اول کے لئے نفل تام ملتا ہے جو معنیٰ مجازی ہے تو ایک ہی تقدیر پر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جواب دینا اسلئے ممکن نہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے لازم آنے کا تعلق حالت تکلم سے ہے تو اسلئے **جمیع من دخل هذا الحصن اولا** کے تکلم کے وقت اگر یہ ارادہ کیا ہو کہ اگر سب اکھٹے داخل ہوں تو انکے لئے نفل واحد ہوگا۔ تو یہ حقیقت ہے اور اسکے ساتھ اسکا ارادہ کیا اگر یکے بعد دیگرے داخل ہوں تو اول کے لئے نفل تام ہوگا اور باقیوں کے لئے نہیں ہوگا یہ مجاز ہے۔ تو ایک کے ارادے کے ساتھ اگر دوسرے کا بھی ارادہ کیا جائے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا۔

اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے "**فاقول معنیٰ قوله انه مستعار لکل**" سے اپنی طرف سے امام فخر الاسلام کے کلام کی توجیہ کی ہے توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے۔ (۱) یہ کہ داخلِ اول مستحق نفل ہوگا۔ خواہ وہ داخلِ اول واحد ہو یا جماعت ہو۔ (۲) یہ کہ داخل اول اگر جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک فرد نفل تام کا مستحق ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں تھا جب لفظ ''کل'' نکرہ پر داخل ہو۔ اور **کل من دخل هذا الحصن اولا** میں یہی معنیٰ مراد لیا تھا تو یہاں پر جب **جمیع من دخل هذا الحصن اولا** کہا جائے تو جمیع کے کل کے معنیٰ کے لئے مستعار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کل کے مدلولین میں سے مدلول اول کے لئے مستعار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اول نفل تام کا مستحق ہوگا خواہ وہ اول واحد ہو اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ دس آدمی ترتیب وار اس قلعہ میں داخل ہوں یا اول جماعت ہو اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ دس آدمی اکھٹے قلعہ میں داخل ہوں اور یہاں پر نہ تو معنیٰ حقیقی مراد ہوتا ہے جو یہ ہے کہ تمام کے تمام کا مجموعہ مراد ہو اور نہ امر ثانی مراد ہے کہ داخل اول جماعت ہو یہاں تک کہ اگر تمام کے تمام اکھٹے داخل ہو جائیں تو سب کے لئے ایک ہی نفل ہوگا اور ہر ایک کے لئے الگ الگ نفل

نہیں ملے گا۔

اور یہ اسلئے کہ جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا تحریض اور ابھارنے کے لئے اور قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہونے پر ترغیب دلانے کے لئے کہا جاتا ہے تو لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہو خواہ وہ اکیلا ہو تو سارا انعام وہ اکیلا سمیٹ لیگا یا وہ جماعت ہو تو سب کو وہ نفل اکٹھا مل جائیگا۔

اور اسمیں اجتماع شرط نہیں اسلئے کہ جب اول قلعہ میں داخل ہونے کا اقدام کریگا تو باقیوں کا اس سابقہ سے پیچھے رہنا اول کو انعام کے استحقاق سے محروم نہیں کر سکتا۔

پس قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جمیع من دخل هذا الحصن اولاً میں اجتماع شرط نہیں ہے پس معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آئیگا۔

اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب پوری جماعت قلعہ میں داخل ہو تو ہر ایک کو پورا انعام مل جائے بلکہ یہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ سب کے لئے ایک ہی نفل ہے تو یہ کلام یعنی "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا" مجاز ہوا اسکے اس کلام سے کہ پہلے داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہے خواہ وہ پہلے داخل ہونے والا اکیلا ہو تو اکیلے کو پورا انعام ملے گا یا جماعت ہو تو پوری جماعت کو وہ نفل ملے گا۔ تو اگر اکیلے داخل ہو یا مجتمعاً داخل ہو عموم مجاز کی بنا پر انعام کا مستحق ہوگا۔ تو پوری جماعت کا انعام کے لئے مستحق ہونا معنیٰ حقیقی کی وجہ سے اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں اول کا اکیلے اکیلے انعام کا مستحق ہونا معنیٰ مجازی کی وجہ سے نہیں یہاں تک کہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آجائے بلکہ جماعت کی صورت میں داخل ہونے کی صورت میں سب کے لئے ایک ہی نفل کا ملنا اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں اکیلے اول کا پورے انعام کے لئے مستحق ہونا عموم مجاز میں داخل ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ کلام انتہائی باریکی میں ہے یعنی اسکا سمجھنا بہت زیادہ غور اور فکر کا متقاضی ہے۔

مسئله (حكاية الفعل لا تعمّ لان الفعل المحكِيَ عنه واقع على صفةٍ معينةٍ نحو صلى النبی علیه السلام فی الكعبة فيكون هذا فی معنیٰ المشترک فيُتأمَّلُ فان ترجح بعضُ المعانی فذاک وان ثبت التساوِیٔ فالحكم فی البعض يثبت بفعله علیه السلام و فی البعض الأخرِ بالقياسِ)

قال الشافعی رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض فی الكعبة لانه يلزم استدبار بعض

اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز فى البعض الأخر قياساً۔

(وأمّا نحو قضىٰ بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنىٰ ولأنّ الجارَ عامٌ) جواب اشكال هو ان يقالَ حكاية الفعل لما لم تعمَّ فما روى انه عليه السلام قضىٰ بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكاً فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنىٰ فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجارِ ولِئَنْ سلمناه انه حكاية الفعل لكن الجارَ عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهودِ فصار كانه قال قضىٰ عليه السلام بالشفعة لكلِ جارٍ۔

ترجمہ وتشریح: - مصنف رحمہ اللہ جب الفاظ کے عموم کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اب افعال کے متعلق مسئلہ کا عنوان قائم کر کے افعال کے عموم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔تو فرمایا کہ فعل محکی عنہ یعنی جس فعل کی حکایت کی جاتی ہے۔وہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا اسلئے کہ وہ فعل ایک خاص صفت پر واقع ہوا ہوگا۔مثلاً روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے کعبہ شریفہ میں نماز پڑھی (تو آپ ﷺ کی یہ نماز ایک خاص صفت پر تھی مثلاً دو ستون آپ ﷺ کے دائیں جانب تھے اور ایک ستون بائیں جانب تھا اور تین ستون پشت کی جانب تھے۔اور کعبہ شریف کی غربی دیوار سے آپ ﷺ ایک خاص فاصلہ پر تھے اور نماز بھی نفل نماز تھی اور فتح مکہ یا حج الوداع کے وقت یہ واقعہ پیش آیا تو ان تخصیصات کے بعد یہ فعل عموم کا فائدہ نہیں دیگا)

لہٰذا یہ مشترک کے معنیٰ اور حکم میں ہوگا۔تو اسلئے اسمیں غور اور فکر کی جائے گی۔لہذا اگر بعض معانی کو بعض پر ترجیح حاصل ہوگئی تو اس پر عمل ہوگا اور اگر ان تمام معانی میں تساوی ثابت ہوگئی تو بعض میں حکم حضور ﷺ کے فعل کے ساتھ ثابت ہوگا اور دوسرے بعض میں قیاس کے ساتھ یا دلالۃ النص وغیرہ کے ساتھ ثابت ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فرض نماز کعبہ شریفہ کے اندر جائز نہیں ہے۔اسلئے کہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آئیگا۔اور استدبار کعبہ مفسد صلوٰۃ ہے اور اس استدبار کے حکم میں پورا کعبہ اور اسکا کوئی حصہ برابر ہے تو جس طرح

کل کعبہ کا استدبار مفسد ہے تو اسی طرح بعض کعبہ کا استدبار بھی مفسد ہوگا۔اور حضور ﷺ کا فعل نفل پر محمول ہے۔لہذا کعبہ شریفہ کے اندر نفل نماز جائز ہوگی اور فرض نماز جائز نہ ہوگی۔

اور ہم یعنی ہمارے فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ جب بعض یعنی نفل کا جواز حضور ﷺ کے فعل کے ساتھ ثابت ہوا۔(تو بعض یعنی فرض کا جواز بھی کعبہ شریفہ کے اندر نفل پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوگا اسلئے کہ)فرض اور نفل میں استقبال کعبہ کے حکم میں برابری حالت اختیار میں ثابت ہے تو بعض آخر یعنی فرض کا جواز بھی نفل پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوگا۔

اور جہاں تک "قضیٰ بالشفعة للجار" کا تعلق ہے تو وہ حکایت فعل کے عموم کی قبیل سے نہیں ہے۔اور یہ عام ہے اسلئے کہ یہ حدیث کی نقل بالمعنیٰ ہے اور اسلئے کہ لفظ''جار'' عام ہے یہ عبارت یعنی واما نحو قضی بالشفعة الخ سوال کا جواب ہے۔(اشکال کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے وہ یہ کہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حق المبیع کے لئے حق شفعہ بالاتفاق ثابت ہے یعنی جو مکان میں مثلاً شریک ہے یا مکان اور کھیت کے راستہ اور وسائل آبپاشی وغیرہ میں شریک ہے جسکو شریک فی حق المبیع کہا جاتا ہے ان دونوں کے لئے بالاتفاق حق شفعہ ثابت ہے۔لیکن ہمسایہ اور جار ملاصق کے لئے حق شفعہ کے ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ہمارے نزدیک اسکے لئے بھی حق شفعہ ثابت ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسکے لئے حق شفعہ ثابت نہیں ہے۔ہم نے اپنے مذہب پر "قضی بالشفعه للجار" کے ساتھ استدلال کیا) تو امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ حکایت الفعل ہے اور حکایۃ الفعل جب عام نہیں ہوتا تو پھر اس کے ساتھ استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ "قضی بالشفعه للجار" حکایۃ الفعل کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ حدیث کی نقل بالمعنیٰ اور روایت بالمعنیٰ ہے تو یہ حقیقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول''الشفعۃ ثابتۃ للجار'' کے لئے روایت بالمعنیٰ ہے۔

اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ یہ حکایۃ الفعل ہے۔تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ''جار'' عام ہے۔اسلئے''الف لام'' "الجار" میں استغراق کے لئے ہے اسلئے کہ یہاں پر کوئی معہود خارج میں نہیں تو پھر یہ ایسا ہوا کہ گویا راوی کہتا ہے۔کہ آپ ﷺ نے ہر پڑوسی اور ہمسایہ کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا ہے۔

(مسئلة اللفظ الذی ورد بَعْدَ سُوالٍ او حادِثةٍ اِمّا ان لا یکون مستقلاً او یکون

فحینئذ اما ان یخرجَ مَخْرَجَ الجواب قطعاً او الظاهر انه جوابٌ مع احتمال الابتداء او بالعکس) ای الظاهر منه ابتداءُ الکلامِ مع احتمال الجواب (نحو ألیس لی علیک کذا فیقول بلیٰ او کان لی علیک کذا فیقولُ نَعَمْ) ھذا نظیر غیر المستقلِ (ونحو سھا النبی علیہ السلام فسجد وزنیٰ ما عزٌ فرُجِمَ) ھذا نظیر المستقلِ الذی ھو جوابٌ قطعاً.

(ونحو تعالَ تَغدَّ معی فقال ان تغدیت فکذا من غیر زیادة) ھذا نظیر المستقل الذی الظاھر انه جواب (ونحوان تغدیت الیوم مع زیادة علی قدر الجوابِ) ھذا نظیر المستقل الذی الظاھرُ انه اِبتِداءٌ مع احتمال الجواب ففی کل موضعٍ ذَکَرَ لفظَ "نَحوِ" فھو نظیرُ قِسْمٍ واحدٍ(ففی الثلثة الاول یُحْمَلُ علی الجوابِ وفی الرابع یُحْمَلُ علی الابتداء عندنا) حملاً للزیادة علی الافادةِ ولو قال عَنیتُ الجوابَ صُدِّقَ دیانةً وعند الشافعی رحمه الله یحمل علی الجواب وھذا ما قیل أنَّ العبرةَ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومَنْ بعْدَھم تمسکوا بالعمومات الواردةِ فی حوادث خاصةٍ۔

ترجمہ وتشریح:۔ یعنی وہ لفظ جوکسی سوال یا حادثہ کے بعد واقع ہوتا ہے یا وہ لفظ غیر مستقل ہوگا (یعنی جب تک اس سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس لفظ سے کوئی فائدہ تامہ حاصل نہ ہوگا) جیسے بلیٰ اور نعم اسلئے کہ لفظ نعم اپنے ماسبق کو ثابت کرتا ہے خواہ وہ کلام موجب ہو یا منفی ہو اور منفی ہونے کی صورت میں استفہام ہو یا خبر ہو اور لفظ بلیٰ نفی کے بعد واقع ہوتا ہے خواہ وہ نفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر ہو۔ تو یہ لفظ بلیٰ اس نفی کا اثبات کردیگا۔ جیسے الست بربکم کے جواب میں بھی بلیٰ واقع ہوا ہے) اور یا وہ لفظ مستقل ہو تو پھر یا قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہوگا یا ظاہراً یہ ہوگا کہ وہ ماقبل کا جواب ہو لیکن اسمیں کلام مستانف ہونے کا بھی احتمال ہوگا اور یا اسکا عکس ہوگا یعنی ظاہراً وہ کلام مستانف ہوگا اور اسمیں ماقبل کے جواب ہونے کا بھی احتمال ہوگا (تو یہ کل چار احتمالات ہو گئے جن میں سے ایک احتمال اس لفظ کے غیر مستقل ہونے کی تقدیر پر ہے۔ اور باقی تین احتمالات اس لفظ کے مستقل ہونے کی تقدیر پر ہیں) جیسے مثلاً ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ "الیس لی علیک کذا" کیا میرے لئے آپ پر ایک ہزار روپیہ نہیں

ہے۔تو اس مخاطب نے جواب میں کہا۔"بلی" کیوں نہیں یعنی ہے۔یا اس نے مخاطب سے کہا "او کان لی علیک کذا" کیا میرے لئے آپ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو مخاطب نے جواب میں کہا "نعم" . ہاں 'ہے' یہ اسکی مثال ہوئی جب کوئی لفظ کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں ہونے کی تقدیر پر غیر مستقل ہو۔یا مثلاً حدیث میں آیا۔"سهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" کہ حضور ﷺ کو نماز میں سہو لاحق ہوا تو آپ ﷺ نے سجدہ سہو کیا اور مثلاً یہ آیا "زنی ماعزؓ فرجم" یعنی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا کا ارتکاب ہوا تو انکو رجم کیا گیا تو اس کی مثال ہے جب لفظ کسی حادثہ یا سوال کے جواب میں ہونے کی تقدیر پر مستقل ہو کر قطعی طور پر سوال اور حادثہ کا جواب ہی ہو۔اور جیسے مثلاً یوں کہا۔تعال تغد معی فقال ان تغدیت فکذا یعنی اسکو یوں کہا گیا کہ آؤ ہمارے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا کہ اگر میں نے دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو اور سوال پر کوئی اضافہ نہیں کیا یعنی یوں نہیں کہا کہ اگر میں نے آج دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو۔یہ اس مستقل کی نظیر اور مثال ہے۔جس میں ظاہر تو یہ ہے کہ وہ جواب ہو لیکن کلام مستانف ہونے کا بھی احتمال ہے۔یا جیسے مثلاً اس نے جواب میں یوں کہا کہ ان تغدیت الیوم فکذا ۔کہ اگر میں نے آج دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہو اور جواب پر کچھ اضافہ کیا یعنی 'الیوم' کے ساتھ اسکو مقید کیا۔یہ اس لفظ مستقل کی مثال ہے جس میں ظاہر یہ ہے کہ وہ کلام مستانف ہو لیکن جواب ہونے کا بھی اسمیں احتمال ہو۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہاں پر لفظ 'نحو' ذکر کیا ہے وہ مستقل قسم کی مثال ہے۔

تو پہلی تین صورتوں میں اسکو جواب پر حمل کرینگے اور چوتھی صورت میں اسکو ہمارے نزدیک کلام مستانف پر حمل کریں گے تا کہ زیادت کو فائدہ جدیدہ پر حمل کیا جائے اور اگر اس نے چوتھی صورت میں بھی کہا کہ میری مراد جواب ہی تھا۔تو دیانۃً اسکی تصدیق کرینگے لیکن قضاءً اسکی تصدیق نہیں کرینگے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسکو جواب پر ہی حمل کرینگے۔(لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چوتھی صورت میں بھی اگر اس آدمی نے دوپہر کا کھانا اسی دن اپنے گھر جا کر یا کسی اور کے پاس بیٹھ کر کھایا تو حانث نہ ہوگا جبکہ ہمارے نزدیک چوتھی صورت میں اگر اسی دن اس نے دوپہر کا کھانا کھایا۔خواہ اس دعوت دینے والے کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ یا اپنے گھر جا کر تو حانث ہوگا) یہی مطلب ہے اسکا جو کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے۔نہ کہ خصوص سبب کا۔اسلئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عمومات سے استدلال کیا ہے جو حوادث خاصہ میں وارد ہوئے ہیں۔(مثلاً آیت ظہار جو 'خولہ بنت سعد' کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔جو اوس بن صامت کی بیوی تھی۔لیکن آج بھی اگر کوئی ظہار کا

ارتکاب کرتا ہے۔ تو اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا اسی طرح آیت لعان ہلال بن امیۃ اور اسکی بیوی کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا آیت سرقہ جو حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر کی چوری یا ڈھال کے چوری کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ وہ عام ہے اور آج بھی لعان کا حکم اور سرقہ کی حد ان آیتوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد "ایما اهاب دبغ فقد طهر" یہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بکرے کے متعلق آپ نے فرمایا تھا۔ جب وہ مردار ہوا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ اسکی کھال کو لیکر اس سے نفع اٹھاتے اس پر کسی نے کہا یا رسول اللہ وہ تو مردار ہوا ہے تو آپ نے اس پر یہ مذکورہ ارشاد فرمایا یعنی دباغت کے بعد مردار کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔

فصل (حكم المطلق ان يجرِيَ على اطلاقهِ كما ان المقيدَ على تقييده فاذا وردا) اى المطلقُ والمقيد (فان اختلف الحكمُ لم يُحْمَلِ المطلق على المقيدِ الا في مثل قوله أَعْتِقْ عني رقبة ولا تُمَلِّكْنِيْ رقبةً كافرةً فالا عتاقُ يَتقيَّدُ بالمؤمنة) أىْ الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلِفيْنِ لكن يستلزِم احدهما حُكمًا غيرَ مذكورٍ يُوْجِبُ تقييدَ الأخرِ كالمثال المذكور. فإنَّ احدَ الحكمين ايجابُ الإعتاقِ والثاني نَفْيُ تمليكِ الكافرَةِ وهما مختلفان لكن نفيُ تمليك الكافرةِ يستلزم نفيَ إعتاقِها ضرورة أنَّ ايجابَ الإعتاقِ يستلزم ايجابَ التمليكِ ونفي اللازمِ يستلزِم نفي الملزوم فصار كقوله لا تُعْتِقْ عنى رقبةً كافرةً ثم هذا اوجب تقييدَ الأوّل اى اِيجابَ اِلاعتاقِ بِالمؤمِنةِ۔

ترجمه وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ جب عام کی مباحث سے فارغ ہوئے تو یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں قائم کی۔ اسلئے کہ مطلق اور مقید کی عام اور خاص کے ساتھ مناسبت ہے چنانچہ مطلق افراد کثیرہ کو شامل ہونے کی وجہ سے عام کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جبکہ مقید اس خاص کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جو عام کے نیچے داخل ہے اسی وجہ سے یہ فصل عام اور خاص کی مباحث کے آخر میں ذکر کی اور مصنف رحمہ اللہ نے تقسیم اول کی ابتداء میں اجمالاً مطلق کا ذکر کیا ہے اسلئے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر مسمّٰی بلا قید مراد لیا جائے تو مطلق ہے اور اگر مسمّٰی مع القید مراد لیا جائے تو مقید ہے تو اس فصل میں اس اجمال کی تفصیل کرنا چاہتے ہیں)

مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے جیسا کہ مقید اپنی تقیید پر جاری ہوتا ہے۔ لہذا

جب مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں تو اگر دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔ مگر اس جیسی صورت میں کہ جب کہا جائے اعتق عنی رقبةً (تو یہ مطلق ہے اور اسکا معنیٰ یہ ہے کہ میری طرف سے کوئی سی رقبہ آزاد کرو۔ خواہ مؤمنہ ہو یا کافرہ ہو لیکن قائل اور آمر کی طرف سے رقبہ کا اعتاق اسکا مقتضی ہے کہ پہلے اسکو رقبہ کا مالک بنایا جائے پھر اسکا وکیل بن کر اسکی طرف سے اسکو آزاد کیا جائے) اور "ولا تملکنی رقبةً کافرة" (میں وہ رقبہ کافرہ کے مالک بنانے سے مخاطب کو منع کرتا ہے) لہذا اعتاق رقبہ مقیدہ کیا جائیگا مؤمنہ کے ساتھ۔

مصنف کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ مطلق مقید پر صرف اس وقت محمول ہوگا جب دونوں حکم مطلق اور مقید مختلف ہوں لیکن احدھما یعنی ان دونوں میں سے ایک کسی ایسے حکم کو مستلزم ہو جو مذکور نہ ہو لیکن وہ دوسرے حکم جو مطلق ہے کی تقیید کو واجب کرتا ہو جیسے مثال مذکور میں اسلئے کہ ایک حکم اعتاق کا واجب کرنا ہے اور یہ مطلق ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کو نفی کرنا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی کافرہ کے اعتاق کی نفی کو مستلزم ہے اسلئے کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور نفی لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ ایسا ہوا کہ اس امر نے کہا لا تعتق عنی رقبةً کافرة کہ میری طرف سے رقبہ تو آزاد کرو لیکن رقبہ کافرہ آزاد مت کرو تو اس نے اول کی تقیید کو واجب کیا یعنی اعتاق رقبہ کو مؤمنہ کے ساتھ مقید کرنے کو واجب کیا۔

(وان اتحدَ) أیْ الحکمُ (فان اختلفت الحادثة ککفارة الیمینِ و کفارة القتلِ لایحمَلُ عندنا وعند الشافعی یحمَلُ) سوآءٌ اقتضٰی القیاسُ اولا (وبعضهم زادوا ان اقتضٰی القیاسُ) ای بعضُ اصحابِ الشافعی زادوا انه یحمل علیه ان اقتضٰی القیاسُ حَمَلَهُ علیه (وان اتحدت) ای الحادثة کصدقة الفطر مثلاً (فان دخلا علی السبب نحو اَدُّوْا عن کل حرو عبدٍ وادوا عن کل حرو عبد من المسلمین) ای دخل النّصُ المطلقُ والمقیدُ علی السبب فان الرأسَ سَبَبٌ لوجوب صدقة الفطر وقد ورد النصان یدل احدهما علی ان الرأس المطلق سبب وهو قوله علیه السلام ادّوا عن کلِّ حرٍّ و عبدٍ و یدلُّ الاخرُ علی أن الرأسَ المسلمَ سببٌ وهو قوله علیه السلام اَدُّو اعن کلِّ حرٍو عبدٍ مِنَ المسلمینَ (لَمْ یُحملَ عندنا بلْ یجبُ العملُ بکلِّ واحدٍ منهما إذ لا تنافیَ فی الأسْبابِ)

بـل يمكن ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً له أي للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخل ا أي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلثة ايام مع قرأة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قرأة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات (يحمل بالاتفاق لإ متناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب أجزآءَ غير المتتابع والمقيد يوجب عَدَمَ اجزائه هذا اذا كان الحكم مُثبتاً فان كان منفياً نحو لا تُعتِقْ رقبةً ولا تُعتِقْ رقبةً كافرةً لا يحمل اتفاقاً فلا تُعتِقُ اصلاً ۔

ترجمہ وتشریح:- اور اگر حکم ایک ہوتو اگر حادثہ مختلف ہو جیسے کفارہ یمین اور کفارہ قتل تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض اصحاب نے یہ قید بڑھائی ہے کہ اگر قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے تو مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔(مثلاً کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبةً (الايه مائده آیت ۸۸)۔اور کفارۂ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ومن قتل مؤمناً خطاء فتحرير رقبةٍ مؤمنة (الاية. نساء ۹۲)۔تو ان دونوں نصوص میں حکم مثلاً ایجاب العتق کفارۃً ہے اور وہ حکم دونوں نصوص میں متحد ہے۔اور واقعات دونوں الگ الگ ہیں۔چنانچہ اول میں یمین کا واقعہ ہے اور دوسرے میں قتل خطاء کا واقعہ ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔لہٰذا انکے نزدیک کفارۂ یمین میں بھی رقبۂ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہوگا لہٰذا اگر کسی نے رقبہ کافرہ آزاد کی تو انکے نزدیک کفارۂ یمین اداء نہیں ہوگا۔اور ہمارے نزدیک مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقیید پر جاری کیا جاتا ہے لہٰذا کفارۂ قتل میں تو رقبۂ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے جبکہ کفارہ یمین میں اگر کسی نے رقبہ کافرہ مثلاً یہودی یا عیسائی غلام کو آزاد کیا تو کفارہ یمین اداء ہو جائیگا)اور اگر حکم کے متحد ہونے کے ساتھ حادثہ بھی متحد ہو جیسے صدقہ فطر ہے مثلاً (کیونکہ یہاں حادثہ افطار ہے۔اور حکم وجوب صدقۃ

الفطر ہے۔اور یہ دونوں متحد ہیں) تو اگر مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہو جائیں جیسے مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا۔"ادوا عن کل حر و عبد" کہ ہر آزاد اور غلام کی طرف سے صدقہ فطر اداء کرو۔اور دوسری جگہ آپ ﷺ نے فرمایا"ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین" کہ ہر آزاد اور مسلمان غلام کی طرف سے صدقہ فطر اداء کرو۔

تو یہاں نص مطلق اور نص مقید دونوں سبب پر داخل ہوئے ہیں۔اسلئے کہ رأس یعنی 'شخص' صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے۔اور دونوں نص وارد ہوئے ہیں۔اور نص مطلق جس میں "من المسلمین" کی قید نہیں ہے۔دلالت کرتا ہے کہ مطلق شخص خواہ مسلم ہو یا کافر ہو صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے۔اور نص مقید جس میں "من المسلمین" کی قید ہے دلالت کرتا ہے کہ شخص مسلم صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جاتا۔بلکہ دونوں نصوص میں سے ہر ایک مطلق اور مقید دونوں پر عمل واجب ہوگا صدقہ فطر کا وجوب عبد کافر میں نص مطلق سے ثابت ہوگا۔اور عبد مسلم میں نص مقید سے ثابت ہوگا اسلئے کہ اسباب میں منافات اور تزاحم نہیں ہے۔بلکہ ہوسکتا ہے کہ نص مطلق بھی سبب ہو اور نص مقید بھی سبب ہو۔امام شافعی رحمہ اللہ کا اسمیں اختلاف ہے،انکے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔لہذا انکے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب نہ ہوگا۔تو مصنف رحمہ اللہ کا قول 'خلافالہ' مصنف کے قول "لم یحمل عندنا" کے ساتھ متعلق ہے۔

اور اگر مطلق اور مقید دونوں اتحاد حادثہ کی صورت میں حکم پر داخل ہوں۔جیسے کفارۃ یمین جو ایک حادثہ ہے۔اور حکم صوم ثلثه ایام ہے تو اسمیں قرأت متواتر (جو روایت حفص ہے) میں فصیام ثلثه ایام مطلق آیا ہے(اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کفارہ مالیہ جو احد الشقوق الثلثه ہے ہر کوئی قادر نہ ہو مثلاً رقبہ اسکے پاس نہ ہو اور اطعام اور کسوۃ پر بھی وہ طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر تین دن روزے رکھے۔تو یہاں تتابع کی قید نہیں ہے اور اسکا ظاہر تقاضا کرتا ہے۔کہ اگر تین دن اسطرح روزے رکھئے کہ ایک دن روزہ ہو پھر ایک دن افطار ہو تو بھی کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن) ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "فصیام ثلثه ایام متتابعات" آیا ہے(اور وہ قرأت مشہورہ ہے اور اسکے ساتھ قرأت متواتر پر زیادت جائز ہے) پس نص مطلق سے تین دن کے روزے کا وجوب بغیر تسلسل کی قید کے معلوم ہوتا ہے۔اور نص مقید جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت ہے سے تین دن کے روزے کا وجوب تسلسل اور تتابع کی قید کے ساتھ معلوم ہوتا ہے۔لہذا بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔اسلئے کہ یہاں نص مطلق اور نص مقید میں جمع ناممکن ہے اسلئے کہ تین دن کا روزہ بغیر تتابع جو نص مطلق سے معلوم ہوتا ہے اور تتابع کے ساتھ جو نص مقید سے

معلوم ہوتا ہے دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔

(لیکن یہاں پر اعتراض ہوتا ہے۔ کہ آپ نے کہا کہ اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا۔ حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صوم کفارہ یمین میں تتابع شرط نہیں ہے لہٰذا بغیر تتابع کے اگر کسی نے کفارہ یمین میں تین روزے رکھ لئے تو ا۔نکے نزدیک کفارہ ادا ہو جائیگا۔ تو پھر کیسے بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ مناقشہ فی المثال ہے اور مناقشہ فی الامثلہ علماء کی شان سے بعید ہے اور اصل وجہ یہ ہے کہ انکے نزدیک چونکہ قرأت مشہورہ کے ساتھ قرأت متواترہ پر زیادت جائز نہیں اسلئے اس صورت میں وہ کفارہ یمین میں بغیر تسلسل اور تتابع کے تین دن کے روزوں کے کافی ہونے کے قائل ہوئے ہیں ورنہ اصل مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے)

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب حکم مثبت ہو لہٰذا اگر حکم منفی ہو مثلاً "لا تعتق رقبةً" مطلق غلام آزاد نہ کرو۔ اور "لا تعتق رقبة كافرة" کافر غلام کو آزاد نہ کرو۔ تو اس صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔ لہٰذا کسی قسم کے غلام کو خواہ کافر ہو خواہ مؤمن ہو آزاد نہیں کریگا۔

(له أنَّ المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولىٰ فنقول فى جوابه نعم أنَّ المقيد اولىٰ لكن اذاتعارضا) ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى صومِ ثلثةِ أيَّامٍ متتابعاتٍ.

(ولان القيد زيادةُ وَصْفٍ يجرى مَجْرَى الشرطِ فيوجب النفىَ) اى نَفْىَ الحكمِ عند عدم الوصف (فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلاً فانها جنسٌ واحدٌ) هذا دليلٌ على المذهب الاخير وهو ان يُحْمَلَ ان اقتضى القياسُ حَمْلَهُ وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يُوْجِبُ نفىَ الحكمِ عما عداه عنده وذالك النفىُ لَمَّا كان مدلولَ النص المقيدِ كَانَ حكماً شرعياً فيثبُتُ النفىُ بالنصِ فى المنصوصِ وفى نظيره بطريقِ القياسِ

ترجمہ تشریح:۔ (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حضرات شافعیہ رحمہم اللہ کے دلائل کو ذکر کیا ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے سلسلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے دو دلائل ذکر کئے ہیں)۔

(۱) مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے۔ اور ناطق ساکت کے مقابلہ میں اولیٰ بالعمل ہوتا ہے اسلئے مطلق کو مقید پر حمل کرینگے مصنف رحمہ اللہ نے اس دلیل کا جواب دیا کہ ہاں بالکل ناطق ساکت کی بنسبت اولیٰ بالعمل ہے لیکن اس وقت جبکہ مطلق اور مقید میں تعارض ہو۔ اور تعارض صرف اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے صوم ثلثه ایام متتابعات کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

(۲) اور اسلئے کہ قید زیادت وصف ہے۔ جو قائم مقام شرط کے ہوتا ہے لہٰذا عدم وصف کی صورت میں منصوص میں عدم حکم کو ثابت کریگا۔ (یعنی فتحریر رقبة مؤمنةٍ کا معنیٰ ہوگا فتحریر رقبة ان كانت مؤمنةً لہٰذا یہ مطلب ہوگا۔ کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو اسکو کفارہ قتل میں آزاد نہیں کیا جائیگا) اور منصوص کی نظیر مثلاً کفارات میں عدم وصف عدم حکم کو ثابت کریگا۔ اسلئے کہ کفارات تمام کے تمام ایک ہی جنس ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسری دلیل بطور خاص حضرات شافعیہ کے دوسرے مذہب کے لئے ہے اور وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر اس وقت حمل کرینگے جب قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرتا ہو۔

اور حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ تقیید بالوصف تخصیص بالشرط کی مانند ہے۔ اور تخصیص بالشرط شرط کے علاوہ سے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کے نفی کرنے کو واجب کرتی ہے اور یہی نفی جب نص مقید کا مدلول ہے تو یہ حکم شرعی ہوگا تو منصوص میں نفی حکم نص کے ساتھ اور منصوص کی نظیر (مثلاً کفارات) میں قیاس کے ساتھ ثابت ہوگی (لہٰذا کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا واجب ہوگا لہٰذا اگر کسی نے کافر غلام کو آزاد کیا تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں اطعام کی صورت میں بھی اطعام کے درمیان اگر جماع کیا تو نئے سرے سے کفارہ اور اطعام کا اعادہ واجب ہوگا)

(ولنا قوله تعالیٰ لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقهٖ ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمسأة كما فى بقرة بنى اسرائيل.

(وقال ابن عباس رضى الله عنه أبهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله) اى اتركوه على ابهامهٖ والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعينِ فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النسآء بالدخول الواردِ فى الربائبِ ولان اعمال

الدلیلین واجب ما امکن فیعمل بکل واحد فی موردِہٖ اِلا ان لا یمکن وھو عند اتحاد الحادثۃ والحکم فھٰذہ الدلائل لنفی المذھب الاول وھو الحَمْلُ مطلقاً۔

ترجمہ وتشریح:- ہمارا مذہب یہ بیان ہوا کہ مطلق کو مقید پر اتحاد حکم اور اتحاد حادثہ کے علاوہ کہیں بھی حمل نہیں کیا جائیگا خواہ قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہ کرے۔

تو اس مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اپنے مذہب کے لئے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اقوال میں سے پہلے قول (جو یہ تھا کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا خواہ قیاس حمل کرنے کا تقاضا کرے یا نہیں) کی نفی کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا:

(۱) اور ہمارے لئے دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول **لا تسئلوا عن اشیاء الایہ مائدہ (۱۰۱)** ہے اسلئے کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر جاری کیا جائے اور اسکو مقید پر حمل نہ کیا جائے اسلئے کہ تقیید تغلیظ یعنی حکم کے ثقل اور مکلفین کی مسأت اور ناگواری کو واجب کرتی ہے۔ جیسا کہ بقرۂ بنی اسرائیل میں ہوا۔ (چنانچہ روایات میں موجود ہے کہ اگر وہ پہلی مرتبہ حکم کے وقت کوئی سا بیل ذبح کرتے تو ان سے کافی ہو جاتا۔ اور وہ عہدہ برآ ہو جاتے لیکن انہوں نے بار بار پوچھ پوچھ کر اپنے اوپر سختی کے اسباب پیدا کئے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کی)

(۲) اور ابن عباس نے فرمایا کہ جس حکم کو اللہ تعالیٰ نے مبہم چھوڑا ہے یعنی مقید نہیں کیا تو اسی ابہام اور عدم تقیید کے ساتھ اس پر عمل کرو۔ اور جہاں اللہ تعالیٰ نے قیودات بیان کئے ہیں تو ان قیودات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے احکامات کی اتباع اور پیروی کرو اور مطلق چونکہ بنسبت مقید معین کے مبہم ہوتا ہے۔ تو اسلئے مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائیگا۔

(۳) اور عام صحابہ یعنی تمام صحابہ نے امہات النساء یعنی ساس کے ساتھ نکاح کی حرمت کو بیوی کے ساتھ صحبت اور دخول کے اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ جو ربائب یعنی سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح کی حرمت بیوی کے ساتھ صحبت اور جماع کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

(۴) اور اسلئے کہ دونوں دلیلوں پر عمل کرنا جب تک ممکن ہو تو ضروری ہے۔ لہٰذا ہر ایک دلیل پر اسکے مورد میں عمل کرینگے ہاں اگر دونوں دلیلوں پر عمل ممکن نہ ہو جیسا کہ اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے۔ تو الگ بات ہے۔

تو یہ چار دلائل حضرات شافعیہ کے مذہب اول (جو مطلق کو مقید پر ہر صورت میں حمل کرنا تھا) کی نفی کے لئے ہیں۔

فالآن شرع فی نفی المذھب الثانی وھو الحمل ان اقتضی القیاس بقولہ (والنفی فی

المقیس علیه بناءً علی العدم الاصلی فکیف یُعدّٰی) فانهم قالوا ان النفیَ حکم شرعی ونحن نقول هو عَدَمٌ اصلِیٌّ فان قوله تعالیٰ فی کفارة القتل فتحریرُ رقبةٍ مؤمنةٍ " یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس له دلالةٌ علی الکافرة اصلاً والاصل عدم اجزاءِ تحریر الرقبةعن کفارة القتل وقد ثبت اجزاءُ المؤمنةِ بالنص فبقی عدم اجزاءِ الکافرةِ علی العدم الاصلیِ فلا یکون حکماً شرعیاً ولا بدَّفی القیاس من کون المعدّٰی حکماً شرعیاً.

وتوضیحه ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاءِ ما لا یکون تحریرُ رقبةٍ کعدم اجزآء الصلوٰة والصوم وغیرهما.

والثانی عدم اجزآء ما یکون تحریر رقبةٍ غیرِ مؤمنةٍ فالقسم الاول إعدامٌ أصْلِیَّةٌ بلا خلاف والقسم الثانی مختلفٍ فیه فعند الشافعی رحمه الله حکم شرعی وعند نا عَدَمٌ اصلِیٌّ بنآءً علی ان التخصیصَ بالوصف دالٌّ عنده علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذالک الوصفِ فانه لما قال فتحریر رقبةٍ فلو لم یقل مؤمنةٍ لجاز تحریر الکافرة فلما قال مؤمنةٍ لزم منه نفی تحریرِ الکافرة فیکون النفی مدلولَ النصِ فکانَ حکماً شرعیاً.

ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنةِ ابتدآءً وهو ساکتٌ عن الکافرةلِانه اذا کان فی آخر الکلامِ مغیِّرٌ فصدر الکلام موقوف علی الآخر ویثبُتُ حکم الصدرِ بعد التکلم بالمغیّرِ لِئَلّاَ یلزم التناقضُ فلا یکون ایجاب الرقبة ثم نفی الرقبة الکافرة بالنص المقید بل النص لا یجاب الرقبة المؤمنة ابتدآء فتکون الکافرة باقیة علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط القیاس ان یکون الحکم المعدیٰ حکما شرعیاً لا عَدَماً اصلیاً۔

ترجمه وتشریح:- جب مصنف رحمہ اللہ پہلے مذہب جو مطلق کو مقید پر حمل کرنا تھا خواہ قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے کے ابطال اور تردید سے فارغ ہوئے۔تو دوسرے مذہب کے ابطال میں شروع ہوئے اور وہ یہ ہے کہ مطلق

کومقید پراس وقت حمل کیا جائیگا۔ جب قیاس حمل کا تقاضا کرتا ہو۔اپنے اس قول کے ساتھ۔کہ نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی کی بناء پر ہے تو کیسے اسکا تعدیہ ہوگا (مصنف رحمہ اللہ اس جواب کی توضیح میں فرماتے ہیں) کہ حضرات شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ نفی حکم شرعی ہے یعنی رقبہ کافرہ کے اعتاق کا کافی نہ ہونا کفارہ قتل میں حکم شرعی ہے اور ہمارے علماء کہتے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے۔اسلئے کہ کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ کا قول فتحریر رقبة مؤمنة اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے لئے رقبہ کافرہ کے آزاد کرنے کے کافی ہونے یا نہ ہونے پر کوئی دلالت نہیں اور اصل یہ ہے کہ تحریر رقبہ کفارہ قتل میں کافی نہ ہو اور رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا نص سے ثابت ہوا ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہا لہٰذا یہ حکم شرعی نہ ہوا اور قیاس کی صحت کے لئے معدیٰ کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے (یعنی جس حکم کا اصل مقیس علیہ سے فرع مقیس کی طرف تعدیہ ہوتا ہے اس حکم کا حکم شرعی ہونا قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے) مصنف کہتے ہیں کہ اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ اعدام دوقسم پر ہیں۔

(۱) جو تحریر رقبہ نہ ہو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں جیسے مثلاً نماز اور روزہ اور انکے علاوہ مثلاً حج اور صدقہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہیں۔ (۲) رقبہ غیر مؤمنہ یعنی رقبہ کافرہ کفارہ قتل میں جائز نہیں۔

تو پہلی قسم بالاتفاق اعدام اصلیہ ہیں اور دوسری قسم مختلف فیہ ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دوسری قسم یعنی رقبہ غیر مؤمنہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک رقبہ غیر مؤمنہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا (نماز اور روزہ کے کافی نہ ہونے کی طرح) عدم اصلی ہے۔اسلئے کہ انکے نزدیک تخصیص بالوصف اس شی سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے جو اس وصف کے ساتھ موصوف نہ ہو اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فتحریر رقبة فرمایا تو اگر اسکے ساتھ " مؤمنةٍ " نہ کہتا تو رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ قتل میں کافی ہو جاتا تو جب اللہ تعالیٰ نے "مؤمنةٍ" کہد یا تو اس سے لازم آیا کہ کفارہ قتل میں رقبہ کافرہ کافی نہیں ہوگی۔تو یہ نفی نص یعنی اللہ تعالیٰ کے قول فتحریر رقبة مؤمنةٍ کا مدلول ہوئی تو اسلئے یہ حکم شرعی ہوا۔اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کو واجب کیا ہے۔اور یہ نص رقبہ کافرہ کے کفارہ قتل میں آزاد کرنے کے کافی ہونے سے ساکت ہے۔اسلئے کہ جب آخر کلام میں مغیر موجود ہو تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور حکم صدر یعنی ابتداء کلام کا حکم اس مغیر کے بولنے کے بعد ثابت ہوتا ہے تاکہ کلام میں تناقض لازم نہ آئے۔لہٰذا اس نص فتحریر رقبة الایہ میں ابتداء کفارہ قتل میں

مطلق رقبہ کا ایجاب اور پھر رقبہ کافرہ کی نفی نص مقید کے ساتھ نہ ہوگی بلکہ یہی نص ابتداء کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے ایجاب کے لئے ہوگی۔ تو رقبہ کافرہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہیگا جس طرح قسم اول میں جو اعدام بیان ہوئے ہیں وہ اعدام اصلیہ ہیں۔ اور قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ حکم معدیٰ حکم شرعی ہو عدم اصلی نہ ہو لہٰذا دوسرے کفارہ میں تحریر رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کرنے میں کفارہ قتل پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظھار میں تحریر رقبہ کو قید ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں کفارہ قتل پر قیاس نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ

(۱) قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہو اور یہاں حکم معدیٰ حکم شرعی نہیں۔

(۲) یہ کہ فرع میں نص نہ ہو اور یہاں فرع میں مثلاً کفارہ یمین اور کفارہ ظھار میں نص مطلق وارد ہے۔

(۳) یہ کہ قیاس نص کے لئے مغیر نہ ہو اور یہاں پر یہ قیاس نص مطلق کے لئے مغیر ہے۔

(ولا یـمکن ان یُّعَدّی القیدُ فیثبت العدم ضِمْناً) جواب اشکالُ مقدَّرٍ وهو ان یقال نـحن نُعَدّی الـقیـدَ وهو حکم شرعی لانه ثابت بالنص فیثبت عَدَمُ اجزآءِ الکافرةِ ضِـمْـنـاً لا أنّـا نُعَدّیُ هذا العَدمَ قصداً ومثل هذا یجوز فی القیاس فنُجیبُ بقولنا (لان القید) وهـو قید الایمان (مثلا یـدل علی الاثبات فی المقیدِ) ای یـدل علی اثبات الـحـکـم فی المقید وهو الاجزآءُ فی تحریر رقبة یوجد فیه قیدُ الایمانِ (والنفی فی غیره) ای عـلـی نفی الحکم وهو نفیُ الاجزآءِ فی الرقبة الکافرةِ فثبت ان القیدَ یدل عـلـی هذین الامرین (والاول) وهـو اجزآءُ المؤمنةِ حـاصل فی المقیسِ وهو کفارة الیمینِ بالنص المطلق وهو قوله او تحرِیرُ رقبةٍ فلا یفید تعدِیته فهی ای التعدیة (فی الثـانـی فـقـط فتعدیة القید تعدیةُ العَدَمِ بِعَینِهَا) ای بـعین تعدیة العدَمِ (وان کانت غَیرَهَا فهی مقصودةٌ مِنها) ای وان کانت تعدیةُ القَیْدِ غیرَ تعدیةِ العدَمِ فتعدیةُ العدم مـقـصـودـةٌ من تعدیة القید وحاصل هذا الکلام ان تعدیة القید هی عَیْنُ تعدیةِ العدم وان سـلـم ان مـفهـوم تـعدیة القید غیرُ مفهوم تعدیةِ العدم فتعدیة العدم مقصودةٌ من تعدیة القید فبطل قولُهُ نحنُ نُعَدّی القَیدَ فثبت العدم ضِمْناً بل العدم یثبت قصداً وهو

لیس بحکمٍ شرعِیٍ فلا یصح القیاس فتکون ای تعدیةُ القید لا ثبات ما لیس بحکمٍ شرعی وھو عَدَمُ اجزاءِ الکافرۃِ فانه عدَمٌ اصلِیٌّ وابطال الحکم الشرعی وھو اجزآءُ الرقبة الکافرۃ فی کفارۃ الیمین الذی دل علیه المطلقُ وھو قوله تعالیٰ فی کفارۃ الیمین "او تحریر رقبةٍ" وکیف یُقَاسُ مع وُرُوْدِ النصِ فان شرط القِیاسِ ان لَا یَکونَ فی المقیسِ نَصٌ دالٌّ علی الحکمِ المُعدّٰی او علی عَدَمِهٖ۔

ترجمه وتشریح:- اور یہ نہیں ہوسکتا کہ قید کو متعدی کیا جائے تو عدم ضمناً ثابت ہو جائے۔(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ) ایک اشکال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ کہ شافعیہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں اور وہ قید حکم شرعی ہے اسلئے کہ وہ نص کے ساتھ ثابت ہے تو کافر غلام کے آزاد کرنے کا کافی نہ ہونا ضمناً ثابت ہوگا ایسا نہیں ہے کہ ہم عدم اجزاء کافرہ کو قصداً متعدی کرتے ہیں اور یہی صورت قیاس میں جائز ہوا کرتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس اعتراض کا جواب اسطرح دیتے ہیں کہ قید یعنی مثلاً قید ایمان مقید میں اثبات پر دلالت کرتی ہے یعنی مقید میں حکم کے ثابت کرنے پر دلالت کرتی ہے اور وہ حکم ایسے غلام کے آزاد کرنے کا کافی ہونا ہے جس میں قید ایمان موجود ہو۔اور مقید کے علاوہ میں وہ قید نفی حکم یعنی کافر غلام کے آزاد کرنے کے کافی نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو ثابت ہوا کہ قید ان دونوں چیزوں پر دلالت کرتی ہے (۱) رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا (۲) اور غیر مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی نہ ہونا۔اور اول جو رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا ہے وہ مقیس یعنی کفارہ یمین میں رقبہ مطلقہ کے ضمن میں نص مطلق کے ساتھ موجود ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "او تحریر رقبةٍ" ہے لہٰذا رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کے کافی ہونے کا تعدیہ کفارہ یمین کی طرف مفید نہیں ہے۔پس تعدیہ قید سے امر ثانی یعنی عدم اجزاء کافرہ کے اعتبار سے ہوگا فقط تو تعدیۃ القید بعینہٖ (مآل کے اعتبار سے) تعدیۃ العدم ہی ہوا۔اور اگر قید کے ساتھ عدم اجزاء کافرہ کے علاوہ کا تعدیہ ہو رہا ہے تو پھر بھی مقصود تو عدم اجزاء کافرہ ہی کا تعدیہ ہے یعنی اگر تعدیۃ القید تعیدۃ العدم کے علاوہ ہے تو پھر بھی مقصود تعدیۃ القید سے تعدیۃ العدم یعنی عدم اجزاء کافرہ ہی ہے۔اور خلاصہ اس کلام کا یہ ہے کہ تعدیۃ القید بعینہٖ تعدیۃ العدم ہی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ تعدیۃ القید کا مفہوم تعدیۃ العدم کے علاوہ ہے تو پھر بھی مقصود تعدیۃ القید سے تعدیۃ العدم ہی ہے لہٰذا اشکال کرنے والے کا قول کہ ہم قید کو متعدی کر رہے ہیں تو عدم کا تعدیہ ضمنا ثابت ہوا باطل ہے بلکہ عدم یعنی عدم اجزاء کافرہ قصداً ثابت ہوا اور

وہ حکم شرعی نہیں تو اسلئے قیاس صحیح نہیں ہوا۔تو تعدیۃ القید حکم غیر شرعی کے اثبات کے لئے ہوا اور وہ حکم غیر شرعی عدم اجزاء الکافرہ ہے اسلئے کہ وہ عدم اصلی ہے اور یہی تعدیۃ القید حکم شرعی جو کہ کفارہ یمین میں اجزاء الرقبة الکافرہ ہے جس پر نص مطلق جو کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول "او تحریر رقبةٍ" ہے کے لئے ابطال ہوگا۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ صحت قیاس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ فرع یعنی مقیس میں نص وارد نہ ہوئی ہو اور یہاں فرع میں نص وارد ہوئی ہے۔تو فرع میں نص وارد ہونے کے باوجود قیاس کیسے صحیح ہوگا۔

وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوزَ بالقياسِ جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جوازِ حمل المطلق على المقيدِ ان اقتضى القياسُ حَمْلَهُ وهو أنَّ دلالةَ العامِ على الافرادِ فَوقَ دَلالةِ المُطْلقِ عليها لان دلالة العام على الافراد قصديَّةٌ و دلالة المطلق عليها ضِمنيةٌ و العام يخصُّ بالقياس اتفاقاً بيننا و بينكم فيجب انْ يَقيَّدَ المطلقُ بالقياس عندكم ايضاً.

فاجاب بمنع جوازِ التخصيصِ بالقياس مطلقاً بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العامُ مُخصَّصاً بقطعيٍّ وههُنا يثبت القيد إبتدآءً بالقياس لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس مبطلا هنا للنص فَالْحَاصِلُ أنَّ العامَّ لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل انما يخص اذا خُصَّ اولاً بدليلٍ قَطْعِيٍّ وفى مسئلة حَمْلِ المطلق على المقيد لم يُقيّدِ المطلقُ بنصٍ اولاً حتىٰ يُقيَّد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتدآءً بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكمَ الكلِيَّ وهو أن تَقييدَ المطلقِ بالقياس لا يجوز تنزِلُ إلى هذه المسئلة الجزئيةِ وذكر فيها مانعاً آخرَ يمنعُ القياسَ وهو ان القتل من اعظمِ الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمانُ ولا يَشترِطُ فيما دونه فإنَّ تغليظ الكفارة بقدر غِلظِ الجنايةِ۔

ترجمه وتشريح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ حضرات شافعیہ کی ایک دلیل سے جواب دے رہے ہیں جو امام رازی نے محصول میں ذکر کی ہے۔امام رازی نے محصول میں فرمایا کہ جب قیاس مطلق کو مقید پر حمل کرنے

کا تقاضا کرتا ہو تو اس وقت مطلق کو مقید پر حمل کرنا جائز ہے اسلئے کہ عام کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر مطلق کے اپنے ماتحت افراد پر دلالت کرنے سے زیادہ قوی ہے۔ اسلئے کہ عام کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر بالقصد والا رادہ ہوتی ہے جبکہ مطلق کی دلالت اپنے ماتحت افراد پر ضمنی ہوتی ہے اور عام کی تخصیص ہمارے یعنی شافعیہ اور آپکے یعنی حنفیہ کے اتفاق کے ساتھ قیاس کے ساتھ جائز ہے تو پھر آپکے نزدیک مطلق کی تقیید بھی قیاس کے ساتھ صحیح ہونی چاہیے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا عام کی تخصیص کی طرح نہیں جیسا کہ حضرات شافعیہ نے خیال کیا ہے یہاں تک کہ مطلق کی تقیید قیاس کے ساتھ جائز ہو جائے۔

اسلئے کہ تخصیص بالقیاس ہمارے نزدیک اس وقت جائز ہے جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہو جائے اور یہاں تقیید مطلق میں قیاس کے ذریعے قید کو ابتداء ثابت کیا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ اولاً مطلق کی تقیید نص کے ساتھ ہو جائے اور پھر قیاس کے ساتھ ہو جائے تو اسلئے یہاں پر قیاس نص کے لئے مبطل ہو جاتا ہے۔

تو خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ساتھ مطلقاً نہیں ہوتی بلکہ قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص اس وقت ہوتی ہے جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہوئی ہو۔

اور **حمل مطلق علی المقید** میں مطلق کو اولاً نص کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا یہاں تک کہ ثانیاً قیاس کے ساتھ اسکی تقیید ہو جائے۔ بلکہ خلاف اس میں ہے کہ تقیید مطلق قیاس کے ساتھ ہمارے نزدیک اولاً جائز نہیں اور آپکے نزدیک اولاً جائز ہے۔ لہذا تقیید مطلق تخصیص عام کی مانند نہ ہوئی۔

وقد قام الفرق سے مصنف رحمہ اللہ تقیید مطلق بالقیاس کے عدم جواز پر ایک اور دلیل ذکر کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کفارات ایک جنس ہے۔ اسلئے کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی کافر غلام کے آزاد کرنے کے کافی نہ ہونے کو ثابت کرتے ہوئے مطلق کو مقید پر حمل کرینگے۔

حالانکہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ کفارات میں فرق ثابت ہے اور کفارات تمام کے تمام ایک جنس نہیں ہیں۔ اسلئے کہ قتل اعظم الکبائر ہے۔ لہذا کفارہ قتل میں ایمان کی قید شرط ہوگی۔ تو رقبہ غیر مؤمنہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہوگی۔ لیکن کفارہ قتل کے علاوہ میں ایمان کی شرط نہیں لگائی جائیگی۔ اسلئے کہ کفارہ کی تغلیظ جنایت کی تغلیظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو اسلئے قتل اعظم الکبائر ہے۔ لہذا اسکے کفارہ میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جبکہ یمین اور قسم کے تقاضہ کو

پورا کرنا یا بیوی سے ظہار کرنا قتل کی بنسبت کم درجہ کے گناہ ہیں۔اسلئے اس میں رقبہ مؤمنہ کو آزاد کرنا ضروری نہ ہوگا۔

(لا یقالُ انتم قید تم الرقبة بالسلامة) هذا اشکال اَوْرَدوا علینا فی المحصولِ وهو انکم قید تم المطلقَ فی هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا یتناولُ ما کان ناقصاً فی کونه رقبةً وهو فائتُ جِنْسِ المنفعةِ وهذا ما قال علماء نا إنّ المطلقَ ینصرِف إلی الکامل ای الکامل فیما یطلق علیه هذا الاسم کالماءِ المطلقِ لاینصرف إلی مآءِ الوَردِ فلا یکون حَملُهُ علی الکامل تقییداً ولا یقال انتم قید تم قوله علیه السلام فی خمس من الابل زکوٰة بقوله فی خمس من الابل السائمةِ زکوٰة مع انهما فی السببِ والمذهب عندکم ان المطلق لا یُحْمَلُ علی المقیدِ وان اتحدت الحادثة اذا دخلا علی السبب کما فی صدقة الفطرِ وقیدتم قوله تعالیٰ وأشهدوا اذا تبایعتم بقوله تعالیٰ واشهد واذوی عدل منکم مع انهما فی حادثتینِ .قال الله تعالیٰ فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدو اذوی عدل منکم فاجاب عن الاشکالین المذکورین بقوله لان قید الاسامة انما یثبتُ بقوله علیه السلام لیس فی العوامل والحوامل والعاوفة صدقةٌ والعدالةُ بقوله تعالیٰ وان جآء کم فاسق بنباءٍ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالةٍ۔

ترجمه وتشریح:- اس مذکورہ بالا عبارت میں حضرات شوافع کی طرف سے فقہاء حنفیہ پر مطلق کو مقید پر حمل نہ کرنے کے مسئلہ پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک اعتراض کو مصنف رحمہ اللہ نے لا یقال کے ساتھ مصدر کیا ہے اور پھر اسکا جواب دیا ہے پہلے اعتراض کو مصنف نے ذکر کر کے اسکا جواب دیا۔اور دوسرے اور تیسرے اعتراض کو ایک سیاق میں ذکر کر کے دونوں کا ایک ہی سیاق میں جواب دیا ہے۔

(۱) لا یقال: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ''امام رازی رحمہ اللہ نے محصول میں فرمایا کہ تم احناف نے خود مطلق کو مقید پر حمل کیا ہے اسطرح کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل اور دوسرے کفارات میں مطلق رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور تم نے اسکو مقید کیا ہے کہ ایسا غلام آزاد کرنا ہوگا جو سالم صحت یاب اور تندرست ہو یہاں تک کہ لنگڑے اور شل غلام کو آزاد

کرنا جائز نہ ہوگا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ کہ یہ اعتراض ہم پر اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ مطلق خود ناقص کو شامل نہیں ہوتا اسلئے "تحریر رقبة" اسکو شامل نہ ہوگی جو رقبہ ہونے میں ناقص ہو اور یہ وہ ہے جسکی جنس منفعت فوت ہوگئی ہو۔ اور اسی کی طرف ہمارے علماء نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ شی جب مطلق ذکر ہو جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ تو "تحریر رقبه" میں 'رقبہ' سے مراد وہ ہوگی جس پر اسم رقبہ کا اطلاق علی وجہ الکمال ہوتا ہے۔ اور یہ وہ ہوگا جو ہر قسم کے عیب سے سالم ہوگی یعنی جنس منفعت اور جنس حسن تلف نہ ہوا ہو جیسے ماء مطلق کا حمل ماء الورد یعنی گلاب کے پانی پر نہیں ہوتا لیکن ماء البیر پر ہوتا ہے۔ لہذا رقبہ کو رقبہ سالمہ پر حمل کرنا تقیید نہ ہوگا۔

(۲) ولا یقال: اور یہ بھی اعتراض میں نہ کہا جائے کہ تم احناف نے خود حضور ﷺ کا ارشاد "فی خمس من الابل زکوٰۃ" جو مطلق ہے کو "فی خمس من الابل السائمة زکوٰۃ" پر جو کہ مقید ہے حمل کیا ہے باوجود اسکے کہ یہ دونوں مطلق اور مقید نص سبب پر وارد ہیں اور تمہارے نزدیک اتحاد حادثہ کی صورت میں جب نص مطلق اور مقید دونوں سبب پر داخل ہوں جیسے صدقہ فطر میں تو مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جاتا ہے۔

(۳) وقیدتم: اور تم احناف نے اللہ تعالیٰ کے قول " واشهدوا اذا تبايعتم " کو اللہ تعالیٰ کے قول "واشهدوا ذوی عدل منکم" کے ساتھ مقید کیا ہے۔ حالانکہ یہاں مطلق اور مقید دونوں نص الگ الگ حادثات اور واقعات میں وارد ہیں۔ (اسلئے کہ پہلا یعنی مطلق نص بیع سے متعلق ہے اور دوسرا یعنی مقید نص طلاق سے متعلق ہے چنانچہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا جب یہ مطلقہ خواتین اپنی عدت کے ختم کرنے کے قریب ہو جائیں تو یا تو دستور شرعی کے مطابق روک دو یعنی انکی طرف رجوع کرو اور یا دستور شرعی کے مطابق انکو رجوع نہ کرتے ہوئے انکو اپنے آپ سے علیحدہ کرو اور اپنوں میں سے دو عادل گواہ رجوع پر یا طلاق پر مقرر کرو (سورۃ الطلاق آیت ۲)

تو ان دونوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ پہلی جگہ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا بلکہ نص مطلق میں قید اسامہ یعنی چرنے والے ہونے کی قید آپ ﷺ کے قول کام کاج کرنے والے جانوروں بار برداری کے لئے پالے ہوئے جانوروں اور گھر پر گھاس دانہ کھانے والے جانوروں میں صدقہ اور زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور دوسری جگہ "واشهدوا اذا تبايعتم (بقرہ ۲۸۲)" میں عدالت کی قید اللہ تعالیٰ کے قول " ان جاء کم فاسق الایه (حجرات ٦) سے ثابت ہوئی ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی گواہی کو قبول کرنے سے منع کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ

گواہوں کے لئے عادل ہونا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لیکر آئے تو تم تحقیق کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم پر اس فاسق کی بے بنیاد خبر کی وجہ سے ہاتھ اٹھادو اور بعد میں پشیمانی کا سامنا کرنا پڑے۔

(فصل حكم المشترك التأمل حتى يُتَرَجَّحَ أحدُ معانِيْهِ ولا يستعمِلُ فى اكثرَ من معنىً واحدٍ لا حقيقةً لانه لمْ يُوْضَعْ للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما اِنْ وَضَعَ المشترَكَ لكل واحد من المعنيين بدون الآخرِ او لكل واحدٍ منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثانى غيرُ واقعٍ لان الواضع لم يضعْهُ للمجموع والا لم يَصِحَّ استعماله فى احد هما بدون الآخر بطريق الحقيقةِ لكن هذا صحيح اتفاقاً وايضا على تقدير الوقوعِ يكون استعمالُهُ استعمالاً فى احد المعنيينِ۔

وان وجد الاولُ او الثالثُ ثبَتَ المدعىٰ لان الوضع تخصيصُ اللفظ بالمعنىٰ فكلُّ وَضعٍ يوجِبُ ان لا يُرَادَ باللفظ الا هذا المعنىٰ الموضوعُ له ويوجب ان يكون هذا المعنىٰ تَمَامَ المرادِ باللفظ فاعتبارُ كُلٍّ من الوضعين ينافى اعتبارَ الأخَرِ و من عرف سبب وقوعِ الاشتراك لا يخفىٰ عليه امتناعُ استعمالِ اللفظِ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة إلى ما ذكرنا ان المشترَكَ انما يصح استعمالُه فى المعنيين اذا كان موضوعاً للمجموعِ ووَضْعُهُ للمجموع منتفٍ أمَّا على التقديرينِ الآخَرَيْنِ فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا. (ولا مجازاً لاستلزامه الجمعَ بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنىً واحدٍ بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظُ الواحدُ مستعملاً فى المعنىٰ الحقيقى والمجازى معاً وهذا لا يجوزُ.

ترجمہ وتشریح:۔ مشترک کا حکم (اسکے نفس صیغہ یا قرائن اور امارات وعلامات میں) غور اور فکر کرنا ہے یہاں تک اسکے متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ کو ترجیح دی جائے۔ اور مشترک ایک معنیٰ سے زیادہ میں استعمال نہیں ہوتا نہ حقیقۃ اسلئے کہ مشترک کو مجموع کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ (مطلب یہ ہے کہ اس بات میں علماء کا اختلاف

ہوا ہے۔ کہ مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ یعنی دو معانی میں یا کئی سارے معانی میں اسطرح کہ ان دونوں معانی میں سے ہر ایک مراد لیا جائے جائز ہے یا نہیں مثلاً ''رأیت العین'' کہا جائے۔ اور مراد باصرہ اور جاریہ دونوں لے لیا جائے۔ یا '' أقرأت هند'' کہا جائے مراد یہ ہو کہ ھندہ کو حیض اور طہر آیا تو مشترک کے دو یا زیادہ معانی میں استعمال کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوا ہے۔

سو بعض حضرات جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ اور بعض عدم جواز کے اور بعض نے کہا نفی کے صورت میں تو کئی معانی کا ارادہ کرنا جائز ہے اور اثبات کی صورت میں کئی معانی کا ارادہ جائز نہیں ہے اور اسی کی طرف صاحب ھدایہ کا میلان ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کئی معانی کا جمع ممکن ہو بخلاف اسکے کہ جہاں جمع ممکن نہ ہو۔ مثلاً ''افعل'' امر کا صیغہ اگر وجوب، تھدید اور اباحت میں مشترک مانا جائے تو پھر '' افعل'' بول کر سب کا ارادہ کرنا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ پھر جو حضرات جمع کے قائل ہوئے ہیں ان میں اختلاف ہوا تو بعض نے کہا کہ ایک ہی لفظ مشترک سے کئی معانی حقیقۃً مراد لیے جاسکتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ مجازاً تو کئی معانی کا مراد لینا صحیح ہوگا۔ اور حقیقۃً صحیح نہ ہوگا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی کا مراد لینا نہ حقیقۃً صحیح ہے۔ اور نہ مجازاً صحیح ہے۔ اور اسی بات کو انہوں نے اس مذکورہ متن میں بیان کیا ہے اور اسکے بعد شرح میں اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا) جان لو کہ واضع خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس نے لفظ مشترک کو دو معانی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے لحاظ کے بغیر وضع کیا ہوگا۔ اور یا ہر ایک کے لئے دوسرے کے ساتھ یعنی مجموعہ معانی کے لئے اور یا ہر ایک کے لئے مطلقاً یعنی لفظ مشترک کو ایک معنیٰ کے لئے وضع کرتے ہوئے دوسرے معنیٰ کی طرف بالکل دھیان ہی نہ دیا ہوگا۔

اور دوسری صورت کہ مجموعہ معانی کے لئے وضع کیا ہو۔ یہ تو بالکل واقع نہیں ہے اسلئے کہ واضع نے مجموعہ کے لئے وضع کیا ہی نہیں ورنہ پھر ایک معنیٰ میں دوسرے کے بغیر اسکا استعمال حقیقۃً صحیح نہ ہوگا۔ لیکن ایک معنیٰ میں لفظ مشترک کا استعمال بالاتفاق صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ مجموع معنیین کے لئے اس نے لفظ مشترک کو وضع نہیں کیا۔ ورنہ استعمال لفظ کا ایک معنیٰ میں مجاز ہوگا اسلئے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہوگا۔ نیز اگر بالفرض لفظ مشترک کی وضع مجموع من حیث المجموع کے لئے ہو تو پھر اس لفظ مشترک کا استعمال مجموعہ معنیین میں احد المعنیین میں استعمال ہوگا۔ (کیونکہ مجموعہ کے طور پر یہ معنیٰ واحد ہے بلکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں بھی اشتباہ

واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں بھی اشتباہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں مجموعی طور پر ایک معنیٰ کے لئے وضع ہوا۔ حالانکہ مشترک وہ ہوتا ہے جسکو متعدد معانی کے لئے الگ الگ اوضاع کے ساتھ وضع کیا گیا ہو)

اور اگر اول احتمال جو لفظ مشترک کا وضع ہونا ہے ہر ایک معنیٰ کے لئے دوسرے کے بغیر یا تیسرا احتمال جو لفظ مشترک کا وضع ہونا ہے ہر ایک معنیٰ کے لئے مطلقاً تو مدعیٰ ثابت ہو جائیگا۔ اسلئے کہ وضع، لفظ کو معنیٰ کے ساتھ مختص کرنا ہوتا ہے تو ہر ایک وضع واجب کریگی کہ لفظ سے صرف وہی ایک متعین معنیٰ موضوع لہ مراد لیا جائے اور یہ بھی واجب کریگی کہ لفظ سے صرف وہی ایک متعین معنیٰ موضوع لہ مراد لیا جائے اور یہ بھی واجب کریگی کہ وہی ایک متعین معنیٰ لفظ کی پوری مراد ہو تو ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا۔ اور جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب کو جانتے ہیں ان پر لفظ کے استعمال کا دونوں معنوں میں ایک ساتھ ممتنع ہونا مخفی نہیں ہے۔ (اسلئے کہ واضع اگر اللہ تعالیٰ ہے تو اشتراک سے مقصود ابتلاء عباد ہوتی ہے۔ یعنی تعیین مراد کے لئے قرائن مخفیہ ہوتے ہیں تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان قرائن کی بنیاد پر عباد میں سے کون غور اور تدبر کر کے تعیین مراد کو پہنچتے ہیں۔ کہ مستحق اجر ہو جائیں۔ اور یہ ابتلاء اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ معانی مختلفہ میں سے ایک ہی معنیٰ مراد ہو اگر بیک وقت تمام معانی مراد ہوں تو پھر ابتلاء کیسے ہوگی؟ اور اگر واضع غیر اللہ یعنی عباد میں سے کوئی ہے تو پھر اشتراک سے مقصود ابہام ہوتا ہے۔ کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آوے جیسے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے سفر ہجرت کے دوران ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق پوچھا کہ یہ کون ہے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا رجل یهدینی السبیل۔ تو ھدایت یہاں حسی اور شرعی ھدایت میں مشترک ہے ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دوسری اور اس شخص نے پہلی مراد لی)

تو مصنف رحمہ اللہ کا قول لانه لم یوضع للمجموع میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ کہ مشترک کا استعمال معنیین میں اس وقت صحیح ہوگا جب مشترک کو مجموع معنیین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ اور مجموع معنیین کے لئے اسکی وضع منتفی ہے۔ اور دوسرے دونوں تقدیروں کہ لفظ کو ایک معنیٰ کے لئے دوسرے معنیٰ کے بغیر یا ہر ایک معنیٰ کے لئے مطلقاً وضع کیا ہو پر لفظ کا استعمال دونوں معنوں میں صحیح نہیں ہے۔ اور لفظ مشترک کا استعمال ایک معنیٰ سے زیادہ میں مجازاً بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ ورنہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیگا۔ اسلئے کہ لفظ اگر ایک معنیٰ سے زیادہ میں مجازاً استعمال ہو تو ایک لفظ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں میں مستعمل ہوگا اور یہ جائز

نہیں ہے۔

(فان قِيلَ يصلون على النبى الاية والصلوٰة من الله تعالىٰ رحمةومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراكَ لان سياقَ الكلامِ لِا يْجابِ الاقتدآءِ فلا بد من اتحاد معنىٰ الصلوٰة من الجمِيعِ لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضعِ) اعلم ان المجوزِيْن تمسكوا بقوله تعالىٰ ان الله وملائكته يصلون على النبى.فان الصلوٰة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوْرَدُوا على هذه الآية من قِبَلِنَا اشكالا فاسِداً وهو ان هذا ليس من المتنازَعِ فيه فان الفعل متعددٌ لتعدد الضمائرِ فكأنّه كرّر لفظَ يصلي واجابوا عن هذا بأنَّ التعدُّدَ بحسب المعنىٰ لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياجِ إلى هذا

وهذا الاشكال من قِبلِنَا فاسِدٌ لانا لا نجوز فى مثل هذه الصورةِ اى فى صورة تعددِ الضمائر ايضاً فتكون الآية من المتنازَعِ فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لم يوجدْ استعمَالُ المشتركِ فى اكثر من معنىً واحدٍ لان سياق الآيةِ لا يجابِ اقتدآءِ المؤمنين بالله تعالىٰ وملائكتهِ فى الصلوٰة على النبى عليه السلام فلا بد من اتحاد معنىٰ الصلوٰة من الجميعِ لانه لو قيل أنَّ الله تعالىٰ يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا يها الذين آمنوا اُدْعُوله .لكان هذا الكلام فى غاية الركاكةِ فعُلِمَ انه لابد من اتحاد معنىٰ الصلوٰة سوآءٌ كان معنىً حقيقياً اومعنىً مجازياً اما الحقيقِىُ فهو الدعآء فالمراد واللّٰه اعلم إنّه تعالىٰ يدعو ذاتَهُ بايصال الخيرِ إلى النبى عليه السلام ثم مِنْ لوازم هذا الدعآء الرحمةُ

فالذى قال اِن الصلوٰة من الله تعالىٰ رحمة فقد اراد هذا المعنىٰ لا ان الصلوٰة وُضِعَتْ للرحمة كما ذُكِرَ فى قوله تعالىٰ يحبهم ويحبونه ان المحبةَ من الله ايصالُ الثوابِ ومن العبد الطاعةُ ليس المرادُ ان المحبةَ مشتركٌ من حيث الوضعِ بل المرادُ أنَّهُ اراد بالمحبة لازِمَهَا واللازم من الله تعالىٰ ذالِک ومن العبد هذا واما المجازى

فکإرادة الخیرِ ونحوِ ها مما یلیقُ بهذا المقامِ .

ثم اِنَّ اختلافَ ذالکَ المعنیٰ لا جل اختلافِ الموصوفِ فلا بأس به فلا یکون هذا من باب الاشتراک بحسب الوضعِ ولما بینوا اختلاف المسمیٰ باعتبار اِختلاف المسندِ الیه یُفهَمُ منه ان معناه واحدٌ لکنه یختلف بحسب الموصوفِ لا أنَّ معناه مختلِفٌ وضعًا وهذا جوابٌ حسنٌ تفرّدْتُ به۔

ترجمه وتشریح:- اس عبارت میں ان حضرات کی جانب سے جولفظ مشترک کے بیک وقت کئی معانی میں مستعمل ہونے کے جواز کے قائل ہیں کی طرف سے ایک اعتراض وارد کیا ہے اور پھر اسکا جواب دیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ان الله وملائکته یصلون الایہ میں ''صلوٰۃ'' اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے (اور ایک ہی لفظ سے دونوں کا ارادہ کیا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت دو یا زیادہ معنوں میں مستعمل ہوسکتا ہے)

قلنا:۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ یہاں اشتراک ہے ہی نہیں اسلئے کہ سیاق اسکا متقاضی ہے کہ ایمان والوں پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء صلوٰۃ علی النبی علیہ السلام میں واجب ہے (اور اقتداء اس وقت ہوسکتی ہے جب مقتدیٰ اور مقتدی بہ کا فعل ایک ہی ہو اسلئے) اللہ تعالیٰ ملائکہ اور ایمان والوں سے معنیٰ صلوٰۃ کا متحد ہونا ضروری ہے لیکن وہ معنیٰ الصلوٰۃ موصوف کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوگا جیسا کہ تمام صفات اپنے موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں باعتبار وضع کے معنیٰ صلوٰۃ مختلف نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ سوال اور جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مجوزین یعنی لفظ مشترک کو کئی معانی میں بیک وقت مستعمل ہونے کے جواز کے قائلین نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے۔ (اور ہمارے اوپر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ) اللہ تعالیٰ کا قول ان الله وملائکته یصلون علی النبی الایه ۔(احزاب آیت ۵۶) میں صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت متعدد معانی پر دلالت کرتا ہے)

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے بعض حضرات نے اس آیت پر ایک فاسد اور بے کار اشکال وارد کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ آیت متنازع فیہ میں سے نہیں ہے اسلئے کہ ضمائر کے متعدد ہونے کی وجہ سے یہاں پر فعل متعدد

ہے تو گویا ایسا ہوا ہے کہ لفظ یصلی یہاں پر مکرر ہے۔ (تو رحمت کے معنیٰ میں الگ یصلی ہے۔ استغفار کے معنیٰ میں الگ یصلی ہے اور دعاء رحمت کے معنیٰ میں الگ)

اور ان حضرات مجوزین نے پھر اس اشکال فاسد کا جواب دیا ہے۔ کہ تعدد باعتبار معنیٰ کے ہے۔ باعتبار لفظ کے نہیں ہے اسلئے کہ اسکی طرف کوئی حاجت ہی نہیں ہے۔ لیکن ان کی جانب سے یہ اشکال فاسد ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک تعدد ضمائر کی صورت میں مشترک کا بیک وقت متعدد معانی پر دلالت کرنا جائز نہیں ہے اسلئے آیت متنازع فیہ میں داخل ہے۔

ہماری جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ مشترک کا استعمال ایک معنیٰ سے زیادہ میں (یعنی متعدد معانی میں) نہیں پایا جاتا اسلئے کہ آیت کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ مؤمنین کے لئے نبی علیہ السلام پر صلوٰۃ بھیجنے میں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے اور ما فیہ الاقتداء جو صلوٰۃ ہے میں مقتدی اور مقتدیٰ بہ کا متحد ہونا ضروری ہے اسلئے سب کی جانب سے معنیٰ صلوٰۃ کا متحد ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر معنیٰ صلوٰۃ سب کی جانب سے متحد نہ ہو اور یوں کہا جائے۔ کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام پر رحم کرتے ہیں۔ اور ملائکہ آپ علیہ السلام کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ اے ایمان والو تم آپ علیہ السلام کے لئے رحمت کی دعا کرو۔ تو یہ کلام معنیٰ (اور سیاق) کے اعتبار سے بہت ہی گھٹیا اور رکیک ہوگا۔ تو اسلئے معلوم ہوا کہ معنیٰ صلوٰۃ کا متحد ہونا ضروری ہے خواہ اتحاد معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنیٰ مجازی کے اعتبار سے ہو۔ بہر حال معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے صلوٰۃ کا متحد ہونا اسطرح ہوسکتا ہے کہ آیت سے مراد "واللہ اعلم" یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو آپ علیہ السلام کی طرف ایصال خیر کے ساتھ بلاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات سے آپ علیہ السلام کے لئے ایصال کی دعا کرنے کے لوازم میں سے ہے کہ خود آپ علیہ السلام پر رحمت نازل فرمادیں۔ تو جن حضرات نے کہا ہے کہ صلوٰۃ اللہ عز وجل کی طرف سے رحمت ہے اس کا یہی مطلب ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صلوٰۃ جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو کو رحمت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول یحبھم ویحبونہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ کہ محبت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایصال ثواب اور عباد کی طرف سے اطاعت ہے تو اسکا یہ مطلب نہیں کہ محبت ایصال ثواب اور اطاعت میں مشترک ہے بلکہ اختلاف محبت میں اسکے موصوف کے اعتبار سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان محبّت یہ ہے کہ اپنے بندوں کے درجات کو بلند فرمادیں اور بندے کی شان محبت یہ ہے کہ اپنے رب تعالیٰ کی اطاعت کرے۔

اور جہاں تک معنیٰ مجازی کے اعتبار سے صلوٰۃ کا متحد ہونا ہے۔ تو وہ جیسا کہ ارادہ خیر وغیرہ ہے۔ جو اس مقام کے ساتھ لائق ہے۔ (مثلاً بعض حواشی میں تعظیم کا ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی علیہ السلام کی تعظیم کرتے ہیں اور ملائکہ بھی آپ کی تعظیم کرتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعظیم آپ علیہ السلام کو توفیق دینا ہے اور ملائکہ کی طرف سے اشاعت دین میں آپکی اعانت ہے تو عباد کی طرف سے آپکی تعظیم یہ ہوگی کہ آپ کی اتباع کی جائے اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ) پھر اگر یہی معنیٰ مجازی موصوف کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہو جائے تو اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور جب اختلاف معنیٰ اختلاف مسند الیہ کے اعتبار سے بیان کیا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کا معنیٰ تمام کی جانب سے ایک ہی ہے۔ لیکن موصوف کے اعتبار سے وہ معنیٰ مختلف ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ صلوٰۃ کا معنیٰ وضعاً مختلف ہے۔ اور یہ بہت ہی اچھا جواب ہے جسکے ساتھ میں (مصنف) منفرد ہوں۔

وتمسكو أيضا بقوله تعالىٰ الم تر ان الله يسجدُ له من فى السموٰت الاية حيث نسب السجود إلى العقلاءِ وغيرِ هم كالشجر والدواب فما نسب إلى غير العقلآء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب إلى العقلآء يرادُ به وضعُ الجبهة على الارض فان قولَه تعالىٰ وكثير من الناس يدل على ان المرادَ بالسجود المنسوب إلى الانسانِ هو وضعُ الجبهة على الارضِ اذ لو كان المراد الانقيادَ لَمَا قال وكثير من الناس لِأنَّ الانقياد شامل لجميع الناسِ اقولُ تَمَسُّكُهُمْ بهذه الآية لا يَتِمُّ اذ يمكن ان يراد بالسجودِ الانقيادُ فى الجميع وما ذكروا أن الانقيادَ شامل لجميع الناس باطلٌ لان الكفار لا سيّماً المتكبرين منهم لم يَمسَّهم الإنقياد اصلاً وأيضا لا يُبْعَدُ ان يُرادَ بالسجود وضعُ الرأس على الارض فى الجميع ولا يُحْكَمُ باستحالته من الجمادات الا أنّ مَنْ يَحْكُمُ باستحالةِ التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيٰمة مع ان مُحْكَمَ الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبى عليه السلام سَمِعَ تسبيحَ الحِصىٰ وقوله تعالىٰ ولكن لا تفقهون تسبيحهم" يحقق ان المراد هو حقيقةُ التسبيحِ لا الدلالة على وحد انيتِهِ تعالىٰ فان قولَه تعالىٰ لا تفقهون لا يليق بهذا فَعُلِمَ ان وضعَ الرأسِ خضوعاً لله تعالىٰ غيرُ ممتنع

من الجمادات بل هو کائنٌ لا یُنکِرُہ الا مُنکِرُ خوارقِ العاداتِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اورمشترک کو بیک وقت کئی معانی میں استعمال کے جواز کے قائلین نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے قول الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السمٰوٰت الآیۃ (حج ۱۸) سے استدلال کیا اسلئے کہ اس آیت میں سجود کی نسبت عقلاء اور غیر عقلاء جیسے درخت اور جانوروں کی طرف کی ہے۔تو غیر عقلآء کی طرف سجود کی نسبت کرتے ہوئے سجود بمعنیٰ انقیاد ہے۔وضع الجبھہ علی الارض یعنی پیشانی زمین پر رکھنا نہیں ہے اور جوعقلاء کی طرف سجود کی نسبت ہے تو اس سے پیشانی زمین پر رکھنا مراد ہے۔

اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول وکثیر من الناس سے یہی مفہوم ہوتا ہے اسلئے کہ اگر یہیں بھی انقیاد مراد لیا جائے ۔تو پھر"و کثیر من الناس " کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انقیاد تو سب کے لئے شامل ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا اس آیت سے استدلال باطل ہے اور یہ تام نہیں ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ سب میں سجود سے مراد انقیاد لے لیا جائے اور جوانہوں نے ذکر کیا کہ انقیاد سب کے لئے شامل ہے یہ باطل ہے۔اسلئے کہ کفار خاصکر متکبرین کفار انقیاد کرتے ہی نہیں۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سجود سے عقلا اور غیر عقلاء سب کی طرف نسبت کرتے ہوئے وضع الجبھہ علی الارض لیا جائے۔اور جمادات سے وضع الجبھہ علی الارض صرف وہ لوگ محال سمجھتے ہیں جو جمادات سے تسبیح اور جوارح اور اعضاء سے قیامت کے دن گواہی کو محال سمجھتے ہیں۔(مطلب یہ ہے کہ جمادات سے وضع الجبھۃ علی الارض محال سمجھنا صرف معتزلہ کا مذہب ہے)اسلئے کہ کتاب اللہ کی محکم آیات سے جمادات تسبیح اور اعضاء اور جوارح سے گواہی کے وقوع پر ناطق ہیں۔

اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ آپ ﷺ نے کنکریوں کی تسبیح سنی ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ولکن لا تفقھون تسبیحھم بھی اسکے لئے مؤید ہے کہ اس سے مراد تسبیح حقیقی اور لفظی ہے اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت پر دلالت مراد نہیں ہے اس لئے کہ جمادات کا اللہ تعالیٰ کے وحدانیت پر دلالت کرنا لا تفقھون تسبیحھم کے منافی ہے تو معلوم ہوا کہ جمادات سے اللہ کے لئے سر جھکانا ممتنع نہیں ہے بلکہ یہ ہوسکتا ہے اور اسکا انکار صرف وہ شخص کریگا جو خوارق عادات کا منکر ہو مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں بھی سجود کو دو معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔بلکہ ایک ہی معنیٰ میں استعمال کیا ہے اور وہ ایک ہی معنیٰ حقیقۃً بھی ہوسکتا ہے۔جو سر زمین پر رکھنا ہے اور مجازی بھی ہوسکتا ہے اور وہ

انقیاد لِلّٰہ تعالیٰ ہے۔

(التقسیم الثانی فی استعمال اللفظِ فی المعنیٰ فان استعمل فیما وُضِعَ له) یشمل الوضعَ اللغویَ والشرعیَ والعرفیَ والاصطلاحیَ. (فاللفظُ حَقِیقَةٌ) ای بالحَیثیةِ التی یکون الوضع بتلک الحیثیةِ فالمنقولُ الشرعِیُ یکون حقیقةً فی المعنیٰ المنقولِ الیه من حیث الشرعِ وفی المنقول عنه من حیث اللغةِ وانما قال فاللفظ حقیقةٌ لان بعض الناس قد یُطلِقُوْن الحقیقة والمجاز علی المعنیٰ إمَّا مَجَازاً وإمَّا علی انه من خطاءِ العَوامِ.

(وان استعمل فی غیرِه لعلاقةٍ بینهما فمجازٌ) أیْ وان استعمل فی غیر ما وُضِعَ له بحیثیةٍ مَّا سوآءٌ کان من حیث اللغة او نحوها فمجاز بالحیثیة التی یکون بها غیرُ ما وُضِعَ له فالمنقول الشرعی مجاز فی المعنیٰ الاول من حیث الشرع و فی المعنیٰ الثانی من حیث اللغة فاللفظ الواحد یکون حقیقةً ومجازاً بالنسبة إلی المعنیٰ الواحد لکِن مِن جهتین.

أولا لعلاقة فمُرتَجَلٌ وهو حقیقةٌ ایضاً للوضع الجدید فاستعمال اللفظِ فی غیر ما وضع له لا لعلاقةٍ یکون وضعاً جدیداً فالمرتجل حقیقةٌ فی المعنیٰ الثانی بسبب الوضع الثانِی۔

ترجمه وتشریح:۔ (جب مصنف رحمہ اللہ تقسیم اول سے فارغ ہوئے تو تقسیمات اربعہ میں سے دوسری تقسیم کو شروع کیا اور وہ تقسیم ثانی لفظ کو معنیٰ میں استعمال کرنے کے اعتبار سے ہے پس لفظ کا استعمال یا موضوع لہ میں ہوگا یا غیر موضوع لہ میں اگر موضوع لہ میں ہو تو حقیقت ہے اور اگر غیر موضوع لہ میں ہو تو پھر یا موضوع اور غیر موضوع لہ معنیٰ میں کوئی علاقہ ہوگا یا نہیں اگر علاقہ ہو تو لفظ اس معنیٰ غیر موضوع لہ میں مجاز ہوگا اور اگر علاقہ نہ ہو تو لفظ کا استعمال اس صورت میں غیر موضوع لہ میں مرتجل ہوگا۔ اور یہ مرتجل بھی حقیقت کے تحت داخل ہے اسلئے کہ جب لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے ہو جائے تو یہ لفظ کی اس معنیٰ کے لئے وضع جدید ہوگی تو گویا لفظ کا استعمال موضوع لہ میں ہوگا۔ اور یہ حقیقت ہے لیکن مصنف نے مرتجل کو استعمال فی غیر الموضوع کی قبیل سے قرار دیا اسلئے کہ وضع اول

اعتبار کے ساتھ زیادہ لائق ہے)

دوسری تقسیم لفظ کے معنیٰ میں استعمال کرنے کے اعتبار سے ہے پس لفظ کا استعمال اگر معنیٰ موضوع لہ میں ہو۔ خواہ اس معنیٰ موضوع لہ کے لئے وضع لغوی ہو یا شرعی ہو۔ یا عرفی اور اصطلاحی ہو تو لفظ جس حیثیت کے ساتھ اس معنیٰ کے لئے وضع ہوا ہو۔ اس حیثیت سے حقیقت ہوگا پس منقول شرعی (مثلاً صلوٰۃ) معنیٰ منقول الیہ (ارکان مخصوصہ) میں شرع کی حیثیت سے حقیقت ہے اور منقول عنہ (دعا) میں لغت کی حیثیت سے اور سوائے اس کے نہیں کہ مصنف نے کہا کہ لفظ حقیقت ہوگا (یعنی حقیقۃ کو لفظ کی صفت بنایا) اسلئے کہ بعض لوگ حقیقت اور مجاز کا اطلاق معنیٰ پر کرتے ہیں۔ یا تو انکا یہ اطلاق حقیقت کا معنیٰ پر مجازی ہے اور یا یہ خطاء عوام میں سے ہے۔

اور اگر لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ کی بناء پر ہو تو لفظ مجاز ہوگا یعنی لفظ کا استعمال اگر غیر موضوع لہ میں ہو خواہ کسی حیثیت سے ہو لغت یا شرع یا عرف اور اصطلاح میں سے تو اس حیثیت کے ساتھ جسکے ساتھ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو مجاز ہوگا۔

تو منقول شرعی (مثلاً صلوٰۃ) معنیٰ اول (دعا) میں شرع کی حیثیت سے مجاز ہے اور معنیٰ ثانی (ارکان مخصوصہ) میں لغت کی حیثیت سے مجاز ہے پس ایک ہی لفظ ایک ہی معنیٰ کے اعتبار سے مختلف جہتوں کے ساتھ حقیقت اور مجاز ہو سکتا ہے۔

یا لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر کسی علاقہ کے ہوگا تو وہ لفظ مرتجل ہے اور یہ مرتجل بھی حقیقت میں داخل ہے وضع جدید کی وجہ سے تو لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے وضع جدید ہوتا ہے لہٰذا مرتجل معنیٰ ثانی میں وضع ثانی کی وجہ سے حقیقت ہے۔

(وأمَّا المنقولُ فمنهُ ما غَلِبَ فی معنیً مَجازِیٍّ للموضوعِ له الأوّل حتی هُجِرَ الأوّل وهُوَ حقیقةٌ فی الأوّلِ مجازٌ فِی الثانی من حیثُ اللُّغةِ وبِالعَکسِ) ای حقیقةٌ فی الثانی مجازٌ فِی الأوّل (من حیثُ الناقلِ وهو إمّا الشرعُ أو العُرفُ او الإصطلاحُ ومنهُ ما غُلِبَ فی بعضِ أفرادِ المَوضوعِ له حتی هُجِرَ البَاقِی کالدَّابّةِ مثلًا فمن حیثُ اللُّغةِ إطلاقُها علی الفرسِ بطریقِ الحَقیقةِ لکنْ إذا خُصَّتْ) بِه أی خُصَّتِ الدَّابّةُ بِالفرسِ (مع رعایةِ المعنیٰ) ای المعنیٰ الأوّلِ وهو ما

يدُبُّ على الارضِ (صارتْ مجازًا) إذا أُريدَ بِهـا غيرُ مَا وُضِعَتْ له وهو ما يدب على الارضِ مع خصوصيةِ الفرسِ (وَمِنْ حيثُ العُرفِ صارتْ كأنّها موضوعةٌ إبتدآءً لِأنها لَمَّا خُصّتْ بِهٖ فَكأنهُ لَمْ يُراعِ المعنىٰ الأوّلَ فصارتْ اِسمًاله فظهر أنَّ اعتبارَ المعنىٰ الأوّلِ فيه) وهو ما يدب على الارضِ (ليس لصحةِ إطلاقِهٖ) اى المنقولِ (عليه) الضمير يرجع إلَى المعنىٰ الأوّلِ ويُرادُ بِالمَعنىٰ الأوّلِ الأفرادُ الّتِي يُوجَدُ فِيهَا المعنىٰ الأوّلُ (كما فى الحقيقةِ) فإنَّ فِي الحَقيقةِ إنّما يُعتبرُ المعنىٰ الأوّلُ لِيصِحَّ إطلاقُ اللّفظِ عَلىٰ كُلِّ مَا يُوجَدُ فِيهِ ذَالِكَ المَعنىٰ (ولا لِصحةِ إطلاقِهٖ) اى المنقولِ (على المعنىٰ الثانى) وهو ما يدُبُّ مع خصوصيةِ الفَرسِ كما فِي المجازِ فَإنَّ فِي المَجازِ إنّما يُعتَبرُ المعنىٰ الأوّلُ وهو المعنىٰ الحقِيقِي لِيَصِحَّ إطلاقُ اللّفظِ عَلىٰ كُلِّ مَا يُوجَدُ فِيهِ لَازِمُ ذَالِكَ المَعنىٰ واللّازِمُ هو المعنىٰ الثانِي بَل لِترجِيحِ هذا الاسمِ على غيرِهٖ اى اِعتبارُ المعنىٰ الأوّلِ فى الإسمِ المنقولِ إنّما هُو لترجيحِ هذا الاسمِ على غيرِهٖ من الأسمآءِ فى تخصِيصِهٖ بالمعنى الثانِى اى تخصِيصِ هذا الاسمِ بالمعنىٰ الثانِي والمرادُ بِالتّرجِيحِ الأولَوِيّةُ فعُلِمَ بِهٰذا أنَّ الوضعَ قد لا يُعتبرُ فيهِ المناسبةُ كالجدارِ والحجَرِ وقد يعتبر فيه كالقارُورَةِ والخَمْرِ وإعتبارُ المعنىٰ الأوّلِ فى الوَضعِ الثانِي لِبيانِ المُناسَبةِ والأولَويةِ لا لصحةِ الإطلاقِ وإلاّ يلزَمُ أن يسمّى الدّنُّ قارورةً فلهٰذا السِرِّ لَا يجرِى القياسُ فِي اللُّغةِ فلا يقالُ إن سائِرَ الأشربةِ خَمرٌ بمعنىٰ مخامرةِ العَقْلِ فإنَّ معنىٰ المُخَامَرَةِ لَيست مُراعًى فِي الخَمرِ لِصحّة إطلاقِ الخمرِ عَلىٰ كُلِّ ما يوجدُ فيه المُخَامَرةُ بل لأ جلِ المُناسَبةِ والاولويةِ ليضعَ الواضعُ لِهٰذا المَعنىٰ لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحثَ فإنه بحثٌ شريفٌ بَدِيعٌ لَمْ تزل أقدامُ من سوَّغَ القياسَ فِي اللُّغةِ إلّاَ لِغَفلةٍ عَنهُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (مشہور تقسیم یہ تھی کہ لفظ کے معانی جب متعدد ہوں تو ان متعدد معانی کے درمیان نقل حائل ہوئی ہوگی یا نہیں اگر نقل حائل نہ ہوئی ہو تو لفظ مشترک ہوتا ہے۔اور اگر نقل حائل ہوئی ہو تو پھر یا تو نقل معنیٰ اول

سے معنیٰ ثانی کی طرف مناسبت کی بنا پر ہوگی یا بغیر مناسبت کے اگر بغیر مناسبت کے ہو تو لفظ مرتجل کہلاتا ہے اور اگر مناسبت کی بنا پر ہو تو پھر اگر معنیٰ اول متروک ہو تو منقول ہے اور اگر معنیٰ اول متروک نہ ہو تو لفظ کا استعمال معنیٰ اول میں حقیقۃ ہے اور معنیٰ ثانی میں مجاز ہے اور اس تقسیم مشہور سے وہم ہوتا ہے کہ منقول اور مرتجل میں سے ہر ایک حقیقۃ اور مجاز کا مقابل ہے۔ تو اس وہم کو دفع کرتے ہوئے میں نے واضح کیا کہ مرتجل کا استعمال معنیٰ ثانی میں حقیقۃ ہے اور منقول کا استعمال معنیٰ ثانی میں ایک اعتبار سے حقیقۃ اور ایک اعتبار سے مجاز ہے تو اسلئے فرمایا کہ)

جہاں تک منقول کا تعلق ہے تو اس منقول میں سے بعض وہ ہے جو معنیٰ موضوع لہ اول کے معنیٰ مجازی میں غالب الاستعمال ہوتا ہے یہاں تک کہ معنیٰ اول متروک ہو جاتا ہے۔ تو یہ معنیٰ اول میں جو متروک ہے لغت کے اعتبار سے حقیقت اور معنیٰ ثانی میں مجاز ہوگا۔ اور اسکا عکس ہوگا یعنی معنیٰ ثانی جو منقول الیہ ہے میں حقیقت اور معنیٰ اول جو منقول عنہ ہے اور متروک ہے میں مجاز ہوگا ناقل کے اعتبار سے (مثلاً صلوٰۃ کا استعمال لغت کے اعتبار سے معنیٰ اول (تو دعا ہے لیکن لفظ صلوٰۃ کا اطلاق اس پر متروک ہے) میں حقیقت ہے اور معنیٰ ثانی جو منقول الیہ ہے جو ارکان مخصوصہ میں مجاز ہے لغت کے اعتبار سے اور ناقل کے اعتبار سے ارکان مخصوصہ پر صلوٰۃ کا اطلاق حقیقۃ اور دعا پر جو معنیٰ اول ہے مجاز ہے) اور ناقل یا اھل شرع ہوتے ہیں یا اھل عرف عام اور یا اھل اصطلاح (اھل عرف خاص) ہوتے ہیں۔

اور اس منقول میں سے بعض وہ ہے جو معنیٰ موضوع لہ کے بعض افراد میں غالب الاستعمال ہوتا ہے یہاں تک کہ باقی افراد متروک ہو جاتے ہیں جیسے ''دابہ'' ہے مثلاً دابہ کا اطلاق فرس یعنی گھوڑے پر لغت کے اعتبار سے بطریق حقیقت ہے۔ لیکن جب دابہ، فرس کے ساتھ مختص ہو گیا۔ معنیٰ اول جو ''مایدب علی الارض'' یعنی جو زمین پر چلتا ہو کی رعایت کے ساتھ یہ دابہ مجاز بن گیا یعنی دابہ کا اطلاق فرس پر مجاز بن گیا اسلئے کہ (دابہ) سے غیر موضوع لہ مراد لیا گیا جو مایدب علی الارض ہے فرس کی خصوصیت کے ساتھ۔

اور عرف کی حیثیت سے یہ ایسا ہوا گویا کہ دابہ کو ابتداء فرس کے لئے وضع کیا گیا ہے اسلئے کہ جب دابہ، کو فرس کے ساتھ خاص کیا گیا تو یہ ایسا ہوا کہ گویا کہ معنیٰ اول (جو مایدب علی الارض تھا) کی رعایت کی ہی نہیں ہے۔ تو (دابہ) فرس کے لئے نام ہو گیا۔ تو ظاہر ہوا کہ معنیٰ اول جو مایدب علی الارض ہے کی رعایت اسلئے نہیں ہے کہ منقول کا اطلاق معنیٰ اول پر صحیح ہے۔ اور معنیٰ اول سے وہ افراد مراد ہیں۔ جن میں معنیٰ اول موجود ہے جس طرح حقیقت میں

ہوتا ہے اسلئے کہ حقیقۃ میں معنیٰ اول کا اعتبار اسلئے ہوتا ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس شی پر ہو جس میں وہ معنیٰ موجود ہو اور دابہ کا اطلاق فرس پر اسلئے بھی نہیں کہ منقول کا اطلاق معنیٰ ثانی یعنی مایدب علی الارض مع خصوصیۃ الفرس پر صحیح ہے جیسا کہ مجاز میں ہوتا ہے اسلئے کہ مجاز میں معنیٰ اول یعنی معنیٰ موضوع لہ جو کہ حقیقی ہے کا اعتبار اسلئے ہوتا ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس شی پر صحیح ہو جائے جس میں معنیٰ اول کا لازم موجود ہو اور لازم معنیٰ ثانی ہوتا ہے جو کہ غیر موضوع لہ ہے۔

بلکہ معنیٰ اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے یعنی معنیٰ اول کا اعتبار اس اسم منقول (مثلاً دابہ) کو معنیٰ ثانی (مثلاً مایدب علی الارض مع خصوصیۃ الفرس) کے ساتھ مختص کرنے میں دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے۔ اور یہاں ترجیح سے مراد اولویت ہے۔ (مطلب یہ ہوا کہ مثلاً فرس کے لئے اھل عرف عام نے دابہ کا انتخاب کیا ہے اور جدار یا حجر کا انتخاب نہیں کیا اسلئے کہ دابہ کا معنیٰ اول جو دبیب علی الارض یعنی زمین پر چلنا ہے۔ یہ فرس میں ہے اور جدار یا حجر کا معنیٰ اول فرس میں نہیں ہے تو اس ترجیح کے لئے معنیٰ اول کا اعتبار کیا ہے اور صحت اطلاق کے لئے نہیں کیا ہے۔)

تو معلوم ہوا کہ وضع میں بسا اوقات مناسبت کی رعایت نہیں کی جاتی (جیسے جدار اور حجر کی وضع جو اپنے موضوع لہ کے لئے ہے اس میں کسی مناسبت کی رعایت نہیں ہے) اور بسا اوقات وضع میں مناسبت کی رعایت کی جاتی ہے جیسے قارورۃ (کی وضع بوتل کے لئے اسلئے ہے کہ اس میں پانی وغیرہ قرار پکڑتا ہے) اور خمر (کی وضع **ھو النیٔ من مآء العنب اذا اشتد وغلیٰ وقذف بالزبد** کے لئے اسلئے ہے کہ اس میں مخامرہ عقل یعنی عقل کو چھپانا موجود ہے)

اور اعتبار معنیٰ اول کا وضع ثانی میں بیان مناسبت اور بیان اولویت کے لئے ہے صحت اطلاق کے لئے نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ ''دَنّ'' یعنی مٹکا کو قارورہ کہا جائے (اسلئے کہ مٹکا میں بھی پانی قرار پکڑتا ہے) تو اسی نکتہ کی وجہ سے لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا تو تمام اشربہ جو مثلاً کھجور کی شراب یا عسل اور نبیذ الذرہ کو اس وجہ سے کہ ان میں مخامرہ عقل موجود ہے خمر نہیں کہا جائیگا۔ اسلئے کہ ''خمر'' میں مخامرہ عقل کے معنیٰ کی رعایت اسلئے نہیں ہے کہ خمر کا اطلاق ہر اس شراب پر صحیح ہو جائے جس میں مخامرہ عقل کا معنیٰ موجود ہے۔ بلکہ خمر کا اطلاق عصیر العنب پر مخامرۂ عقل کی مناسبت کی بنا پر ہے کہ واضع اس معنیٰ کے لئے کوئی مناسب لفظ وضع کرے لہٰذا اس بحث کو اچھے طریقے سے ذہن نشین کیجئے اسلئے کہ یہ ایک عجیب اور شریف بحث ہے جنہوں نے قیاس فی اللغۃ کو جائز قرار دیا ہے۔ اس بحث سے

غفلت کی بناء پر انکے اقدام پھسلے ہیں۔

فَيُطلَقُ الأسدُ على كُلِّ مَن يُوجدُ فيهِ الشُّجَاعَةُ مجازاً بخلافِ الدّابّةِ والصلوةِ

اى لما علم أنَّ اعتبارَ المَعنیٰ الأوّلِ فی المَجازِ إنّما هُو لِصحّةِ إطلاقِ اللّفظِ على كل ما يوجدُ فيهِ لازمُ المعنیٰ الأوّلِ واعتبارُ المعنیٰ الأوّلِ فی المنقولِ ليس لصحةِ الإطلاقِ فيصح إطلاقُ الأسدِ عَلٰى كلِّ ما يوجَدُ فيه الشُّجَاعةُ ولا يصحُّ اطلاق الدابةِفی العرفِ علٰى كُلِّ ما يُوجدُ فيه الدّبيبُ ولا يصحُّ إطلاقُ إسمِ الصَّلوةِ على كُلِّ دعآءٍ ويثبت ايضاً أنَّ الحقيقةَإذا قلَّ استعمَالُها صارتْ مَجازا والمجازُ إذا كثُرَ استعمالُه صارَ حقيقةً

ترجمه وتشريح:۔ (مصنف کا قول فیطلق تفریع ہے اسکے قول کمافی المجاز پر یعنی چونکہ معنیٰ اول کا اعتبار مجاز میں اسلئے ہے کہ لفظ کا اطلاق معنیٰ ثانی پر جو کہ مجاز ہے صحیح ہو جائے۔ اسلئے ''اسد'' کا اطلاق مجازاً ہراس شی پر ہوگا جس میں معنیٰ شجاعت موجود ہو بخلاف دابہ اور صلوٰۃ کے۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ معنیٰ اول کا اعتبار مجاز میں اسلئے ہے کہ لفظ کا اطلاق ہراس شی پر صحیح ہو جائے جس میں معنیٰ اول کا لازم موجود ہے اور معنیٰ اول کا اعتبار منقول میں اسلئے نہیں ہے کہ اسکا اطلاق ہراس شی پر صحیح ہو جس میں معنیٰ اول موجود ہو تو اسد کا اطلاق ہراس شی پر صحیح ہوگا۔ جسمیں معنیٰ شجاعت موجود ہو اور دابہ کا اطلاق اھل عرف کے ہاں ہراس شی پر نہ ہوگا جس میں ''دبیب'' یعنی زمین پر چلنے کی صفت موجود ہو اور اسم صلوٰۃ کا اطلاق ہر دعا پر شرعاً نہیں ہوگا۔ اور اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حقیقت جب قلیل الاستعمال ہو تو وہ بمنزلہ مجاز کے ہوگی۔ (لہذا اسکے ارادہ پر قرینہ کا ہونا ضروری ہوگا) اور مجاز جب کثیر الاستعمال ہو تو وہ بمنزلہ حقیقت ہوگا (لہذا اس معنیٰ غیر موضوع لہ پر ''جو موضوع لہ کے لئے لازم ہے لیکن لفظ کا استعمال اسمیں کثیر ہے'' لفظ کے استعمال ہونے کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہوگی)

(ثم كُلُّ واحدٍ من الحقيقةِ والمجازِ إن كان فی نفسه بحيثُ لا يستتِرُ المرادُفصَريحٌ وإلاّ فكناية فالحقيقةُ الّتِی لَمْ تُهجَر صَرِيْحٌ والّتِی هُجِرتْ وغَلِبَ معناها المجازِی كناية والمجازُ الغالِبُ الإستعمالِ صريحٌ وغير الغالب كنايةٌ)اعلم أنَّ الصّريحَ وَالكِناية اللذَينِ هُمَا قِسمَا الحَقِيقَةِ صَرِيحٌ وكِنَايةٌ فی المَعنیٰ

الحقیقی واللذین هُمَا قِسمَا المجازِ صریحٌ وکنایةٌ فی المعنیٰ المجازی (وعند علمآء البیان الکنایة لفظ یُقصَدُ بمعناه معنیً ثانٍ ملزومٍ له) ای بمعناه الموضوع له(وهی لا تنا فی إرادة الموضوعِ له فإنها استُعمِلَتْ فیه لکن قُصِدَ بمعناهُ معنیً ثانٍ کما فی طویل النِّجادِ) فإنهُ استعمِلَ فِی المَوضُوعِ لَهُ لکن المقصودَ والغَرضَ من طویلِ النِّجادِ طویل القَامةِ فطول القامةِ مازومٌ لطول النجادِ بخلاف المجازِ فانه استعمل فی غیر ما وضع له فینا فِی ارادةَ المَوضُوعِ لَهُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (حقیقت اور مجاز کی مباحث سے فارغ ہونے کے بعد انکی اقسام بیان کرنے کا ارادہ کیا تو فرمایا کہ) پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی مراد اگر اپنی ذات کے اعتبار سے پوشیدہ نہ ہو تو صریح ہوگا اور اگر پوشیدہ ہو تو کنایہ ہوگا پس وہ حقیقت جو متروک نہ ہو (یعنی لفظ کا استعمال اپنے معنیٰ موضوع لہ اول میں متروک نہ ہو تو) وہ صریح ہے اور وہ حقیقت جو متروک ہو (یعنی لفظ کا استعمال اپنے موضوع لہ اول میں متروک ہو) اور اسکا معنیٰ مجازی (جو معنیٰ ثانی ہے) میں اس لفظ کا غلبہ استعمال ہوا ہو تو وہ کنایہ ہوگا۔ اور مجاز غالب الاستعمال صریح ہے (اسلئے کہ اسکی مراد ظاہر ہوتی ہے) اور مجاز غیر غالب الاستعمال کنایہ ہے جان لو کہ وہ صریح اور کنایہ جو دونوں حقیقت کی اقسام ہوں وہ صریح اور کنایہ ہونگے معنیٰ حقیقی میں اور وہ صریح اور کنایہ کہ وہ دونوں مجاز کی اقسام ہوں تو وہ مجاز میں صریح اور کنایہ ہونگے اور یہ اصطلاح علماء اصول کی ہے۔

اور علماء بیان کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے کہ اسکے معنیٰ کے ساتھ معنیٰ ثانی کا قصد کیا جائے جو معنیٰ اول جو کہ معنیٰ موضوع لہ ہے کا ملزوم ہو۔ (یعنی ذکر لازم اور مراد ملزوم ہو مثلاً طویل النجاد یعنی لمبے پرتلے والا ہونا لازم ہے طویل القامہ یعنی دراز قد ہونے والے کے ساتھ تو یوں کہا جائے کہ زید طویل النجاد تو یہ کنایہ ہوگا۔ اسکے طویل القامہ ہونے سے)

اور کنایہ اس حیثیت سے کہ اسکے ساتھ موضوع لہ کے ملزوم کا ارادہ کیا جاتا ہے یہ موضوع لہ کے ارادہ کے منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ اسکا استعمال موضوع لہ ہی میں ہوا ہے۔ لیکن اس موضوع لہ معنیٰ سے ایک دوسرا معنیٰ مراد لیا گیا ہے جو موضوع لہ کے لئے ملزوم ہے (اور یہ معنیٰ موضوع لہ اسکے لئے لازم ہے)

جیسا کہ ''طویل النجاد'' میں کیونکہ اسکا استعمال معنیٰ موضوع لہ میں ہوا ہے۔ لیکن مقصود اور غرض طویل النجاد

سے طویل القامہ ہے تو "طول القامہ" درازقد ہونے کے ساتھ "طول النجاد" یعنی پر تلے کا لمبا ہونا لازم ہے۔ بخلاف مجاز کے کیونکہ مجاز کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہوتا ہے لہٰذا وہ موضوع لہ کے ارادہ کے منافی ہے۔

(ثم كُلٌّ مِنَ الحقِيقَةِ والمَجازِ إمَّا فِي المُفرَدِ وقد مر تعريفهُمَا وإمَّا في الجُملَةِ فإن نسبَ المتكلم الفِعلَ إلى ما هو فاعلٌ عِندهُ فالنسبة حقيقيةٌ فيه وان نسب إلى غيرهِ لملابسةٍ بين الفِعل والمنسوبِ إليهِ فالنسبةُ مجازيةٌ نحو انبت الربيع البقلَ) فقوله عنده اى عند المتكلمِ.

اعلم أن بعض العُلماءِ قالوا إلى ما هو فاعل في العقلِ لكنَّ صاحبَ المفتاحِ قَالَ إلىٰ ما هو فاعلٌ عندَهُ حتى لوقال الموحّدُ أنبتَ الرَّبِيعُ البقلَ يكون الاسنادُ مجازياً لأنَّ الفاعِلَ عنده هو اللّٰه تعالىٰ وإنْ قال الدَّهرِى أنبتَ الرَّبيع البقلَ فقد اسند الفعل إلى ما هو فاعلٌ عِندَهُ فالإسناد حقيقيٌّ مع ان الربيع لَيس بفاعلٍ في العقلِ وهو كاذب في هذا الكلامِ كما اذا قال رجل جاء نی زيد نفسُهُ مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقةٌ مع أنّه كاذبٌ فالمراد من الفاعِلِ عنده ما يريد إفهامَ المخاطبِ أنّه فاعلٌ عنده حتّٰى يشمل الخبرَ الصادِقَ والكاذِبَ

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کا اطلاق مفرد اور جملہ دونوں پر علی سبیل الاشتراک ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات حقیقت اور مجاز فی المفرد کو حقیقت لغوی اور مجاز لغوی اور حقیقت اور مجاز فی الجملہ کو حقیقت عقلی اور مجازی عقلی یا حقیقت حکمی اور مجاز حکمی کہا جاتا ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا اپنا میلان اسطرف ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کلام کی صفات میں سے ہیں۔ اور اسناد کی صفات میں سے نہیں ہیں اسی لئے نسبت کو حقیقیہ اور مجازیہ کہا اور نسبت کو حقیقت اور مجاز نہیں کہا لیکن چونکہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ کلام کا متصف ہونا اسناد کے اعتبار سے ہے اس لئے تقسیم میں نسبت کا اعتبار کیا ہے) پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک یا تو مفرد میں ہونگے اور ان دونوں کی تعریفات گزر گئیں اور یا جملہ میں ہونگے۔ (تو حقیقت اور مجاز فی الجملہ کی تعریفیں یہ ہیں کہ) اگر متکلم نے فعل کی نسبت اس شی کی طرف کی ہو جو متکلم کے نزدیک فاعل ہو تو نسبت اس میں حقیقیہ ہے (یعنی وہ حقیقت فی الجملہ ہے) اور اگر متکلم نے فعل کی نسبت فاعل کے علاوہ کسی اور شی کی طرف کی ہو فعل اور منسوب الیہ

کے درمیان کسی علاقہ کے اور تعلق کی بناء پر تو نسبت اس میں مجاز یہ ہوگی۔ (یعنی وہ مجاز فی الجملہ ہوگا) جیسے انبت الربیع البقل تو مصنف رحمہ اللہ کے قول "عندہ" میں ضمیر کا مرجع متکلم ہے (اور مطلب یہ ہے کہ اگر فعل کی اسناد اس اسم کی طرف ہو جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو یہ نسبت حقیقیہ یا حقیقت فی الجملہ ہوگی جسکو اسناد حقیقت عقلی کہا جاتا ہے)

مصنف کہتے ہیں کہ جان لو کہ بعض علماء نے حقیقت عقلی کی تعریف کرتے ہوئے یوں کہا کہ اگر متکلم نے فعل کی نسبت ایسے اسم کی طرف کی جو عقل میں فاعل ہو لیکن صاحب مفتاح یعنی علامہ سکاکی نے تعریف میں "إلى ما هو فاعل عنده یعنی عند المتکلم کہا یہاں تک کہ اگر موحد نے "انبت الربیع البقل" کہا تو اسناد مجاز عقلی ہوگا اسلئے کہ متکلم کے نزدیک یعنی موحد کے نزدیک یہاں پر فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔

اور اگر دھریے نے "انبت الربیع البقل" کہا (تو اسکے نزدیک چونکہ فاعل انبات کا ربیع ہی ہے) پس اس نے فعل کی اسناد اس اسم کی طرف کی جو اسکے نزدیک فاعل ہے اسلئے یہ اسناد حقیقی ہوگی حالانکہ "الربیع" عقلاً انبات کا فاعل نہیں ہے۔ اور وہ دھریہ اپنے اس کلام میں جھوٹا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی کہے "جاء نی زید نفسہ" اور وہ اس کلام کے معنی حقیقی کا ارادہ کر رہا ہو حالانکہ زید آیا نہ ہو تو اسکا یہ کلام حقیقت ہوگا۔ لیکن جھوٹ ہوگا۔

تو فاعل عند المتکلم سے مراد یہ ہے کہ جسکا فاعل ہونا وہ مخاطب کو سمجھاتا ہو۔ تاکہ خبر صادق اور خبر کاذب کو شامل ہو جائے۔ (فعل معروف کی اسناد فاعل کی طرف اور فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ یعنی نائب فاعل کی طرف اسم فاعل کی فاعل اور اسم مفعول کی مفعول کی طرف حقیقت عقلی ہے اور فعل معروف کی اسناد نائب فاعل کی طرف یا فعل مجہول کی اسناد فاعل کی طرف مجاز عقلی ہے اور پوری تفصیل مختصر معانی میں دیکھ لی جائے)

فَصلٌ هذا الفصل فی أنواعِ علاقاتِ المجازِ وهی مذکورةٌ فِی الکُتُبِ غَیرُ مضبُوطَةٍ لکنّی اوردتُها علی سبیلِ الحَصرِ والتقسیمِ العقلیّ

ترجمہ :- یہ فصل علاقات مجاز کی اقسام کے بیان میں ہے اور یہ علاقات مجاز کتب سابقہ میں بغیر ضبط اور حصر کے مذکور تھے لیکن میں نے انکو حصر اور تقسیم عقلی کے طریقہ پر ذکر کیا۔

علاقات مجاز کی وجہ حصر :- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کسی لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کریں اور آپ غیر موضوع لہ کا ارادہ کریں تو وہاں پر معنیٰ حقیقی جو کہ معنیٰ موضوع لہ ہے حاصل ہوگا یا نہیں اگر حاصل ہو تو پھر یا تو

حاصل بالفعل ہوگا اور یا حاصل بالقوۃ ہوگا اگر حاصل بالفعل ہوتو پھر یا تو باعتبار ''ما کان'' یعنی گزشتہ زمانہ میں حاصل ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد واٰتوا الیتمیٰ اموالھم میں یتامیٰ کے مسمّی سے غیر موضوع لہ یعنی بالغ مراد ہے اور یتیم کا معنیٰ موضوع لہ صغیر لا اب لہ یعنی صغیر مات ابوہ ہے اور یہ مراد نہیں بلکہ بالغ مراد ہے تو یہاں پر معنیٰ موضوع لہ باعتبار ما کان یعنی گزشتہ زمانے میں حاصل ہے تو اس صورت میں موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ کوْن ہوگا۔

اور یا باعتبار مایؤل یعنی آئیندہ زمانہ میں حاصل ہوگا جیسے من قتل قتیلا فلہ سلبہ'' تو اسمیں قتیل کے مسمّی سے موضوع لہ یعنی مقتول مراد نہیں۔ البتہ یہ مقتول ہونا اس مسمّی کو عنقریب حاصل ہونے والا ہے تو اسکو علاقہ ''اول'' کہا جاتا ہے۔

اور اگر حاصل بالقوۃ ہوتو اسکو مجاز بالقوۃ کہا جاتا ہے جیسے ''مسکر'' کا اطلاق گرائی ہوئی ضائع شدہ شراب پر کیا جائے تو اس ضائع شدہ گرائی ہوئی شراب میں چونکہ اسکار اور نشہ آور ہونے کی استعداد ہے اسلئے ادھر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ ''استعداد'' ہے۔

اور اگر معنیٰ موضوع لہ جو کہ معنیٰ حقیقی ہے اس مسمّٰی کو بالقوۃ اور بالفعل حاصل نہ ہوتو معنیٰ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں علاقہ لزوم اور اتصال ہونا چاہیے اسلئے کہ اسکے بغیر ارادہ مجاز صحیح نہیں ہے تو پھر یا تو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم ذھنی ہوگا یعنی ذھن موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منتقل ہوگا لیکن ایسا نہ ہوگا کہ موضوع لہ کے تصور سے غیر موضوع لہ کا تصور ذھن میں آئے جیسے ''بصیر'' کا اطلاق جب ''اعمیٰ'' پر کیا جائے تو یہ لازم ذھنی یا تو ذھنی محض ہوگا اگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم فی الخارج نہ ہو جیسے شئی کا اطلاق اپنے مقابل پر یعنی بصیر کا اطلاق اعمیٰ پر اور یا منضم اِلی العرفی ہوگا اگر ان دونوں میں لوگوں کی عادات کی بناء پر لزوم فی الخارج ہو جیسے ''غائط'' کا اطلاق قضاء حاجت پر اسلئے کہ لوگوں کی عادت اس پر جاری ہے۔ کہ قضاء حاجت نشیبی جگہ میں کرتے ہیں۔ تو اس وجہ سے غائط کے معنیٰ مجازی یعنی قضاء حاجت اور معنیٰ موضوع لہ مکان مطمئن نشیبی جگہ میں لزوم عرفی ہے تو اسلئے ذھن محل سے حال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہٰذا یہ لزوم ذھنی عرفی ہو گیا۔

اور اگر وہ لازم ذھنی منضم اِلی الخارجی ہو یعنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں لزوم فی الخارج لوگوں کی عادات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہوتو لزوم خلقی ہوگا۔ تو علاقہ لزوم تین قسم پر ہوا لزوم ذھنی اور لزوم عرفی اور لزوم خارجی

پھر یا تو ایک دوسرے کا جزؤ ہوگا جیسے کل کا اطلاق جزو پر یا اسکا عکس یعنی جزؤ کا اطلاق کل پر اول کی مثال جیسے جمع کا اطلاق واحد پر جیسے فرمایاو اذ قالت الملائکة یا مریم الایه اور مراد جبرائیلؑ ہیں اور دوسرے کی مثال ''رقبہ'' کا اطلاق عبد پر کیونکہ ''رقبہ'' کا موضوع لہ معنیٰ گردن غلام کا جزؤ ہے۔

اور یا اس سے خارج ہوگا۔ یعنی کل بھی نہ ہوگا اور جزؤ بھی نہ ہوگا۔ تو پھر یا تو لازم ملزوم کی صفت ہوگا یا نہیں اگر صفت نہ ہو تو پھر لزوم یا تو اسطرح ہوگا کہ ایک دوسرے میں حال ہو جیسے حال کا اطلاق محل پر یا محل کا حال پر تو اسکو علاقہ حلول کہیں گے اور یا لزوم سببیت ہوگا جیسے سبب کا اطلاق مسبب پر جیسے رعینا الغیث سے مراد رعینا النبت لے لیا جائے اسلئے کہ بارش سبزے کا سبب ہے اور یا اسکا عکس ہو یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر ہو جیسے وینزل لکم من السماء رزقاً ۔ سے مراد ''مطراً'' ہے تو رزق جو کہ مسبب ہے کا اطلاق ''مطر'' پر ہے جو کہ اسکے لئے سبب ہے اور یا لزوم شرطیت ہوگا۔ جیسے ما کان اللہ لیضیع ایمانکم سے مراد صلوتکم اور ایمان صحت صلوٰۃ کی شرائط میں سے ہے تو شرط کا اطلاق مشروط پر ہوا۔ ہے اور یا اسکا عکس ہوگا۔ یعنی مشروط کا اطلاق شرط پر ہوگا۔ جیسے علم کا اطلاق معلوم پر اسلئے کہ وجود معلوم وجود علم کے لئے شرط ہے تو علم مشروط ہوا اور معلوم شرط ہو گیا۔ تو جب کہا جائے ان علمی ان الامر کذا تو اسکا معنیٰ یہ ہوگا کہ مجھے معلوم ہے کہ بات ایسی ہے۔ اور اگر لازم ملزوم کے لئے صفت ہو تو وہ استعارہ کہلائے گا۔ تو کل علاقات مجاز نو ہو گئے۔

(۱) الکون (۲) الاوّل (۳) الاستعداد (۴) المقابله (۵) الجزئیة (۶) الحلول (۷) السببیة (۸) الشرطیة (۹) الوصفیة.

(اذا اطلقتَ لفظاً علی مسمیً) هذا یَشمِلُ إطلاقَ اللَّفظِ عَلَی المَعنیٰ وإطلاقَ اللَّفظِ علی أفرادِ مَا یصدُقُ عَلَیها المعنیٰ وکانَ ینبغی أنْ یقولَ فَإن لَردْتَّ عین الموضوعِ له فحقیقةٌ لکن لم یذکر هذا القِسمَ وذکر ما هو بصدَدِهٖ وهو انواع المجازاتِ فقال (واردت غیرَ الموضوعِ له فالمعنیٰ الحقیقیُّ إن حَصَلَ له) ای لذالک المسمّٰی (بالفعلِ فی بعض الأزمانِ فمجاز باعتبار ما کان او باعتبار ما یؤل) المرادُ ببعضِ الأزمانِ الزّمانُ المغائرُ لِلزّمانِ الذی وُضِعَ اللَّفظُ لِلْحصُولِ فیه وإنما لم یُقَیّد فی المتنِ بعضُ الأزمانِ بهذا القَید لان التَّقدیرَ تقدیرُإستعمالِ اللفظ فی غیر الموضوعِ له

مع أنَّ المعنىٰ الحقيقىَ حاصِل لِذالكَ المسمّٰى فإن كانَ زمان الحُصول عَينَ زَمانِ وُضِعَ اللَّفظُ لِلحصولِ فِيهِ كانَ اللَّفظُ مستعمَلاً فيما وُضِعَ له والمقدرُ خلافهُ فهذا القيدُ مفروغٌ عنه او بالقوةِ فمجازٌ بالقوّةِ كا لمسكِرِ لخمر اريقت .

ترجمہ وتشریح:- جب آپ لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کرلیں تو یہ مسمّٰی پر اطلاق کرنا اسکو بھی شامل ہے کہ لفظ کا اطلاق معنیٰ پر کیا جائے اور اسکو بھی شامل ہے کہ لفظ کا اطلاق ان افراد پر کیا جائے جن پر لفظ کا معنیٰ صادق آتا ہے۔(لفظ کا مدلول اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ مدلول لفظ سے قصد کیا گیا ہے تو معنیٰ ہے اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ لفظ سے عقل میں اور فہم میں حاصل ہوتا ہے تو مفہوم ہے اور اگر اس حیثیت سے لیا جائے کہ اس لفظ کو اس مدلول کے لئے وضع کیا گیا ہے تو مسمّٰی ہے لیکن لفظ ''معنیٰ''، نفس مفہوم کے لئے مختص ہے) اور مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتا کہ جب آپ لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کرلیں۔تو اگر آپ عین موضوع لہ کا ارادہ کرلیں تو حقیقت ہوگا الخ لیکن یہاں چونکہ علاقات مجاز کو بیان کرنا ملحوظ خاطر تھا تو اسلئے اس قسم سے قطع نظر کرتے ہوئے فرمایا اور آپ غیر موضوع لہ کا ارادہ کریں (یعنی لفظ کا اطلاق مسمّٰی پر کرتے ہوئے آپ غیر موضوع لہ کا ارادہ کرلیں) تو معنیٰ حقیقی اگر اس مسمّٰی کے لئے بعض زمانوں میں حاصل ہو تو اگر گزشتہ زمانہ میں حاصل ہے تو اسکو ما کان یعنی گزشتہ زمانہ کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں۔(اور اس علاقہ کو علاقہ کون کہتے ہیں) اور اگر معنیٰ حقیقی آئندہ زمانہ میں بالفعل حاصل ہو تو وہ مجاز باعتبار ما یؤل ہے (اور اس علاقہ کو علاقہ اوّل کہتے ہیں) یہاں پر بعض زمانوں سے مراد اس زمانہ کے علاوہ ہے جس میں لفظ کو معنیٰ کے لئے وضع کیا ہوا ہو اسلئے کہ اسمیں تو معنیٰ حقیقی حاصل ہوگا ہی۔(اور ان دونوں کی مثالیں فصل کی ابتداء میں گزر گئیں) مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن میں بعض ازمان کو اس قید کے ساتھ اسلئے مقید نہیں کیا کہ مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو۔باوجود اسکے کہ معنیٰ حقیقی اس مسمّٰی کے لئے حاصل ہوتا ہے پس اگر زمانہ حصول بعینہ لفظ کے معنیٰ کے وضع کرنے کا زمانہ ہو اسلئے کہ وہ معنیٰ اس وقت حاصل ہوتا ہے تو لفظ کا استعمال موضوع لہ میں ہوگا۔حالانکہ مفروض یہ ہے کہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں ہو تو اسلئے اس قید کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر اس صورت میں معنیٰ حقیقی بالقوۃ حاصل ہو تو مجاز بالقوہ ہے (اور اس علاقہ کو علاقہ استعداد کہا جاتا ہے) جیسے زمین پر گرائی ہوئی اور ضائع کی ہوئی شراب مسمّٰی ہے اور مسکر اسم ہے اور اس سے ضائع کی ہوئی شراب مراد لی گئی

جو کہ مسکر کا معنیٰ موضوع لہ نہیں ہے لیکن اس ضائع کی ہوئی شراب میں بالقوۃ اسکار کی صلاحیت اور استعداد موجود ہے)

(وإن لَم يَحصُل لهٗ أصلاً ای لا بالفعلِ ولا بالقوةِ فلا بُدَّ و أن تريدَ معنىً لازماً لمعناه الوضعِي ذهناً) ای ینتقل الذهن من الوضعیّ إليهِ والمرادُ الانتقال فی الجملة ولا يُشتَرطُ أنْ يلزَمَ مِن تصورِهٖ تصورُهٗ کا لبصيرِ إذا أُطلقَ على الأعمىٰ وكا لغائطِ (وهو) ای اللازم الذهنی (اما ذِهنيٌّ محضٌ) إن لَم يَكُنْ بينهُمَا لزومٌ فی الخَارِجِ (كتسميةِ الشئِ باسم مقابِلِه) كما يطلق البصير على الاعمىٰ (او منضمٌّ إلى العرفیّ) ان كان بينهما لزوم فی الخارج ايضاً لكن بحسب عادات الناس (كالغائط) فانه لما وقع فی العرف قضاء الحاجة فی المكانِ المُطمئِنِّ حصل بينهما ملازمةٌ عرفيةٌ فبناءً على هذا العرفِ ينتقل الذهنُ مِنَ المَحلِّ إلَى الحَالِ فيكون ذهنيًا منضماً إلى العرفى.

(او الخارجی) ای يكون الذهنی منضماً إلى الخارجیّ إنْ كان بينهُما لُزومٌ فی الخَارِجِ لا بحسب عاداتِ النَّاسِ بَلْ بِحَسبِ الخِلقَةِ فصار اللُّزومُ الخارِجیُّ قِسمَينِ عرفياً وخلقياً فسمى الأوّلُ عُرفياً والثانی خارجياً (وحينئذ) ای اذا كان اللزوم الذِهنِیُّ مُنضَمًّا إلى العرفی او الخارِجیِّ (إما أن يكونَ أحدهُمَا جزأً لِلآخرِ كإطلاق اسم الكُلِّ عَلَى الجُزءِ وَبِالعكسِ كالجَمعِ لِلوَاحِدِ) وهو نظيرُ إطلاقِ اسمِ الكُلِّ علَى الجُزءِ (والرقبةِ للعبدِ) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكُلِّ (او خارجا عنه) عطف على قوله جزأ للاٰخرِ (وحينئذٍ إمَّا أن لَّا يكُونَ اللَّازِمُ صفةً لِلملزُومِ وهو) اى اللّزومُ (إما بِحُصولِ أحدِهمَا فی الآخرِ كإطلاق إسم المحلِّ على الحالِ او بِالعَكسِ وإمَّا بالسببيةِ كاطلاقِ اسم السببِ على المسبَّبِ نحو رعينا الغيث) اى النبت (وبالعكسِ كقوله تعالىٰ وينزّلُ لكم من السماء رزقاً وهذا يحتمل العكس ايضا) اى قوله تعالىٰ وينزل لكم من السماء رزقاً يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزقَ سبَبٌ غائِیٌّ لِلمطرِ وإمَّا بالشرطيةِ كقوله

تعالیٰ وما کان الله لیضیع إیمانکم ای صلوتکم) هذا نظیر إطلاق إسمِ الشَرطِ علی المشروطِ (و کالعلم علی المعلوم) هذا نظیر إطلاق إسم المَشروطِ علی الشرط او یکون صفةً وهو الاستعارة و شرطها ان یکون الوصفُ بیناً کالأسدِ یراد به لازمهٗ وهو الشجاعُ فیطلقُ عَلی زیدٍ باعتبار أنه شجاع.

ترجمه وتشریح:- اور اگر معنیٰ موضوع لہ نہ بالفعل حاصل ہو اور نہ بالقوہ حاصل ہو تو پھر ضروری ہے کہ ایسے معنیٰ کا ارادہ کیا جائے جو معنیٰ موضوع لہ کے ساتھ لازم ہو خواہ وہ لزوم ذھنی ہو (یا خارجی ہو) یعنی ذھن اس معنیٰ موضوع لہ سے اس معنیٰ مرادی کی طرف منتقل ہو اور انتقال سے مراد انتقال فی الجملہ ہے (خواہ تمام اوقات میں ہو یا بعض اوقات میں ہو) اور یہ شرط نہ ہوگی کہ موضوع لہ کے تصور سے معنیٰ مراد کا تصور لازم ہو جیسے بصیر کا اطلاق جب اعمیٰ پر کیا جائے یا غائط کا اطلاق قضاء حاجت پر کیا جائے (تو بصیر کے تصور سے اعمیٰ کا تصور لازم نہیں اور غائط سے قضاء حاجت کا تصور لازم نہیں)

پھر یہ لازم ذھنی یا تو ذھنی محض ہوگا اگر وہاں پر لزوم فی الخارج نہ ہو جیسے کسی شیٔ کو اسکی ضد کے ساتھ مسمّٰی کیا جائے۔ مثلاً بصیر کا اطلاق اعمیٰ پر کیا جائے یا وہ ذھنی منضم اِلی العرفی ہوگا۔ اگر وہاں پر لزوم فی الخارج ہو لیکن لوگوں کی عادات کی بنا پر ہو جیسے غائط (کا اطلاق قضاء حاجت پر) اسلئے کہ عرفاً لوگوں کی عادت ہے کہ قضاء حاجت کے لئے نشیبی جگہ کو تلاش کرتے ہیں۔ تو اس وجہ سے غائط اور قضاء حاجت میں ملازمہ عرفی حاصل ہو گیا تو اس عرف کی بناء پر ذھن محل سے حال کی طرف منتقل ہوگا تو یہ لزوم ذھنی منضم اِلی العرفی ہو گیا۔

یا وہ لزوم ذھنی منضم اِلی الخارجی ہوگا اگر وہاں پر ان دونوں معنوں میں لزوم خارجی لوگوں کی عادات کے بغیر ہو یعنی خلقت کے اعتبار سے ہو تو لزوم خارجی کی دو قسمیں ہو گئیں۔ (۱) لزوم عرفی (۲) لزوم خارجی اور جب لزوم ذھنی عرفی اور خارجی کے ساتھ منضم ہوتا ہے تو پھر یا تو ایک دوسرے کا جزؤ ہوگا جیسے کل کا اطلاق جزو پر یا اسکا عکس یعنی جزؤ کا اطلاق کل پر مثلاً جمع کا اطلاق واحد پر اور یہ "کل" کے جزؤ پر اطلاق کرنے کی مثال ہے اور جیسے رقبہ کا اطلاق غلام پر اور یہ "جزؤ" کے کل پر اطلاق کرنے کی مثال ہے (اور ان دونوں صورتوں میں علاقہ جزئیت ہوتا ہے)

یا اس سے خارج ہوگا (یعنی ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا جزؤ یا کل نہیں ہوگا) "او خارجاً عنہ" کا عطف "جزأ للاخر" پر ہے اور اس صورت میں یا تو لازم ملزوم کی صفت نہیں ہوگا تو جب لازم ملزوم کی

صفت نہ ہوتو لزوم یا اسطرح ہوگا کہ لازم اور ملزوم میں سے کوئی ایک دوسرے میں حاصل ہوگا جیسے محل کا اطلاق حال پر یا حال کا اطلاق محل پر (اور اسکو علاقہ حلول کہا جاتا ہے) اور یا ایک دوسرے کا سبب ہوگا جیسے سبب کا اطلاق مسبب پر مثلا رعینا الغیث اور "غیث" سے مراد نبت یعنی سبزہ ہے (اور غیث یعنی بارش نبت یعنی سبزہ کے لئے سبب ہے) اور یا اسکا عکس ہوگا یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وینزل لکم من السمآء رزقاً (اور یہاں رزق سے مراد بارش ہے اور وہ بارش رزق کا سبب ہے تو مسبب کا اطلاق سبب پر ہوا)

اور اس مثال میں عکس کا یعنی اطلاق السبب علی المسبب کا بھی احتمال ہے اسلئے کہ رزق بارش کا سبب غائی ہے۔ (اور سبب غائی وہ ہوتا ہے جو متقدم فی التصور اور متاخر فی الوجود ہو اور یہاں بھی اسطرح ہے کہ زمیندار رزق کا تصور کرتا ہے بارش ہونے کی تقدیر پر پھر نفس الامر میں بارش ہوتی ہے اور وہ بیج بوتا ہے پھر فصل اگتی ہے اور غلہ حاصل ہوتا ہے تو رزق تصور میں بارش سے متقدم اور وجود میں اس سے مؤخر ہوتا ہے لہٰذا رزق کا اطلاق بارش پر اطلاق السبب الغائی علی المسبب ہوا اور اس علاقہ کو علاقہ سببیت کہا جاتا ہے)

اور یا شرطیت کے ساتھ ہوگا یعنی لازم اور ملزوم میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے شرط ہوگا جیسے "ما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم" (تو اسمیں ایمان چونکہ صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ اسلئے ذکر شرط اور مراد مشروط لیتے ہوئے ایمانکم کی تفسیر صلوٰتکم کے ساتھ کی گئی) اور یا علم کا اطلاق معلوم پر (مثلا کہا جائے "علمی ان الامر کذا" تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میری معلومات کے مطابق معاملہ ایسا ہے تو علم کا اطلاق معلوم پر) مشروط کا اطلاق شرط پر ہے (اور اسکو علاقہ شرطیت کہا جاتا ہے)

اور یا لازم ملزوم کے لئے صفت ہوگا۔ اور اسکو استعارہ کہا جاتا ہے اور استعارہ کے لئے شرط یہ ہے کہ وصف واضح ہو جیسے اسد سے اسکا لازم یعنی شجاع اور بہادر مراد لیا جاتا ہے تو اسد کا اطلاق زید پر مثلاً اسلئے کیا جاتا ہے کہ اسمیں وصف شجاعۃ موجود ہوتا ہے۔

(وإذا عرفتَ أنَّ مبنیٰ المَجَازِ عَلٰی إطلاقِ إسمِ الملزُومِ علی اللازِمِ والملزومُ اصلٌ واللّازِمُ فرعٌ فإذا كانَتِ الأصلِيَةُ والفرعِيَةُ مِنَ الطَّرفَينِ يَجرِی المَجازُ من الطرفينِ كالعلّةِ مع المعلولِ الذی هو علةٌ غائيةٌ لها و كالجزء مع الكلّ فان الجزء تبع للكلّ) ای بالنسبةِ إلَى اللفظِ الموضوعِ لِلكُلِّ فان الجزءَ يفهم من هذا

اللفظِ بتبعيةِ الكُلِّ فيصحُّ أن يُطلَقَ هذا اللفظُ ويراد بِه جزء المَوضوعِ له (والكل محتاجٌ إلَى الجُزءِ فيكون الجُزءُ أصلاً فيصحُّ أن يُرادَ الكُلُّ باللفظِ الموضوعِ لِلجزءِ فإطلاقُ الكُلِّ على الجُزءِ مُطّرِدٌ وعكسه غيرُ مُطّرِدٍ بل يجوزُ في صورةٍ يستلزم الجُزءُ الكُلَّ كالرقبةِ والرأسِ مثلاً فان الإنسانَ لا يوجد بدون الرأسِ والرقبةِ اما اطلاقُ اليدِ وارادة الانسانِ فلا يَجوزُ و كالمحل فانه اصل بالنسبة إلى الحالِ لاحتياج الحال إلى المحل وايضاً على العكس اذا كان المقصودُ هو الحالُ كالماءِ والكوزِ فان المقصود مِنَ الكُوزِ الماءُ والمراد بالحُلول الحصولُ فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهرِ۔

ترجمہ وتشریح:- اور جب آپ سمجھ گئے کہ مجاز کی بناء ملزوم کے لازم پر اطلاق کرنے پر ہے اور ملزوم اصل ہے اور لازم فرع ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ مجاز کی بناء ملزوم سے لازم کی طرف انتقال پر ہے لیکن انتقال سے مراد یہاں پر امتناع انفکاک نہیں ہے بلکہ انتقال فی الجملہ ہے تو ملزوم اس حیثیت سے کہ اس سے انتقال ہوتا ہے لازم کی طرف وہ اصل اور متبوع ہوا اور لازم فرع اور تابع ہوا اس حیثیت سے کہ اسکی طرف انتقال ہوتا ہے لہٰذا اگر دو چیزوں میں اتصال اسطرح ہو کہ ہر ایک من وجہ اصل اور من وجہ فرع بن سکتی ہے۔ تو ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً صحیح ہوگا اسلئے فرمایا) پس اصلیت اور فرعیت اگر طرفین سے ہو تو مجاز بھی طرفین سے ہوگا جیسے علت اور وہ معلول جو کہ علت کے لئے علت غائی ہے۔ (اسلئے کہ علت معلول کے وجود کا سبب ہے لیکن معلول کی مشروعیت علت کے لئے ہے۔ اسلئے معلول علت کے لئے علت غائی ہوگیا) اور جزءمع الکل اسلئے کہ جزء کل کے لئے تابع ہے یعنی جزء کل کے لئے اس لفظ کے اعتبار سے جو کل کے لئے وضع ہوا ہے تابع ہے اسلئے کہ جزء اس لفظ سے کل کے تابع ہونے کی حیثیت سے سمجھ میں آتا ہے۔

تو اسلئے صحیح ہوگا کہ لفظ کا اطلاق کیا جائے اور اس سے جزء موضوع لہ کو مراد لیا جائے اور کل بھی جزء کی طرف محتاج ہے تو اس حیثیت سے جزء اصل ہوا۔ (اسلئے کہ جزء بحیثیت جزء بغیر کل کے اور کل بحیثیت کل بغیر جزء کے نہیں ہوسکتا) لہٰذا جو لفظ جزء کے لئے وضع ہوا ہے اس سے کل کا ارادہ کرنا صحیح ہوگا۔

تو کل کا اطلاق جزء پر مطرد ہے اور ہر وقت ہوسکتا ہے (کہ لفظ موضوع للکل پر اطلاق کیا جائے اور اس

سے جزء مراد لیا جائے لیکن) اسکا عکس مطرد نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ کسی صورت میں تو جزء کل کو مستلزم ہو جیسے رقبہ (گردن) اور رأس (سر) کیونکہ انسان بغیر سر کے اور بغیر گردن کے نہیں ہوسکتا ہے (اسلئے ہوسکتا ہے کہ ذکر سر اور گردن کا کریں اور مراد پورہ بدن لے لیں۔ مثلاً اگر بیوی کو رأسک طالق اور رقبتک طالق کہدیا تو طلاق واقع ہوگی) البتہ ہاتھ یعنی ید پر اطلاق کرنا اور پورا انسان مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ (اسی لئے اگر بیوی کو یدک طالق کہدیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی) اور جیسے محل ہے کہ بنسبت حال کے اصل ہے اسلئے کہ حال کا احتیاج محل کی طرف ہے اور اسی طرح اسکا عکس بھی ہوتا ہے جبکہ مقصود حال ہی ہو۔ مثلاً پانی اور لوٹا تو لوٹے سے مقصود پانی ہے۔ (اسلئے اگر کوئی آدمی ہاتھ دھونے کا ارادہ کرتا ہے اور، خادم سے کہے لوٹا لاؤ اور وہ خالی لوٹا لے آئے تو یہ اس پر ضرور ناراض ہوگا کیونکہ لوٹا مانگنے سے اسکا مقصد پانی طلب کرنا تھا)

اور یہاں پر حلول سے حصول مراد ہے۔ اور یہ حصول حلول عرض فی الجوهر کو بھی شامل ہے (اور اسی طرح حلول سریانی جیسے مٹھاس کا حلول چینی میں اور پانی کا حلول گلاب کے پھول میں کو بھی شامل ہے)

(واعلَمْ أنَّ الإتصالاتِ المذكورةَ إذا وُجدَتْ من حيثُ الشَّرعِ تَصلُح علاقةً لِلمجازِ ايضاً كالإتصالِ فى المعنىٰ المشروعِ كيف شُرِعَ يصلح علاقةً للاستعارةِ) اى ينظر فى التصرفات المشروعةِ كالبيع والاجارةِ والوصيةِ وغيرِها أنَّ هذه التصرفاتِ على اى وجهٍ شُرِعَ فالبيع عقدٌ شُرِعَ لتمليكِ المالِ بالمالِ والاجارةُ شُرِعَتْ لِتمليكِ المَنفَعةِ بِالمالِ فاذا حَصُلَ اشتراكُ التَّصرُّفَينِ فى هذا المعنىٰ تصح استعارةُ أحدِهما لِلأخر (كالوصية والارثِ) فإنَّ كلاً منهما استخلافٌ بعد الموتِ إذا حصل الفراغُ من حوائج الميِّتِ كالتجهيزِ والدينِ فالحاصل انه كما يشترطُ للاستعارةِ فى غير الشرعياتِ اللَّازمُ البينُ فكذالكَ فِى الشرعياتِ واللازم البينُ للتصرفاتِ الشرعيةِ هو المعنىٰ الخارجُ عن مفهومِهَا الصادقِ عليها الذى يلزم من تصورِها تصورُهُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (مصنف رحمہ اللہ جب اسمآءِ لغویہ میں اتصالات اور علاقات کی بناء پر تحقق مجاز کے بیان سے فارغ ہوئے تو ان اتصالات اور علاقات مذکورہ کی بناء پر اسماءِ شرعیہ میں تحقق مجاز کو بیان کرتے ہوئے فرمایا

کہ) جان لو کہ یہ اتصالات مذکورہ جب من حیث الشرع موجود ہو جائیں تو اس صورت میں بھی یہ مجاز کے لئے علاقہ بن سکتے ہیں۔ جیسے معنیٰ مشروع میں اتصال کہ وہ کسطرح مشروع ہوا ہے یہ بھی استعارہ کے لئے علاقہ بن سکتا ہے۔ یعنی تصرفات مشروعہ مثلاً بیع اجارہ، وصیت وغیرہ میں غور کرینگے۔ کہ یہ تصرفات کسطرح مشروع ہوئے ہیں تو بیع ایک عقد ہے جسکی مشروعیت تملیک المال بالمال (یعنی ایک مال کے بدلے میں دوسرے مال کے مالک ہونے کے لئے مشروع ہوئی ہے) اور اجارۃ مال کے عوض منافع کی ملکیت کے لئے مشروع ہوا ہے پس جب دونوں تصرفوں کا اشتراک اس معنیٰ کے اعتبار سے حاصل ہو جائے تو احدھما کا استعارہ دوسرے کے لئے صحیح ہوگا۔ جیسے وصیت اور میراث کہ ہر ایک ان میں سے موت کے بعد استخلاف ہوتا ہے۔ جب میت کے حوائج اصلیہ یعنی تجہیز وتکفین اور قرضوں سے فراغت حاصل ہو جائے (تو یہ دونوں) کیفیت مشروعہ میں مشترک ہیں اسلئے ان دونوں میں استعارہ صحیح ہے) تو مطلب یہ ہوا کہ جس طرح غیر شرعیات میں صحت استعارہ کے لئے لزوم بیّن (یعنی ملزوم سے لازم کی طرف انتقال) شرط تھا اسی طرح شرعیات میں بھی صحت استعارہ کے لئے لزوم بیّن شرط ہوگا۔ اور تصرفات شرعیہ کے لازم بیّـــن کا معنیٰ وہ ہے جو اس تصرف شرعی کے مفہوم سے خارج ہو اور اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس تصرف شرعی کے تصور سے اس معنیٰ خارجی کا تصور لازم آتا ہے۔

(وکالسببیّۃِ) عطف علی قولہ کالإتصالِ فی المعنیٰ المشروعِ (کنکاحہٖ علیہ السلامُ إنعقدَ بلفظِ الھِبَۃِ فإنَّ الھِبَۃَ وضعتْ لِملکِ الرَّقبۃِ وَالنِّکاحُ لِملکِ المُتعۃِ وذالِکَ) ای مِلکُ الرَّقبۃِ (سببٌ لھٰذا) ای لِملکِ المتعۃِ فأطلِق اللفظ الذی وضع لِملکِ الرَّقبۃِ وَأریدَ بہٖ مِلکُ المُتعۃِ (وکذا نکاحُ غیرِہ عندنَا) ای نکاح غیر النبی علیہ السلامُ ینعقدُ بلفظ الھبۃِ عندنا إذا کانتِ المنکوحۃُ حُرۃً حتی لو کانت أمۃً تثبت الھبۃُ عندنا وعند الشّافِعی رحمہُ اللّٰہ لا ینعقدُ إلّا بلفظِ النکاحِ والتَّزویجِ لقولہ تعالیٰ خالصۃً لکَ ولا نہ عقدٌ شرع لِمصالِحَ لا تحصیٰ کالنَّسبِ وعدمِ انقطَاعِ النسلِ والا جتنابِ عن السفاحِ وتحصیلِ الإحصانِ والائتلافِ بینھما واستمدادِ کل منھما فی المعیشۃِ بالأخرِ إلی غیر ذالک عما یطول تعدادُہٗ (وغیر ھذین اللفظینِ) ای غیرُ لفظ النکاحِ والتزویجِ (قاصر فی الدلالۃِ علیھا) ای علی

المصالح المذكورةِ(قلنا الخُلوص فى الحكمِ) وهو عدمُ وجوبِ المهرِ اى صحة النكاح بلفظِ الهبة مع عدم وجوبِ المهر مَخصوصةٌ لکَ أمّا فى غير النبىِ عليه السلامُ فالمهرُ واجبٌ وايضًا يحتمل أن يَكونَ المرادُ والله أعلم إنّا أحلَلْنا لکَ أزواجکَ حالَ كونِها خالصةً لکَ اى لا تحلُّ ازواجُ النبى عليهِ السلامُ لِأحدٍ غيره كما قال الله تعالىٰ وازواجه امهاتُهم لا فى اللفظِ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالةِ.

ترجمه وتشریح:- مصنف کہتے ہیں کہ ”كالسببية كاعطف كالاتصال فى المعنىٰ المشروع“ پر ہے۔(اور اتصال فى معنىٰ المشروع یہ علاقہ وصفیت، تھا تو جیسے شرعیات میں استعارہ اور مجاز کے لئے علاقہ وصفیت کارآمد تھا تو اسی طرح علاقہ سببیت بھی کارآمد ہے) جیسے حضور ﷺ کے نکاح کا لفظ ھبہ کے ساتھ منعقد ہونا اسلئے کہ ہبہ کو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا ہے۔اور نکاح کو ملک متعہ کے لئے وضع کیا ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے (اسکے محل میں یعنی باندی میں) سبب ہے تو اسلئے وہ لفظ جو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا ہے۔(جو کہ ھبہ ہے) اسکا اطلاق کیا اور اسکے ساتھ ملک متعہ کا ارادہ کیا۔چنانچہ فرمایا وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها الايه اور وہ مؤمن عورت جو اپنا نفس حضور ﷺ کو ھبہ کرنا چاہے اگر حضور ﷺ ان سے نکاح کا ارادہ کریں) اسی طرح آپ ﷺ کے علاوہ باقی ایمان والوں کا نکاح بھی لفظ ھبہ کے ساتھ ہمارے نزدیک منعقد ہوسکتا ہے جبکہ وہ منکوحہ عورت آزاد ہو لہٰذا اگر وہ باندی ہو تو پھر لفظ ھبہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ ملک رقبہ حاصل ہوگی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ نکاح اور تزویج کے علاوہ کسی اور لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

(۱) اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا خالصة لک من دون المؤمنین، یعنی لفظ ھبہ کے ساتھ نکاح کا منعقد ہونا آپ ﷺ کے ساتھ مختص ہے۔

(۲) اور اسلئے کہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جو بے شمار مصالح مثلاً نسب اور نسل کے منقطع نہ ہونے اور زنا سے بچنے اور احصان کے حاصل ہونے اور میاں بیوی میں ایک خاص تعلق اور ہر ایک کے دوسرے سے معیشت میں مدد حاصل کرنے وغیرہ کے لئے جنکا ذکر طوالت کا باعث بن سکتا ہے کے لئے مشروع ہوا ہے۔اور نکاح اور تزویج کے علاوہ باقی الفاظ ان مصالح پر دلالت کرنے سے قاصر ہیں۔ہماری طرف سے ان دونوں دلیلوں کے جواب میں کہا جاتا ہے

کہ جہاں تک خلوص کا تعلق ہے یعنی خالصۃ لک الا یہ کے ساتھ جو ھبہ کے ساتھ نکاح آپ ﷺ کے ساتھ خاص کیا ہے تو یہ خلوص فی الحکم ہے جو مہر کا واجب نہ ہونا ہے۔ یعنی لفظ ھبہ کے ساتھ نکاح کا صحیح ہونا بغیر وجوب مہر کے آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ ﷺ کے علاوہ میں لفظ ھبہ کے ساتھ نکاح کے منعقد ہونے کی صورت میں مہر واجب ہوتا ہے۔

نیز یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے واللہ اعلم کہ ہم نے آپ کے لئے آپ کی بیبیاں حلال کی ہیں۔ اس حال میں کہ یہ بیبیاں آپ ﷺ کے ساتھ مختص ہیں یعنی آپ ﷺ کے بعد کسی اور کے لئے حلال نہیں ہونگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وازواجہ امھاتھم یعنی نبی ﷺ کی بیبیاں ان ایمان والوں کی مائیں ہیں۔ (امھاتھم یعنی نبی ﷺ کی بیبیاں ان ایمان والوں کی مائیں ہیں (اور دوسری جگہ فرمایا" ولا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا ") یعنی حضور ﷺ کی ازواج مطہرات کے ساتھ تم نکاح نہیں کرو گے آپ ﷺ کے بعد کبھی بھی (الاحزاب آیت ۵۳) اور اس خلوص سے مراد خلوص فی اللفظ نہیں ہے اسلئے کہ مجاز حضور ﷺ کے ساتھ مختص نہیں ہوسکتا)

(وایضاً تلک الامور) ای المصالحُ المذکورۃُ (ثمراتٌ وفروعٌ وبُنِیَ النکاح للملکِ له علیھا) ای للزَّوجِ علی الزَّوجۃِ (حتیٰ یلزم المھرُ علیہِ عوضاً عن ملکِ النکاح والطلاقُ بیدِہٖ إذ ھو المالِکُ) ای لو کانَ وضعه لِتلکَ المصالِحِ وھی مشترکۃٌ بینھما لما کانَ المھرُ واجباً لِلزَّوجۃِ علی الزَّوجِ وما کان الطلاق بیدِ الزوجِ خاصَّۃً فاذا کان المھر علیه والطلاق بیدہ عُلِمَ ان وضعَ النکاحِ للملک له علیھا (واذا صح بلفظین لا یدلان علی الملک لغۃً فاولیٰ ان یصح بلفظ یدل علیه)

ترجمہ وتشریح:۔ یہ حضرات شافعیہ کی دوسری دلیل کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جن مصالح کا آپ نے ذکر کیا یہ تو نکاح کی فروع اور ثمرات ہیں اور بناء نکاح کی اس پر ہے کہ شوہر کو بیوی پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اسی ملکیت کے حاصل ہونے کے نتیجہ میں ملک نکاح کے عوض میں شوہر پر مہر واجب ہوتا ہے اور طلاق کا اختیار بھی شوہر کے پاس ہوتا ہے اسلئے کہ مالک شوہر ہوتا ہے یعنی اگر نکاح کی مشروعیت ان مصالح کی بناء پر ہے تو یہ مصالح چونکہ دونوں کے درمیان مشترک ہیں تو پھر بیوی کے لئے شوہر پر مہر واجب نہیں ہونا چاہیے اور طلاق صرف شوہر کے پاس نہیں ہونی چاہیے تو جب شوہر پر مہر واجب ہوتا ہے اور طلاق کا اختیار بھی شوہر کے پاس ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح

کی وضع شوہر کے لئے عورت پر ملکیت حاصل ہونے کے لئے ہے۔(چنانچہ ایک حدیث میں اسکی طرف اشارہ ہے فرمایا النکاح رق یعنی نکاح غلامی ہے)اور جب یہ نکاح جسکی وضع حصول ملک کے لئے ہے ایسے دولفظوں کے ساتھ صحیح ہے جولغۃً ملکیت پر دلالت نہیں کرتے جو نکاح اور تزویج ہیں تو ایسے لفظ کے ساتھ جو لغۃً ملکیت پر دلالت کرتا ہے جو کہ ہبہ ہے بطریقہ اولیٰ صحیح ہوگا۔

(وإنَّمَا يصحُّ بِهِما) اى بلفظِ النّكاحِ والتَّزويجِ (لأنهما صارا عَلَمينِ لهٰذا العقدِ) جوابُ إشكالٍ وهو أن يقال لما قلت إنّ النكاح والتزويج لا يد لان على الملكِ لغةً ينبغي ان لا يصح النكاحُ بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لأنّهما صارا عَلَمَينِ لهٰذا العقد اى بمنزلة العِلمِ فى كونِهما لَفظَينِ موضوعَينِ لهٰذا العقدِ ولا يجب فى الأعلامِ رعايةُ المعنىٰ اللغوىّ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اور سوائے اسکے نہیں کہ نکاح لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ منعقد ہوتا ہے اسلئے کہ نکاح اور تزویج دونوں عقد نکاح کے لئے علم بن گئے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔اشکال کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ نکاح اور تزویج لغت کے اعتبار سے ملک پر دلالت نہیں کرتے تو پھر لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ عقد نکاح جو زوج کے لئے زوجہ پر موجب ملک ہے صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا متن میں اس اشکال کا جواب دیا کہ لفظ نکاح اور تزویج کے ساتھ عقد نکاح اسلئے صحیح ہوتا ہے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے بمنزلہ عَلَمْ ہیں اسلئے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے وضع ہوئے ہیں اور اعلام میں معنیٰ لغوی کی رعایت ضروری نہیں ہے۔

(وكذا ينعقد) اى النكاحُ (بِلفظِ البَيع لما قُلنَا) من طريقِ المجازِ فإنَّ البَيعَ وضِعَ لملكِ الرَّقبةِ فيرادُ به المسببُ وهو ملكُ المتعةِ والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا.

(فإن قِيلَ ينبغِي أنْ يثبتَ العكسُ ايضاً بطريق إطلاق إسم المسبَبِ على السببِ) اى ينبغى ان يصح إطلاق اسم النكاح وارادةُ البَيعِ أوِ الهبةِ بطريق اطلاق

اسمِ المسببِ علی السبَبِ فإنَّ النکاح وضع لملکِ المتعةِ فیذکرو یراد به ملک الرقبةُ.

(قلنا انما کان کذا لکَ) أی إنمَا یَصِحُ إطلاقُ اِسمِ المسبَّب، علی السبَبِ (إذا کان) ای السببُ (علةً شرعت لِلْحکمِ) ای لِذالکَ المسبَّبِ ای یکون المقصود من شرعیةِ السّبَبِ ذالک المسبَّبَ (کالبیعِ لِلمِلکِ مثلاً فان الملک یصیر کالعلة الغائیةِ لَهُ)

ترجمہ وتشریح:- اوراسی طرح لفظ بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہوتا ہے۔اس وجہ سے جو ہم نے کہا ہے طریقہ مجاز میں سے اسلئے کہ بیع کو ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو لفظ بیع سے مسبب جو کہ ملک متعہ ہے ارادہ کیا جائیگا اور اس جملہ "و کذا ینعقد بلفظ البیع" کا عطف "کذا نکاح غیرہ عندنا" پر ہے۔(یعنی مطلب یہ ہے کہ جس طرح آپ ﷺ کے علاوہ آحاد امت کا نکاح لفظ ھبہ کے ساتھ مجازاً منعقد ہوتا ہے جب وہ عورت آزاد ہو تو اسطرح آحاد امت کا نکاح لفظ بیع کے ساتھ مجازاً منعقد ہوتا ہے جب وہ عورت آزاد ہو اسلئے کہ جس طرح "ھبہ" ملک رقبہ کا سبب ہے اور ملک رقبہ کے ضمن میں ملک متعہ اسکے محل میں ہوتی ہے تو اسطرح بیع بھی ملک رقبہ کا سبب ہے اور اسکے ضمن میں بھی ملک متعہ ہوتی ہے)

فان قیل الخ: اعتراض یہ ہے کہ (جس طرح علاقہ سببیت کی بناء پر مسبب کا اطلاق سبب پر مجازاً ہوتا ہے تو اسطرح) ہونا چاہیے کہ اسکا عکس بھی (مجازاً) صحیح ہو مسبب کو سبب پر اطلاق کرنے کے طریقہ پر۔یعنی ہونا چاہیے کہ یہ بھی صحیح ہو کہ لفظ نکاح کا اطلاق کیا جائے اور بیع اور ھبہ کا ارادہ کیا جائے اسم مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے۔اسلئے کہ نکاح کو ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو ذکر نکاح کا ہو جو کہ مسبب ہے اور ارادہ ملک رقبہ کا ہو جو کہ سبب ہے۔

قلنا: سوائے اسکے نہیں کہ یہ اس وقت ہوسکتا ہے۔یعنی اسم مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت ہوسکتا ہے جب مسبب ایسی علت ہو جو حکم کے لئے یعنی اس مسبب کے واسطے مشروع ہوا ہو یعنی اس سبب کی مشروعیت سے فقط وہی مسبب مقصود ہو جیسے بیع کی مشروعیت ملک کے لئے ہے (تو یہاں پر ملک بیع کے مقاصد میں سے ہونے کی وجہ سے) ملک بیع کے لئے علت غائیہ بن جاتا ہے (تو اسلئے جس طرح ذکر بیع اور مراد ملک ہوسکتی ہے تو اسطرح ذکر ملک اور مراد بیع بھی

ہوسکتی ہے)

(فَإنْ قَال إن مَلَكْتُ عبداً فهو حُرٌّ أوْ قال إن اشتريتُ فشراهُ متفرقاً يعتقُ فی الثانِي لا فِي الأوّلِ) رَجلٌ قال إن ملكتُ عبداً فهو حرٌّ فشرىٰ نصف عبدٍ ثم باعه ثم شرىٰ النصف الآخر لا يعتق هذا النصفُ لعدمِ تحقُّقِ الشرطِ وهو ملكُ العبدِ فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملكِ العبدِ وان قال إن اشتَريتُ عبداً فهو حر فشرى نصفَ عبدٍ ثم باعَهُ ثم اشْتَرىٰ النصفَ الأخرَ يُعتقُ هذا النصفُ لِأنهُ بعد اشترآء النصفِ الآخرِ يُوصفُ بشرآءِ العبدِ ويقال عُرفاً إنه مشتريٌ العبدِ. وهذا بنآء على أنَّ اطلاق الصفاتِ المشتقةِ كاسم الفاعلِ واسمِ المفعولِ والصفةِ المشبهةِ على الموصوفِ فی حال قيام المشتقّ منه بذالكَ الموصوفِ إنّما هو بطريق الحقيقَةِ إمَّا بعدَ زَوالِ المشتَقّ منه فمجازٌ لُغويٌ لكن فِي بعضِ الصُّورِ صارَ هذا المجازُ حقيقةً عرفيةً ولفظُ المشتَرِى مِن هَذا القَبِيلِ فإنه بعد الفراغِ من الشّرآءِ يُسمّىٰ مُشتَرِياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً أمّا لفظُ المالِكِ فلا يطلقُ بعدَ زَوالِ الملكِ عُرفاً ففی قوله إن ملكتُ يُرادُ الحقيقةُ اللُّغويةُ وفی قوله إن اشتريتُ الحقيقةُ العُرفِيةُ والمسئلةُ المذكورَةُ غير مقصودةٍ فی هذا الموضعِ بل المقصود المسئلة التی تأتی وهی قوله۔فان قال عَنَيتُ بِأحدهمَا الآخرَ صدّق دِيانةً لاقضاءً فيما فيه تخفِيفٌ يعنی فی صورةٍ إن ملكتُ عبداً فهو حرٌّ إن قَالَ عَنَيتُ بِالملكِ الشرآءَ بإطلاقِ اسمِ المسبَّبِ عَلَى السَّببِ صدّق دِيانةً وقضآءً لِأنَّ العبدَ لايعتق فِي قولِهِ إن ملكتُ عبداً ويعتق فی قوله ان اشتريتُ فقد عنىٰ ما هو اغلظُ عليه وفی قوله إن اشتريتُ إن قال عنيتُ بالشرآءِ الملكَ بطريق إطلاق اسمِ السبَبِ على المسببِ صدّق ديانةً لاقضآء لأنه أرادَ تخفيفاً۔

ترجمه وتشریح:- پس اگر ایک شخص نے کہا "ان ملکت عبداً فهو حر" اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوگا یا کہا "ان اشتریت عبداً فهو حر" اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہوگا پھر اس شخص نے دو مختلف

اوقات میں اس غلام کوخریدا تو دوسری صورت میں وہ غلام آزاد ہوگا اور پہلی صورت میں آزادنہیں ہوگا۔

(اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ) ایک شخص نے کہا کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوگا پھر اس نے نصف غلام خریدا اور اس کو بیچا پھر اس کا دوسرا نصف خریدا تو یہ دوسرا نصف آزادنہیں ہوگا۔ اسلئے کہ شرط جو کہ غلام کا مالک ہونا تھا متحقق نہیں ہوئی اسلئے کہ اس شخص کو غلام کے دوسرے نصف کے خریدنے کے بعد (جبکہ پہلا نصف اس نے بیچ ڈالا ہو) غلام کے مالک ہونے کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا۔

اور اگر اس نے کہا کہ " ان اشتریت الخ" اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہوگا اور پھر اس نے نصف غلام خریدا اور اسکو بیچ ڈالا اور پھر اس غلام کا دوسرا نصف خریدا تو یہ دوسرا نصف آزاد ہوگا اس لئے کہ اس دوسرے نصف کے خریدنے کے بعد (جبکہ پہلا نصف، اس نے بیچ ڈالا ہو) وہ غلام خریدنے کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اور عرفاً کہا جاتا ہے کہ یہ شخص غلام خریدنے والا ہے۔

اور اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ صفات مشتقہ مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ کا اطلاق اپنے موصوف پر اس موصوف کے ساتھ مشتق منہ کے قیام کی حالت میں حقیقۃً ہوتا ہے اور مشتق منہ کے زوال کے بعد ان صفات مشتقہ کا اطلاق اپنے موصوف پر مجاز لغوی ہوتا ہے لیکن بعض صورتوں میں صفات مشتقہ کا اطلاق اپنے موصوف پر مشتق منہ کے زوال کے بعد حقیقت عرفی ہوتا ہے (جو مجاز لغوی کے منافی نہیں ہے بلکہ اسکے ساتھ جمع ہوسکتا ہے) اور لفظ مشتری بھی اسی قبیل سے ہے اسلئے کہ جو شخص عمل شرآء سے فارغ ہوجاتا ہے (تو پھر اسکے ساتھ لفظ "مشتری جو اشترآء سے اسم فاعل ہے کا مشتق منہ "اشتـــرآء" قائم نہیں ہوتا لیکن پھر بھی اسکو) مشتری کے ساتھ اھل عرف کے ہاں موصوف کیا جاتا ہے لہٰذا مشتری منقول عرفی ہوگیا۔

لیکن جہاں تک لفظ مالک کا تعلق ہے تو اسکا اطلاق اپنے موصوف پر زوال ملک کے بعد اھل عرف کے ہاں نہیں ہوتا تو اس آدمی کے قول " ان ملکت عبداً فھو حر" میں حقیقت لغوی مراد ہے۔ اور " ان اشتریت عبداً فھو حر" میں حقیقت عرفی مراد ہے اور یہ مسئلہ مذکورہ یہاں پر مقصود نہیں ہے بلکہ یہ فقط تمہید ہے) اور مقصود وہ مسئلہ ہے جو آئندہ آرہا ہے اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے۔

پس اگر اس شخص نے کہا کہ میری مراد ان میں سے ایک سے دوسرا تھا۔ تو اس صورت کی جس میں شخص کے اوپر تخفیف ہو تصدیق صرف دیانۃً ہوگی قضاءً نہیں ہوگی۔

یعنی اگر " ان ملکت عبداً فھو حر " کی صورت میں وہ کہے کہ میں نے ملک سے شراء مراد لی تھی مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے۔ تو اسکی تصدیق دیانۃً اور قضاء دونوں حیثیتوں سے ہوگی اسلئے کہ اسی صورت میں "ان ملکت الخ" سے اسکے معنیٔ حقیقی کا ارادہ کرتے ہوئے غلام آزاد نہیں ہوتا۔ اور اسکے قول " ان اشتریت الخ" میں آزاد ہوتا ہے تو اس نے " ان ملکت الخ" سے " ان اشتریت الخ" کا ارادہ کرتے ہوئے اپنے اوپر تغلیظ کی ہے لہٰذا دیانۃً اور قضاءً اسکی تصدیق کرینگے۔

اور اسکے قول " ان اشتریت الخ" میں اگر اس نے کہا کہ میں نے شراء سے ملک مراد لیا تھا سبب کا مسبب پر اطلاق کرتے ہوئے تو دیانۃً اسکی تصدیق کرینگے لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں کرینگے اسلئے کہ اس نے اپنے اوپر تخفیف کا ارادہ کیا ہے۔

(أمَّا إذا كانَ سبباً محضاً) هذا الكلامُ يتعلَّقُ بقولِه إنَّما كانَ كذالِكَ إذا كانَ علةً (فلا ينعكِسُ) أى لا يَصِحُّ إطلاقُ إسم المسبَّبِ على السبَبِ (على ما قلنا) وهو قوله فإذَا كانت الأصلِيةُ والفرعيةُ مِنَ الطَّرفَينِ يجرى المجازُ من الطرفينِ إلىٰ آخره فإنَّه قد فُهِمَ منه أنه إذا لم يكن الأصلِيَّةُ والفَرعِيةُ مِنَ الطرفَينِ لا يجرِى المَجازُ من الطَّرفَينِ والمرادُ بالسبَبِ المحضِ ما يفضِى اليهِ فى الجملةِ ولا يكون شرعيته لِأجلِهِ كملك الرَّقبةِ إذ ليس شرعيتُه لِأجلِ حصولِ ملك المتعةِ لأن ملكَ الرَّقبةِ مشروعٌ مع إمتناعِ ملكِ المتعَةِ كما فِي العبدِ والاختِ من الرَّضاعةِ ونحوهما.

(فيقع الطلاقُ بلفظ العِتقِ) اى بناءً على الاصلِ الذى نحن فيه (فإنَّ العتقَ وضع لِإزالةِ ملكِ الرَّقبَةِ والطلاقَ لِإزَالةِ ملكِ المتعةِ وتلك الإزالَةُ سببٌ لهذه) اى ازالة ملك الرَّقبةِ سببٌ لِإزالةِ ملكِ المتعةِ (إذ هي تفضِي إليهَا وليست هذه) اى إزَالةُ مِلكِ المُتعَةِ (مقصودةً منها) اى من إزالة ملكِ الرَّقبةِ (فلا يثبتُ العِتقُ بلفظ الطَّلاقِ خلافاً لِلشافِعى رحمه الله) لما قلنا إنَّه إذا لَم يكنِ المُسبَّبُ مقصوداً من السبَبِ لا يصح إطلاق إسم المسبَّبِ على السبَبِ۔

ترجمه وتشریح:- بہر حال اگر وہ سبب، سبب محض ہو (اور وہ علت مشروعہ للحکم نہ ہو) تو اس وقت اسکا

عکس نہیں ہوسکتا یعنی اسم مسبب کا اطلاق سبب پر صحیح نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ کلام اسکے قول " انما کان کذالک اذا کان علۃً" کے ساتھ مربوط ہے (اور مطلب یہ ہوا کہ اسم مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت مجازاً صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ سبب حکم یعنی مسبب کے لئے علت ہو اسلئے کہ جب سبب مسبب کے لئے علت ہوگا تو مسبب سبب کے لئے بمنزلہ علت غائی ہوگا اور علت کا استعارہ چونکہ معلول کے لئے صحیح ہے تو مسبب کا استعارہ بھی اسی وجہ سے سبب کے لئے صحیح ہوگا لیکن جب سبب، سبب محض ہوگا اور اسمیں علت للحکم ہونے کی کوئی جھت نہ ہوگی تو اس صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر صحیح نہیں ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ جب اصلیت اور فرعیت جانبین سے ہوگی۔تو مجاز طرفین۔سے جاری ہوگا۔الخ کیونکہ اس کلام سے یہ بات سمجھ میں آئی ہے کہ جب اصلیت اور فرعیت طرفین سے نہ ہوتو مجاز بھی طرفین سے جاری نہیں ہوگا اور سبب محض سے مراد وہ سبب ہے جو مسبب کی طرف فی الجملہ یعنی بعض مواد میں پہنچاتا ہو (یعنی وہ سبب جسکا مسبب۔ کی طرف پہنچانا مطرد اور دائمی نہ ہو بلکہ احیانا سبب کے ہوتے ہوئے بھی مسبب حاصل نہ ہوجائے) اور اس سبب کی مشروعیت خاص اس مسبب کے لئے نہ ہو جیسے ملک رقبہ ہے ملک متعہ کے لئے اسلئے کہ ملک رقبہ کی مشروعیت ملک متعہ کے لئے نہیں ہے۔اسلئے کہ ملک رقبہ ملک متعہ کے ممتنع ہونے کی صورت میں بھی مشروع ہے اور پائی جاتی ہے۔جیسا کہ غلام کے خریدنے کی صورت میں ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے لیکن ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی اسی طرح اگر ایک آدمی کی رضاعی بہن باندی ہو اور یہ اپنی اس رضاعی بہن کو خرید لے تو اسکو ملک رقبہ حاصل ہوجائیگی لیکن ملک متعہ اسکو حاصل نہیں ہوگی۔اسی طرح مثلاً ایک آدمی کی سالی مثلاً کسی کی باندی ہے اور اس نے اپنی اس سالی کو خرید لیا تو جب تک یہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا تو اس سالی پر اسکو ملک رقبہ حاصل ہے لیکن ملک متعہ حاصل نہیں ہے وغیرہ تو اسی اصل کی بناء پر جس میں ہم بحث کر رہے ہیں کہ جب سبب سبب محض ہو تو اس صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر جائز نہیں ہوگا۔لفظ عتق کے ساتھ طلاق واقع ہوگی (مثلاً بیوی کو اعتقتکِ) کہدیا اور طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

اسلئے کہ عتق کو ازالہ ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور طلاق کو ازالہ ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ازالہ یعنی ازالہ ملک رقبہ اس ازالہ یعنی ازالہ ملک متعہ کے لئے سبب ہے اسلئے کہ ازالہ ملک رقبہ ازالہ ملک متعہ کی طرف پہنچاتا ہے (چنانچہ باندی کو آزاد کرنے کے ساتھ یا بیچنے کے ساتھ ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ ساتھ

ملک متعہ بھی زائل ہو جاتی ہے لیکن ازالہ ملک متعہ ازالہ ملک رقبہ سے مقصود نہیں ہے۔ (یہاں تک کہ ازالہ ملک متعہ ازالہ ملک رقبہ کے لئے بمنزلہ علت غائی بن جائے اور پھر ازالہ ملک متعہ کا اطلاق ازال ملک رقبہ پر صحیح ہو جائے) پس لفظ طلاق کے ساتھ عتق ثابت نہیں ہوگا اسلئے اگر اپنی باندی سے طلقتک کہدیا اور آزاد کرنے کی نیت کی تو آزاد نہیں ہوگی برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ جب مسبب سبب سے مقصود نہ ہو تو مسبب کا اطلاق سبب پر جائز نہیں ہے۔

(وَلا يثبُتُ العِتقُ أيضاً بِطريقِ الإستعارَةِ) جوابُ إشكالٍ وهو أنْ يُقالَ سَلَّمنا أنه لا يَثبُتُ العِتقُ بِلفظِ الطَّلاقِ بطريقِ إطلاقِ اسم المسبَّبِ على السبَبِ لكِنْ يَنبَغِي أنْ يَثبُتَ بِطَرِيقِ الإستعارَةِ وَلَا بُدَّ فِي الإستعارَةِ مِن وَصفٍ مشترَكٍ فَبَيَّنَهُ بقوله (إذ كُلٌّ مِنهُمَا إسقاطٌ بُنِيَ عَلَى السِّرَايةِ واللُّزومِ) إعلَمْ أنَّ التَّصرُّفاتِ إمَّا إثباتاتٌ كالبيعِ والإجارةِ والهِبَةِ ونَحوِهَا وَإمَّا إسقَاطَاتٌ كَالطَّلاقِ والعِتَاقِ والعَفوِ عَنِ القِصاصِ ونَحوِها فإنَّ فيها إسقاطَ الحَقِّ وَالمُرادُ بالسِّرايةِ ثُبوتُ الحُكمِ فِي الكُلِّ بسببِ ثبوتهٖ فِي البَعضِ وباللُّزومِ عدمُ قُبولِ الفَسخِ وإنَّما لا يثبتُ بِطريقِ الإستعارةِ أيضاً لما قلنا (لأنها لا تَصِحُّ بِكُلِّ وصفٍ بَل بِمعنىٰ المشروعِ كيف شُرِعَ ولا إتصال بَينَهُمَا فيه) اى بينَ الإعتاقِ والطَّلاقِ فِي معنىٰ المشروعِ كيفَ شُرِعَ (لأنَّ الطلاقَ رَفعُ قيدِالنِّكاحِ والاعتاقَ إثباتُ القوةِ الشرعيَّةِ) فإنَّ فِي المنقُولاتِ أُعتبِرَتِ المعاني اللغويةُ ومعنىٰ العِتقِ لغةً القوة يقال عَتَقَ الطَّائِرُ اذا قوى وطار عن وَكرِهٖ ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا أدركتْ وقويت فنَقَلَهُ الشَّرعُ إلَى القُوَّةِ المخصُوصَةِ.

ترجمه و تشریح: - اور عتق بطریقہ استعارہ بھی ثابت نہیں ہوسکتا۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے مان لیا کہ عتق لفظ طلاق سے اسم مسبب کو سبب پر اطلاق کرنے کے طریقہ سے ثابت نہیں ہوتا لیکن ہونا چاہیے کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ ثابت ہو جائے۔

(اب اگر کوئی اس اعتراض کو رد کرتے ہوئے کہے کہ) استعارہ میں وصف مشترک کا ہونا ضروری ہے۔ (جیسے اسد اور

رجل شجاع میں شجاعت وصف مشترک ہے۔ جسکی بناپر اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کیا جاتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کو محکم کرنے کے لئے اس) وصف مشترک کو بیان کرتے ہوئے فرمایا اسلئے کہ ہر ایک طلاق اور عتاق میں سے ایسا اسقاط ہے جسکی بناء سرایت اور لزوم پر ہے۔

مزید وضاحت کے لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ تصرفات یا اثباتات کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ اور ھبہ وغیرہ (مثلاً بیع اور ھبہ سے مبیع اور موھوب چیز میں ملکیت مشتری اور موھوب لہ کی ثابت ہوتی ہے اور اجارہ میں منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے) اور یا اسقاطات ہونگے جیسے طلاق عتاق اور عفو عن القصاص وغیرہ کہ ان سب میں اسقاط حق ہوتا ہے اور سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض میں حکم ثابت ہونے کے ساتھ کل میں حکم ثابت ہوتا ہے (مثلاً بیوی سے کہا نصفک طالق تو پوری کو طلاق واقع ہوگی۔ غلام سے کہا کہ نصفک حر تو کل غلام میں آزاد ہونا اصول مقررہ کے مطابق سرایت کریگا۔ اور لزوم سے مراد عدم قبول فسخ ہے (چنانچہ طلاق واقع ہونے کے بعد اسکا اثر بالکلیہ ختم نہیں ہوتا اسی طرح غلام آزاد کرنے کے بعد دوبارہ اسکو غلام نہیں بنایا جاسکتا)

تو خلاصہ اعتراض کا یہ ہوا کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ واقع ہونا چاہیے اسلئے کہ طلاق اور عتاق دونوں اسقاط حق ہونے اور غیر قابل فسخ ہونے کے وصف میں مشترک ہیں جس طرح اسد اور رجل شجاع وصف شجاعت میں مشترک ہیں۔)

تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ لفظ طلاق سے عتق بطریقہ استعارہ اس لئے ثابت نہیں ہوتا کہ ہم نے کہا تھا کہ استعارہ ہر وصف کی بناء پر صحیح نہیں ہوتا بلکہ شرعیات میں اس وصف کے ساتھ استعارہ صحیح ہوتا ہے جو مشروع ہونے کے معنیٰ میں ہو کہ کس کیفیت کے ساتھ یہ مشروع ہوا ہے اور ان دونوں میں یعنی طلاق اور عتاق میں اس معنیٰ کے اعتبار سے جسکے ساتھ یہ عتاق اور طلاق مشروع ہوئے ہیں۔ جو کیفیت مشروعیت ہے کوئی اتصال نہیں ہے۔

اسلئے کہ طلاق قید نکاح کو رفع کرنا اور اٹھانا ہے اور اعتاق اثبات قوۃ شرعیہ ہے اسلئے کہ منقولات میں معانی لغویہ کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور عتق کا معنیٰ لغت میں قوت ہے کہا جاتا ہے "عتق الطائر" جب کہ وہ پرندہ قوی ہو کر اپنے گھونسلے سے اڑ جائے اور اسی سے عتاق الطیر ماخوذ ہے اور کہا جاتا ہے "عتق البکر" جبکہ باکرہ لڑکی بلوغ کو پہنچ جائے اور قوی ہو جائے تو اسی وجہ سے شرع نے "عتق" کو قوت مخصوصہ کی طرف نقل کیا۔

(فإن قِيل الإعتاقُ إزالةُ الـمِلكِ عند أبي حنيفة رحمه الله) على ما عرف في مسئلة تجزّى الإعتاقِ (والطلاق ازالة القَيدِ فوُجِدَتِ المناسَبَةُ المجوِّزةُ لِلاستعارةِ بينهما قُلنا نعم) يعني أنَّ الإعتاقَ إزالةُ المِلكِ عند ابي حنيفة في مسئلة تجزى الاعتاقِ لكن بمعنىٰ أنَّ التصرفَ الصادرَ من المالِكِ هي أى ازالة المِلكِ لا بمعنىٰ أنَّ الشارِعَ وضع الإعتاقَ لإزالةِ المِلكِ فالمرادُ بِالاعتاقِ إثباتُ القوّةِ اى يراد بالاعتاقِ اثباتُ القوَّةِ المخصُوصَةِ لأنَّ الشَّارِعَ وَضَعهُ له فَيرِدُ عَلىٰ هذا ان الإعتاقَ فِي الشَّرعِ إذا كَانَ موضُوعاً لِإثباتِ القوةِ المخصوصَةِ ينبغى أن لَّا يسند إلى الـمالِكِ فانه ما اثبت قوةً فاجاب بقوله فيسند إلى المالك مجازاً لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملكِ فيكون المجاز في الاسناد كما في انبتَ الربيع البقل.

(او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبَّبِ على السبَبِ وحينئذ يكون المجاز في المفردِ فقولهُ أوْ يطلَقُ عطف على قوله فيُسندُ۔

ترجمه وتشریح:۔ (اس عبارت میں ایک اعتراض اور اسکا جواب ہے پھر جواب پر ایک اعتراض اور اسکا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک ہے جیسا کہ تجزی اعتاق کے مسئلہ میں معلوم ہوا ہے (چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتاق میں تجزی جائز ہے اور امام شافعی صاحبین اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے جمہور نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اعتاق اثبات العتق فی محلہ کو کہتے ہیں۔ اور وہ عتق قوۃ حکمیہ ہے اور اسکا اثبات اسکی ضد کے ازالہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور وہ "رق" ہے جو کہ ضعف حکمی ہے اور ضعف حکمی اور قوت حکمی دونوں میں تجزی نہیں ہوتی۔ تو عتاق طلاق کی مانند ہو گیا جیسے طلاق میں تجزی نہیں ہوتی تو عتاق میں بھی تجزی نہیں ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اعتاق اثبات العتق بازالة الملک ہے یا اعتاق خود ازالۃ الملک ہے اور ملک اس آزاد کرنے والے کا حق ہے اور اصل یہ ہے کہ تصرف اپنے موضع اضافت سے تجاوز نہ کرے تو لہٰذا مالک نے جتنا حصہ آزاد کیا ہوا تنا آزاد ہوگا اور باقی حسب سابق مملوک رہیگا)

تو جب اعتاق ازالۃ الملک ہوا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور طلاق ازالۃ القید ہے۔ تو اعتاق اور طلاق میں وہ مناسبت موجود ہوگئی جو دونوں میں استعارہ کے جواز کا سبب ہے۔

قلنا: جواب یہ ہے کہ ہاں تجزی اعتاق کے مسئلہ میں اعتاق ازالہ ملک ہے لیکن اس معنیٰ پر کہ وہ تصرف جو مالک سے صادر ہوا ہے وہ ازالہ ملک ہے اس معنیٰ پر نہیں کہ شارع نے اعتاق کو ازالہ ملک کے لئے وضع کیا ہے۔ پس مراد اعتاق سے اثبات القوۃ المخصوصہ ہے اسلئے کہ شارع نے اعتاق قوت مخصوصہ کے اثبات کے لئے وضع کیا ہے۔

فیرد علی ھذا الخ: اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اعتاق، اثبات القوۃ المخصوصۃ کے لئے وضع ہوا ہے تو پھر اعتاق کی اسناد مالک کی طرف جائز نہیں ہونی چاہیے اسلئے؛ کہ مالک نے وہاں کوئی قوت ثابت نہیں کی۔

تو مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اعتاق کی اسناد مالک کی طرف مجازاً ہے اسلئے کہ مالک سے اعتاق کا سبب جو کہ ازالہ الملک ہے صادر ہوا ہے تو یہ مجاز فی الاسناد ہوگا۔ جیسا کہ انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے۔

(دوسرا جواب) یا اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر مجازاً ہوا ہے۔ تو "اعتق فلان عبدہ" کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اس نے اپنے غلام سے اپنی ملکیت کو زائل کیا ہے۔ مسبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے یعنی ازالہ ملک چونکہ اعتاق کا سبب ہے۔ اور اعتاق اسکے لئے مسبب ہے تو اعتاق مسبب کا اطلاق اسکے سبب ازالہ ملک پر ہوا ہے اور اس وقت یہ مجاز فی المفرد ہوگا تو مصنف کا قول " اویطلق" کا عطف اسکے قول "أو یسند" پر ہے۔

فَاِنْ قِیلَ لیس مجازاً ھذا اشکالٌ علیٰ قولِہٖ أوْ یطلقُ عَلیھَا مجازاً ای لیس إطلاق الاعتاقِ علی إزالۃ الملکِ بطریق المجازِ **بل ھو اسم منقولٌ** ای منقول شرعیٌ والمنقول الشرعی حقیقۃٌ شرعیۃٌ **قلنا منقولٌ فی اثبات القُوَّۃِ المخصُوصَۃِ لا فی إزالۃِ الملکِ ثم یطلق مجازاً علی سببہٖ** وھو إزالۃُ الملکِ۔

ترجمہ وتشریح:- اگر کہا جائے کہ اعتاق کا اطلاق ازالہ الملک پر مجاز نہیں ہے۔ یعنی یہ اطلاق بطریقہ مجاز نہیں بلکہ یہ منقول شرعی ہے یعنی شریعت نے اعتاق کو ازالہ ملک کی طرف نقل کیا ہے اور منقول شرعی اھل شرع کے نزدیک حقیقت ہوتی ہے تو لہٰذا اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر حقیقت شرعی ہوا۔

قلنا الخ: جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتاق کے منقول شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعتاق لغت میں

مطلق قوت کے لئے وضع ہوا تھا چنانچہ گزشتہ بیان میں جو مثالیں گزری تھیں ان سے یہی واضح ہو رہا تھا کہ اعتاق کی وضع مطلق قوت کے لئے ہے پھر یہ قوۃ مخصوصہ جورق کی ضد ہے کی طرف منقول ہوا۔لہذا اسکا منقول شرعی ہونا اثبات قوت مخصوصہ میں ہے ازالہ ملک میں نہیں ہے پھر اس قوت مخصوصہ کے سبب جو ازالہ ملک ہے پر اسکا اطلاق مجازا ہوا ہے۔

اس لئے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ اعتاق اثبات قوت مخصوصہ میں منقول ہے نہ کہ ازالہ ملک میں پھر اعتاق کا مجازاً قوت مخصوصہ کے سبب ازالہ ملک پر اطلاق کیا جاتا ہے

(یرد علیه) أی علی مَا سبَقَ أنَّ الطَّلاقَ رَفعُ القَیدِ و الا عتاقَ اثباتُ القوةِ الشرعیةِ (انا نستعیر الطلاق وهو إزالة القیدِ لازالة الملک) لا لِلفظ الإعتاقِ حتی یقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوّز لِلْإستعارةِ موجودٌ بین ازالةِ الملکِ و ازالة القیدِ (ولا یتعلق مبحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب) اعلم ان هذا الجواب لیس لِإبطالِ هذا الایرادِ فان هذا الایراد حقٌ بل یبطل الاستعارةُ بوجهٍ آخر (وهو ان ازالة الملکِ أقویٰ من ازالة القید ولیست) ازالة الملک (لازمةً لهَا) ای لازالة القید (فلا تصح استعارةُ هذهٖ) ای ازالة القید (لتلک) ای لازالة الملک (بل علی العکس فان الاستعارة لا تجری الامن طرف واحد) کالاسد للشجاع۔

ترجمه وتشریح:- گزشتہ بیان کہ طلاق رفع القید ہے اور اعتاق اثباۃ القوۃ الشرعیہ ہے (تو دونوں کے درمیان اشتراک فی الوصف نہیں ہے اسلئے اعتاق کے لئے لفظ طلاق کا استعارہ نہیں ہوسکتا) پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم طلاق جو ازالہ قید ہے کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں اور لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے یہاں تک کہ احناف کو کہنے کا موقع ملے اور کہیں کہ الاعتاق ما ہو (یعنی اعتاق تو چونکہ اثبات القوۃ الحکمیه ہے تو اسلئے طلاق کا استعارہ اسکے لئے صحیح نہیں کیونکہ استعارہ میں اشتراک فی الوصف ضروری ہے اور یہاں پر وہ نہیں ہے) پس جب طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے ہے تو ازالہ قید اور ازالہ ملک میں وہ اتصال اور مناسبت موجود ہے جو استعارہ کو جائز قرار دیتا ہے کیونکہ دونوں وصف ازالہ میں شریک ہیں اور ہماری اس بحث کے ساتھ اسکا کوئی تعلق نہیں کہ کہا جائے کہ اعتاق کی حقیقت کیا ہے جسکی بناء پر پھر استعارہ صحیح نہ ہو)

تو پھر جواب یہ ہے لیکن یاد رہے کہ یہ جواب اس اعتراض کے ابطال کے لئے نہیں ہے۔اسلئے کہ اعتراض

تو ٹھیک ہے البتہ استعارہ کو دوسرے طریقہ سے باطل کریں گے وہ یہ ہے کہ ازالہ ملک چونکہ طلاق یعنی ازالہ قید سے اقویٰ ہے۔ اور ازالہ ملک ازالہ قید کے لئے لازم نہیں ہے تو اسلئے ازالہ قید یعنی طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے نہیں ہوگا بلکہ اسکا عکس ہوگا یعنی ازالہ ملک یعنی اعتاق کا استعارہ ازالہ قید یعنی طلاق کے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ استعارہ ایک ہی طرف سے ہوتا ہے چنانچہ اسد یعنی شیر کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کرتے ہوئے کہا جاتا ہے رأیت اسداً یرمی لیکن رجل شجاع کا استعارہ کبھی اسد کے لئے نہیں کیا جاتا۔

(وكذا إجارةُ الحرّ) عطفٌ على قوله فيقع الطَّلاقُ بلفظ العتقِ وإنَّما قيد بالحُرّ حتى لو كان عبداً ثبت البيعُ (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المتعةِ) وهذه المسئلة مبنية ايضا علَى الأصلِ المذكُور أنَّ الشَّئَ إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبَّبِ دون العكس (ولا يلزم عَدم الصحةِ فيما أضافهُ إلى المنفعةِ) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارةُ البيعِ لِلإجارةِ ينبغي ان يصح عقد الإجارةِ بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذالك ليس لِفسادِ المجازِ) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذالك اشارةٌ إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المعدومة لاتصلح محلاً لِلإضافةِ حتىٰ لَوْ أضافَ الإجارةَ إليهَا لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارةُ إنما تصحُّ إذا أُضيف العقد إلى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد

ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النّكاحُ بلفظ الهبةِ والبيعُ والطلاقُ بلفظ العتق والاجارةُ بلفظ البيع الحق ان جميع ذالك بطريق الاستعارةِ لا بطريق اسم السبب على المسبّبِ لان الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مبائن معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم إنّما لا يثبت العكس لما ذكرتَ ان الاستعارة لا تجرى الامن طرف واحد واما مثال البيع والملكِ فصحيح۔

ترجمہ وتشریح:۔ مصنف کا قول " کذا اجارۃ الحر" مصنف کے قول "فیقع الطلاق" پر عطف ہے (اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ عتق کے ساتھ طلاق صحیح ہے لیکن لفظ طلاق کے ساتھ عتق صحیح نہیں ہے تو) اسی طرح لفظ بیع کے ساتھ آزاد آدمی کا اجارہ بھی منعقد ہو جاتا ہے (مثلاً آزاد آدمی نے یوں کہا "بعت منک نفسی شھراً لعمل کذا بدرھم" کہ میں نے اپنے آپ کو تجھ پر فلان عمل کے لئے ایک مہینہ تک ایک درھم میں بیچ دیا تو اس سے اجارہ منعقد ہو جائیگا) اور آزاد کی قید اسلئے لگائی کہ اگر وہ غلام ہو تو بیع ہی ثابت ہوگی۔

اسلئے کہ ملک رقبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے اور یہ مسئلہ بھی گذشتہ اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ کوئی شئی جب سبب محض ہو تو اسکا اطلاق مسبب پر ہوتا ہے۔ یعنی سبب کا اطلاق مسبب پر ہوتا ہے اور اسکا عکس یعنی مسبب کا اطلاق سبب پر نہیں ہوتا۔ اور لازم نہیں آئیگا صحیح نہ ہونا اس صورت میں جب بیع کی اضافت منفعت کی طرف ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال کی تقریر یہ ہے کہ جب بیع کا استعارہ اجارہ کے لئے صحیح ہوا تو پھر عقد اجارہ بھی اس آدمی کے اس قول کے ساتھ صحیح ہونا چاہیے جو وہ کہتا ہے "کہ میں نے آپ پر اس گھر کے منافع فلان مہینہ میں اتنے روپیہ کے عوض بیچ دیئے۔ حالانکہ اسطرح عقد اجارہ صحیح نہیں تو (مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ متن میں اس اعتراض کا جواب دیا کہ جس صورت میں بیع کی نسبت منافع کی طرف کی جاتی ہے اس صورت میں عقد اجارہ کے صحیح نہ ہونے کے ساتھ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس صورت میں عقد اجارہ کا صحیح نہ ہونا) فساد مجاز کی بنا پر نہیں ہے تو مصنف کا قول "لان ذالک لیس لفساد المجاز" دلیل ہے اسکے قول " ولا یلزم الخ" کے لئے اور مصنف کا قول "ذالک" لفظ مذکور کے ساتھ صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

بلکہ یہ (منافع کی طرف بیع کی نسبت کرنے کی صورت میں عقد اجارہ کا صحیح نہ ہونا) اسلئے ہے کہ منفعت معدومہ (یعنی جو منافع ابھی تک وجود میں نہیں آئے ہیں) اضافت اور نسبت کے لئے محل نہیں بن سکتے چنانچہ اگر اجارہ کی نسبت منافع معدومہ کی طرف کی جائے تو وہ بھی صحیح نہیں تو (بیع جو کہ اجارہ سے مجاز ہے) کیسے صحیح ہوگی۔

پس اجارہ صرف اس صورت میں صحیح ہے جبکہ عقد کی اضافت اور نسبت عین کی طرف کی جائے اسلئے کہ عین اضافت عقد میں منافع کا قائم مقام ہوتا ہے۔

پھر یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ گزشتہ مثالوں میں جو کہ نکاح ہے لفظ ھبہ اور لفظ بیع کے ساتھ اور طلاق ہے لفظ عتق کے ساتھ اور اجارہ ہے لفظ بیع کے ساتھ ان سب میں حق یہ ہے کہ بطریقہ استعارہ ہے بطریقہ اطلاق اسم السبب علی

المسبب کے نہیں ہے اسلئے کہ ھبہ اس ملک متعہ کا سبب نہیں ہے جو لفظ نکاح سے ثابت ہوتا ہے بلکہ یہاں پر لفظ کا اطلاق اپنے معنیٰ کے مبائن اور مخالف پر ان دونوں میں لازم کے اعتبار سے شراکت کی بناء پر ہے اور لازم میں اشتراک کی بناء پر ایک لفظ کا اطلاق اسکے معنیٰ کے علاوہ پر استعارہ ہوتا ہے۔ اور جب لفظ بیع اور ھبہ کا اطلاق نکاح پر اور لفظ عتق کا اطلاق طلاق پر اور لفظ بیع کا اطلاق اجارہ پر بطریقہ استعارہ ہوتا ہے تو پھر اسکا عکس یعنی بیع اور ھبہ بلفظ نکاح اور عتق بلفظ طلاق اور بیع بلفظ اجارہ اسلئے صحیح نہ ہوگا کہ استعارہ صرف ایک جانب سے جاری ہوتا ہے (چنانچہ اسد کا استعارہ رجل شجاع کیلئے صحیح ہے لیکن اسکا عکس صحیح نہیں ہے) اور جہاں تک بیع اور ملک کی مثال ہے تو ان میں سبب کا اطلاق مسبب پر صحیح ہے۔

وَاعلَمْ أنَّهُ يُعتبرُ السَّماعُ في أنواعِ العِلاقاتِ لا في أفرادِها فإنَّ إبداعَ الاستعاراتِ اللَّطيفةِ مِنْ فنونِ البَلاغةِ وعِندَ البعضِ لا بُدَّ مِن السَّماعِ فإنَّ النخلةَ تُطلَقُ عَلَى الإنسانِ الطَّويلِ دُونَ غيرِهِ قُلنا لِاشتراطِ المُشابهةِ في أخصِّ الصِّفاتِ۔

ترجمہ وتشریح: - اور جان لو کہ علاقات مجاز کی انواع اور اقسام کا سماع اہل لغت سے معتبر ہے اور افراد مجاز یعنی جزئیات مجاز کا سننا اہل لغت سے ضروری نہیں ہے اسلئے کہ عجیب عجیب استعارات لطیفہ کا پیدا کرنا فنون بلاغت میں سے ہے۔ (اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے کہ جزئیات مجاز کا سماع اہل لغت سے ضروری نہ ہو اور اس میں اپنی طرف سے تصرف کر کے عجیب اور لطیف قسم کے استعارات موجود کئے جائیں) اور بعض حضرات کے نزدیک جزئیات مجاز کا سننا بھی اہل لغت کے ہاں شرط ہے۔ (مثلاً اہل لغت نے علاقہ مجاز کی کسی خاص قسم کی ایک خاص جزئی اگر استعمال کی ہے تو ہم اسکے خلاف کسی اور جزئی میں اسکو استعمال نہیں کر سکتے) اسلئے کہ اہل عرب نخلہ (کھجور) کا اطلاق انسان طویل پر اسکے طول قامت کی بنا پر کرتے ہیں۔ لیکن انسان طویل کے علاوہ کسی دراز قد چیز پر نخلہ کا اطلاق نہیں کرتے۔

ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ (جزئیات مجاز میں سماع کا شرط ہونا اہل لغت سے ثابت نہیں ہے۔ اور نخلہ کا اطلاق انسان طویل کے علاوہ کسی اور دراز قد چیز پر اسلئے نہیں ہوتا کہ) ایک چیز کے دوسرے پر اطلاق کرنے میں سب سے اہم اور خاص صفات میں شراکت ضروری ہے۔ (اور وہ مثلاً یہ ہے کہ انسان طویل اور نخلہ میں دراز قد

ہونے کے علاوہ قد کا سیدھا ہونا اور یہ کہ ہر ایک سر کے کٹ جانے کے بعد باقی نہیں رہتا بخلاف باقی اشیاء کے کہ ان میں ان خاص صفات میں شراکت نہیں ہے)

مسئلة ألمجازُ خَلَفٌ عن الحقيقةِ في حقِّ التَّكلُّمِ عند ابي حنيفةَ رحمه الله وعندَهما في حقِّ الحُكمِ فعنده التَّكلُّمُ بهذا إبني لِلْاكبرِ سناً منه فِي إثباتِ الحُريةِ خلفٌ عَن التَّكلُّمِ به في إثباتِ البُنُوَّةِ والتكلُّمِ بالأصلِ صحيحٌ من حيث أنّه مبتدأٌ وخَبَرٌ وعندهما ثبوتُ الحريةِ بهذا اللفظِ خلفٌ عن ثبوتِ البنوّةِ به والأصلُ ممتنعٌ ومن شرط الخَلفِ إمكان الأصلِ وعدمُ ثبوتهِ لِعارضٍ فيعتق عنده لا عندَهما.

اتفق العلماء في أنّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقةِ اى فرعٌ لها ثم اختلفوا أنَّ الخَلفِيةَ في حقِّ التكلُّمِ أوْ فِي حقِّ الحُكمِ فعندَهما في حق الحُكمِ أى الحُكمِ الذِى ثبت بهذا اللفظِ بطريق المجازِ كثبوت الحريَّةِ مثلاً بلفظ هذا إبني خلف عن الحُكمِ الذى يثبت بهذا اللفظِ بطريقِ الحقيقةِ كثبوت البنوَّةِ مثلاً وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ في حق التكلُّمِ فبعض الشارحينَ فسروهُ بأنَّ لفظ هذا إبني اذا أُريدَ به الحريةُ خلفٌ عن لفظ هذا حرٌ فيكون التكلم باللفظِ الذِى يُفيدُ عينَ ذَالكَ المَعنىٰ بِطريقِ المجازِ خَلفًا عن التَّكلمِ بِاللَّفظِ الذِى يُفيدُ عينَ ذَالِكَ المَعنىٰ بِطريقِ المَجازِ خَلفًا عَنِ التَّكلمِ بِاللَّفظِ الذِى يُفِيد عينَ ذالكَ المعنىٰ بطريق الحقِيقَةِ وبَعضُهُم فسروه بأن لَفظَ هذا ابني اذااريد به الحُريةُ خلفٌ عن لفظِ هذا إبنِي اذا اريدَ به البنوةُ والوجه الأوّلُ صحيحٌ في المعنىٰ مفيدٌ لِلغَرضِ فإنَّ لفظَ هَذا إبني خَلفٌ عن لفظِ هذا حرٌ اى قائمٌ مقامَهُ والأصلُ وهو هذا حرٌ صحيحٌ لفظاً وحكماً فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليقُ بهذا المقام لِأمرين

ترجمہ وتشریح:۔ اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے اور حقیقت اسکے لئے اصل ہے۔(۲) اور اسمیں بھی اختلاف نہیں کہ جب تک لفظ معنیٰ موضوع لہ پر حمل ہو سکتا ہو تو غیر موضوع لہ پر اسکو حمل کرنا

درست نہیں۔(۳) اور اسمیں بھی اختلاف نہیں کہ بغیر قرینہ کے لفظ کو غیر موضوع لہ معنیٰ پر حمل نہیں کیا جاتا۔البتہ اختلاف جہت خلفیت میں ہے۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت، کا خلیفہ فی حق التکلم ہے۔یعنی جب حقیقت پر تلفظ کرنا عربیت کے لحاظ سے درست ہو اور اسکو معنیٰ موضوع لہ پر حمل نہ کیا جاتا ہو تو پھر اسکو معنیٰ مجازی پر حمل کیا جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف فی حق الحکم ہے یعنی جب تک حقیقت کا حکم صحیح نہ ہو تو اسکو مجاز پر حمل نہیں کیا جائیگا)

مجاز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت کا خلف ہے تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف ہے باعتبار حکم کے تو اسلئے اگر کسی نے اپنے سے بڑی عمر کے اپنے ایک غلام سے کہا ''ھذا ابنی'' یہ میرا بیٹا ہے۔تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اثبات حریت میں اس '' ھذا ابنی '' کا خلف ہوگا جس سے مقصود اثبات بنوۃ ہو۔اور ''ھذا ابنی'' جبکہ مراد اس سے بنوۃ ہو اس پر تلفظ کرنا مبتداء اور خبر ہونے کی حیثیت سے صحیح ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک '' ھذا ابنی'' ثبوت حریت میں خلف ہے اس '' ھذا ابنی'' کے لئے جبکہ مراد اس سے ثبوت بنوۃ ہو اور اصل (اس صورت میں جبکہ مشار الیہ اس شخص سے عمر میں بڑا ہو۔) ممتنع ہے اور خلف کی شرائط میں سے یہ ہے کہ اصل ممکن ہو اور اسکا عدم ثبوت کسی عارض کی بناء پر ہو۔تو لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ''ھذا ابنی'' کے تکلم سے '' اکبر سناً'' بھی آزاد ہوگا۔(اسلئے کہ ھذا ابنی پر تکلم کرنا عربیت کے اعتبار سے صحیح ہے اور معنیٰ موضوع لہ اس مشار الیہ کی عمر میں بڑا ہونے کی وجہ سے مراد نہیں ہوسکتا۔تو اس معنیٰ موضوع لہ کا لازم جو اس مقر پر اس غلام کا آزاد ہونا ہے مراد لیا جائیگا) اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔(کیونکہ ھذا ابنی جب اکبر سناً کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے تو اسکا حکم جو اس مقر کے لئے اسکا بیٹا ہونا ہے ثابت نہیں ہے اور مجاز چونکہ حقیقت کا خلف فی حق الحکم ہے تو جب حقیقت کا حکم صحیح نہیں ہوگا تو مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا)

مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلف ہے یعنی اسکی فرع پھر اختلاف اس میں ہے کہ مجاز کا خلیفہ ہونا تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے ہے یا حکم کے اعتبار سے ہے۔تو صاحبین کے نزدیک مجاز کا حقیقت کے لئے خلیفہ ہونا حکم کے اعتبار سے ہے یعنی وہ حکم جو اس لفظ سے بطریقہ مجاز ثابت ہوتا ہے جیسے ''ھذا ابنی'' کے ساتھ ثبوت حریت وہ اس حکم کا خلف جو اس لفظ سے بطریقہ حقیقت ثابت ہوتا ہے جو '' ھذا ابنی'' کے

ساتھ ثبوت ابنیت ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلف ہے تلفظ اور تکلم کے اعتبار سے۔

توامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد کی تفسیر بعض شارحین نے یہ کی ہے کہ لفظ " هـذا ابنی " سے جب حریت کا ارادہ کیا جائے تو یہ خلف ہوگا " هـذا حـر " سے تو وہ لفظ بولنا جو اس معنیٰ حریت کا فائدہ بطریقہ مجاز دیتا ہے اس لفظ کے بولنے سے خلف ہوگا جو اس معنیٰ حریت کا فائدہ بطریقہ حقیقت دیتا ہے۔ اور بعض شارحین نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد کی تفسیر کی ہے کہ لفظ " هـذا ابنی " سے جب حریت مراد لی جائے یہ لفظ "هـذا ابنی" سے خلیفہ ہے جب اس سے مراد بنوۃ ہو اور پہلی تفسیر معنیٰ کے اعتبار سے صحیح ہے اور مفید غرض ہے اسلئے کہ لفظ "هذا ابنی" لفظ "هذا حر" کا خلف او اسکا قائم مقام ہے۔ اور لفظ " هـذا حر " لفظاً اور حکماً صحیح ہے۔ تو خلف جو کہ "هـذا ابنی" ہے وہ بھی صحیح ہوگا لیکن دوسری تفسیر اس مقام کے ساتھ بہت لائق اور مناسب ہے اور اسکی دو دلیلیں ہیں۔

أحدُهـمـا أنَّ الـمَـجاز خَلفٌ عنِ الحقِيقةِ بالاتفاقِ ولم يذكُرُوا الخِلافَ إلاَّ فِي جهةِ الـخَـلَـفِيةِ فيجب أن لاَّ يكونَ الخِلافُ فيما هو الأصلُ وفيما هو الخَلَفُ بل الخلاف يكون فى جهة الخلفيةِ فقط فعند هما هَذا إبنى إذا كان مجازاً خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقةً فى حق الحُكمِ اى حكمه المجازى خلفٌ عن حكمهِ الحقيقِى وعند ابى حـنـيـفة رحـمـه الـلـه هـذا الـلـفـظ خلفٌ عن عينِ هذا اللفظِ لكن بالجهتينِ فعلى كلا الـمذهبين الأصل هذا ابنى والخلاف فى الجهةِ فقط فعندهما من حيث الحكمِ وعنده مـن حيـث الـلـفـظِ ولو كان المرادُ أنَّ هذا ابنى خلفٌ عن هذا حرٌّ فالخلاف يكون فى الاصـل والـخـلـف لا فى جهة الخَلفيَّةِ والأ مر الثَانِى أنَّ فخرَ الإسلامِ رحمه الله قال إنه يشتـرط صحةُ الأصلِ من حيثُ أنّه مبتدأ و خبرٌ موضوعٌ لِلْإيجابِ بصيغتهِ وقد وجد ذالِکَ فـاذا وُجِـدَ وتـعـذر الـعَـمَلُ بحقيقتهِ اى بالمعنىٰ الحقيقى فصحة الأصلِ من حيثِ أنه مبتدأ و خبر وتعذُّرُ العَمَل بالمعنىٰ الحقيقِى مخصوصانِ بهذا إبنى فأمّا هذا حـرٌّ فـصـحـيـحٌ مـطلقاً والعمل بحقيقتهِ غير متعذّرٍ فعُلِمَ أنَّ الأصلَ هذا إبنى مراداً به البُـنـوةُ فحاصل الخِلافِ أنّه إذا استُعمِلَ لفظٌ واريد بِه المعنىٰ المجازِى هل يشترط إمـكـان الـمـعـنـىٰ الـحقيقِى بهذا اللفظِ أم لا فعند هما يشترط فحيث يمتنع المعنىٰ

الحقيقي لا يصح المجاز وعندَه لا بل يكفي صحةُ اللَّفظِ من حيث العربيةِ

ترجمہ وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد میں دوسری توجیہ کہ "هذا ابنی" جبکہ مراد اس سے حریت ہو جو کہ اسکا معنیٰ مجازی ہے یہ خلف ہے "هذا ابنی" کے لئے جبکہ مراد اس سے بنوۃ ہو اس مقام کے ساتھ لائق اور مناسب ہونے کے لئے دو دلائل ذکر کرتے ہیں)

دلیل اول: کہ مجاز حقیقت کے لئے بالاتفاق خلیفہ ہے اور امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف فقط جہت خلفیت میں ہے۔ تو ضروری ہے کہ اختلاف اس میں نہ بنے جو اصل ہو اور خلف ہو۔ بلکہ اختلاف جہت خلفیت میں ہونا چاہیے۔ (اور پہلی توجیہ کے اعتبار سے کہ هذا ابنی جبکہ مراد اس سے حریت ہو یہ خلف ہے "هذا حر" کے لئے جبکہ اسکا معنیٰ حقیقی حریت مراد ہو، کی صورت میں اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اصل اور خلف میں بن جائیگا۔ یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "هذا ابنی" جبکہ مراد اس سے حریت ہو خلیفہ ہوگا "هذا حر" کے لئے اور صاحبین کے نزدیک هذا ابنی جبکہ مراد اس سے ثبوت حریت ہو خلیفہ ہوگا "هذا ابنی" کے لئے جبکہ مراد اس سے ثبوت ابنیت ہو)

تو اسلئے صاحبین کے نزدیک "هٰذا اِبْنِیْ" جبکہ مجاز ہو حکم کے اعتبار سے خلف ہے "هٰذا اِبْنِیْ" کے جبکہ حقیقت ہو یعنی حکم مجازی جو کہ ثبوت حریت ہے وہ خلف ہے حکم حقیقی کے لئے جو کہ ثبوت بنوۃ ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "هٰذا اِبْنِیْ" بعینہٖ اسی لفظ کا خلیفہ ہے لیکن اصلیت اور خلفیت جہتین مختلفین کے ساتھ ہے تو امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک اصل "هٰذا اِبْنِیْ" ہے اور اختلاف جہت خلفیت میں ہے تو صاحبین کے نزدیک خلفیت فی حق الحکم ہے۔ (لہٰذا جبتک "هٰذا اِبْنِیْ" کا معنیٰ حقیقی درست نہ ہوگا۔ تو اس وقت تک اس سے معنیٰ مجازی کی طرف عدول نہیں کرسکتے اور جب اپنے سے بڑی عمر والے غلام سے "هٰذا اِبْنِیْ" کہے تو معنیٰ حقیقی چونکہ ناممکن ہے اسلئے اسکو معنیٰ مجازی یعنی حریت پر حمل نہیں کرسکیں گے)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خلفیت من حیث اللفظ ہے۔ (اور چونکہ "هٰذا اِبْنِیْ" پر تلفظ صحیح ہے خواہ اپنے سے بڑی عمر والے کی طرف اشارہ کرے یا معروف النسب کی طرف اشارہ کرے وغیرہ اسلئے کہ مبتداء اور خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور چونکہ معنیٰ حقیقی جو کہ اثبات بنوت ہے پر حمل نہیں ہوسکتا لہٰذا معنیٰ مجازی جو کہ اثبات حریت ہے مراد لیا جائیگا)

اوراگر مراد یہ ہو کہ "هٰذا اِبْنِیْ" "هذا حر" کا خلیفہ ہے تو اختلاف پھر اصل اور خلف میں ہوگا جہت خلفیت میں نہیں ہوگا (جیسا کہ اسکی طرف اشارہ کر دیا گیا)

دوسری دلیل: یہ ہے کہ امام فخر الاسلام نے کہا کہ (مجاز کا ارادہ کرنے کے لئے) اصل کا مبتدا اور خبر ہونا اور اپنے صیغہ کے ساتھ اثبات اور ایجاب کے لئے وضع ہونا صحت مجاز کے لئے شرط ہے اور یہاں وہ پایا گیا ہے تو جب اصل کا مبتدا خبر ہونا اور اسکا معنیٰ ایجاب کے لئے وضع ہونا پایا گیا اور معنیٰ حقیقی پر عمل متعذر ہو گیا۔ (تو اسکو معنیٰ مجازی اثبات حریت پر حمل کرینگے)

تو اصل کا مبتداء اور خبر ہونے کی حیثیت سے صحیح ہونا اور معنیٰ حقیقی پر عمل کا متعذر رہنا دونوں "هٰذا اِبْنِیْ" کے ساتھ مخصوص ہیں اور جہاں تک "هذا حر" کا تعلق ہے تو وہ مطلقاً صحیح ہے اور اسکی حقیقت پر عمل بھی متعذر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اصل "هٰذا اِبْنِیْ" ہے جبکہ اس سے مراد ثبوت بنوة ہو تو خلاصہ اختلاف کا یہ ہے کہ جب لفظ کو استعمال کر کے اس سے معنیٰ مجازی کا ارادہ کیا جائے تو کیا اس لفظ کے ساتھ معنیٰ حقیقی کا امکان شرط ہے یا نہیں تو حضرات صاحبین کے نزدیک شرط ہے۔ اسلئے جہاں معنیٰ حقیقی ممکن نہ ہو جیسے اپنے سے عمر میں بڑے کو "هذا ابنی" کہتے ہوئے اسکا معنیٰ حقیقی جو کہ اثبات بنوت ہے وہ صحیح نہیں تو اسلئے مجاز بھی صحیح نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امکان معنیٰ حقیقی صحت مجاز کے لئے شرط نہیں بلکہ صرف من حیث العربیۃ اس لفظ کو درست ہونا چاہیے۔ (اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ اپنے سے عمر میں بڑے کو اشارہ کرتے ہوئے اگر "هذا ابنی" کہا جائے تو اسلئے مجاز پر حمل کرتے ہوئے غلام کے آزاد ہونے کا حکم دیا جائیگا)

(لَهُمَا أنّ فِي المجاز ينتقلُ الذِّهنُ من الموضوع له إلى لازمِهِ فالثاني اى اللازم موقوفٌ عَلَى الأوّلِ) اى الموضوعِ لَهُ فيكون اللازمُ خَلَفاً وفرعاً لِلْمَوضُوعِ لَهُ وهذا هو المُرادُ بالخَلَفيةِ في حَقِّ الحُكمِ (فلا بد من إمكانِه) اى إمكان الأوّل هُوَ المَعنىٰ المَوضُوعُ له لِتَوقُّفِ المعنىٰ المَجازى عَلَيهِ وأيضاً بناءً عَلَى الأصلِ المتَّفقِ عليه أنّ من شرطِ صحةِ الخلفِ إمكانُ الأصلِ كما مسئلة مسِّ السَّمآءِ فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخَلَفِ وصورةُ المسئَلَةِ أنْ يَحلِفَ بقوله واللّٰهِ لاَ مَسَّنَّ السمآء تجبُ الكفارةُ لأن الكفارةَ خلف عن البَرّ ففى كل موضعٍ يمكن البر ينعقد اليمين

وتجب الكفارةُ وفي كل موضعٍ لا يمكن البرُّ لا ينعقد اليمينُ ولا تجبُ الكفارةُ ففي مسئلةِ مسّ السَّماءِ البرُّ وهو مس السَّماءِ مُمكِنٌ في حقِّ البشرِ كما كان للنبي عليه السلام وإن حلَفَ لَأ شربَنَّ الماءَ الذِي في هَذا الكُوزِ ولا ماءَ فيه لا تجب الكفارةُ لأن الأصلَ وهو البر غير ممكنٍ فالمستشهد ها تانِ المسئلتانِ والفرقُ الذى بينهما وانما لم نذكر في المتن مسئلة الكوزِ لان الـ عتاد في كتبنا ذكر هما معاً فكل منهما ينبئ عن الأخرِ۔

ترجمہ تشریح:- صاحبین کی (اپنے مسلک پر کہ مجاز حقیقت کا خلف ہے حکم کے اعتبار سے) دلیل یہ ہے کہ مجاز میں ذھن موضوع لہ سے اسکے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔تو ثانی جو کہ لازم ہے موقوف ہوگا اول یعنی موضوع لہ پر تو لازم خلف اور فرع ہوگا موضوع لہ کے لئے اور حکم کے اعتبار سے مجاز کا حقیقت کے خلف ہونے سے یہی مطلب ہوتا ہے لہٰذا اول یعنی موضوع لہ کا ممکن ہونا ضروری ہوگا اسلئے کہ معنیٰ مجازی معنیٰ حقیقی پر موقوف ہے۔نیز یہ اصل متفق علیہ پر مبنی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ صحت خلف کے شرائط میں سے امکان اصل ہے جیسا کہ مس السماء کے مسئلہ میں ہے اسلئے کہ اصل کا ممکن ہونا صحت خلف کے لئے شرط ہے۔

اور صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی قسم کھاتا ہے اور کہتا ہے کہ خدائے پاک کی قسم میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا۔تو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ کفارہ قسم میں بری ہونے کا خلف ہے اور بری ہونا قسم میں اصل ہوتا ہے) تو جس جگہ بری ہونا ممکن ہو وہاں پر یمین منعقد ہوگی۔اور کفارہ واجب ہوگا۔اور جہاں پر بری ہونا ممکن نہ ہو تو وہاں پر یمین منعقد نہیں ہوگی۔اور کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔تو "مسُّ السماء" کے مسئلہ میں آسمان کو ہاتھ لگانا انسان کے حق میں ممکن ہے۔جیسے کہ حضور ﷺ کے لئے ہوا تھا۔(کہ آپ نے لیلۃ المعراج میں آسمان کو ہاتھ لگایا تو اگر آسمان کو ہاتھ لگانا ممکن نہ ہوتا تو آپ ﷺ بھی ہاتھ نہیں لگا سکتے تھے اسلئے جب آپ ﷺ نے آسمان کے ساتھ ہاتھ لگایا تو معلوم ہوا کہ یہ ممکن ہے اور آدمی کرامۃً آسمان کو ہاتھ لگا سکتا ہے لیکن پھر چونکہ عادت اس پر جاری نہیں ہوئی اسلئے قسم کھاتے ہی اسکے حانث ہونے کا حکم لگائیں گے اور اس پر کفارہ واجب ہوگا)

لیکن اگر یہ قسم کھائی کہ خدائے پاک کی قسم میں وہ پانی ضرور پیونگا جو اس لوٹے میں ہے اور حال یہ ہے کہ اس لوٹا مشار الیہ میں پانی نہیں ہے۔تو اس صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ اصل جو کہ بری ہونا ہے جو کہ

پانی کا پینا ہے وہ ممکن نہیں ہے اسلئے کہ پانی موجود نہیں ہے تو مستشھد یہی دو مسئلے ہیں اور فرق وہ ہے جو ان دونوں صورتوں میں ہے۔ (اگر کوئی کہے کہ آپ نے مسئلۃ الکوز کو متن میں کیوں ذکر نہیں کیا جبکہ یہ بھی صاحبین کی دلیل کا حصہ ہے تو مصنف نے اسکا جواب دیا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے مسئلۃ الکوز کو متن میں ذکر نہیں کیا اسلئے کہ ہماری کتابوں میں دونوں مسئلوں کا اکھٹا ذکر کرنا معتاد ہے تو ہر ایک مسئلہ دوسرے مسئلہ کے ذکر کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اسلئے جب مس السماء کا مسئلہ ذکر کیا تو مسئلۃ الکوز بھی حکماً مذکور ہوا۔

(قلنا موقوفٌ علی فهم الأوّلِ لا علی ارادتہ اذ لا جمع بینهما) ای بین الحقیقة والمجاز والمرادُ المعنیٰ الحقیقی والمجازی (فیها) ای فی الارادة فاذا لم یتوقف علی ارادة الأوّلِ لا یجب إمكانُ الأوّلِ وحیث توقف علی فهم الأوّلِ وفهم الاول مبنی علی صحة اللفظِ من حیث العربیة یكفی صحة اللفظ من حیث العربیةِ فاذا فهم الأوّلُ وامتنع ارادته عُلِمَ أنَّ المرادَ لازمهُ وهو عتقه من حین ملکهٗ فان هذا المعنیٰ لازم للبُنوة فیجعل اقراراً فیعتق قضاءً من غیر نیةٍ لانه متعین ولا یعتق بقوله یا ابنی لانه استحضارُ المنادیٰ بصورة الإسم بلا قصدِ المعنیٰ فلا یجری الاستعارة لتصحیحِ المعنیٰ فان الا ستعارة تقع اولاً فی المعنیٰ وبواسطته فی اللفظ فیستعار اولاً الهیكلُ المخصوصُ لِلشُّجاعِ ثم بتوسط هذه الاستعارةِ یستعار لفظ الأسدِ للشجاع ولا جل ان الاستعارة تقع اولاً فی المعنیٰ لا تجری الاستعارة فی الأعلام إلّا فی أعلام تدل علی المعنیٰ كحاتم ونحوه ویعتق بقوله یا حر لانه موضوع له ۔

ترجمہ وتشریح:- یہ صاحبین کی دلیل کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ مجاز میں ذہن معنیٰ موضوع لہ سے اسکے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور یہ کہ لازم، اول پر یعنی موضوع لہ پر موقوف ہوتا ہے لیکن موضوع لہ کے فہم اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اسکے ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا اسلئے کہ حقیقت اور مجاز میں جمع جائز نہیں ہے۔ یعنی معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کا ارادہ میں جمع ہونا جائز نہیں ہے۔ اور جب معنیٰ مجازی کا ارادہ معنیٰ موضوع لہ کے ارادہ پر موقوف نہیں تو معنیٰ اول جو موضوع لہ ہے کا امکان ضروری نہیں ہوگا۔ اور جب معنیٰ اول یعنی

معنیٰ موضوع لہ کے سمجھنے پر موقوف ہے تو معنیٰ اول کا سمجھنا لفظ عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونے پر مبنی ہے تو پھر معنیٰ مجازی کے ارادہ کرنے میں لفظ کا عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہوگا۔

تو جب لفظ بولکر اسکا معنیٰ اول سمجھ میں آجائے اور معنیٰ اول کا ارادہ ممتنع ہو تو معلوم ہوگا کہ معنیٰ اول کا لازم (یعنی "هٰذا ابْنِيْ" کا لازم) جو کہ اسکا آزاد ہونا ہے جس وقت سے وہ اسکا مالک ہوا ہے مراد ہوگا اسلئے کہ یہی معنیٰ یعنی آزاد ہونا بنوۃ کے لئے لازم ہے تو اسکا "هٰذا ابْنِيْ" کہنا اقرار قرار دینگے۔ تو لہٰذا وہ بغیر نیت کے آزاد ہوگا اسلئے کہ یہی متعین ہے۔

لیکن اگر غلام کو "یا ابنی" کہکر بلایا تو آزاد نہیں ہوگا اسلئے کہ "ندا" صورۃ اسم کے ساتھ منادی کا استحضار ہوتا ہے بغیر کسی قصد اور ارادہ کے لہٰذا اس معنیٰ کی تصحیح کے لئے استعارہ جاری نہ ہوگا۔ اسلئے کہ استعارہ اولاً معنیٰ میں ہوتا ہے اور معنیٰ میں استعارہ کے واسطہ سے لفظ میں استعارہ ہوتا ہے اسلئے اولاً ھیکل مخصوص جو حیوان مفترس مع التشخص ہے۔ کا استعارہ رجل شجاع کے لئے ہوگا۔ اور پھر اس استعارہ کے واسطہ سے لفظ اسد کا استعارہ رجل شجاع کے لئے ہوگا اور اسی وجہ سے کہ استعارہ اولاً معنیٰ میں ہوتا ہے (پھر لفظ میں ہوتا ہے) استعارہ اعلام میں جاری نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ وہ اعلام جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے حاتم (کہ اسکا استعارہ ہر سخی کے لئے کیا جاتا ہے اور جیسے فرعون کا استعارہ ہر باطل پرست کے لئے کیا جاتا ہے وغیرہ) اور اسکے قول "یا حر" کے ساتھ آزاد ہوگا اسلئے کہ یہ آزاد ہونا اسکا موضوع لہ ہے یعنی ایک آدمی نے اپنے غلام کو "یـا حـر" کہکر پکارا تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اسمیں "حر" کا استعمال اسکے موضوع لہ میں ہوا ہے۔

فَإِن قِيلَ قد ذكر في عِلمِ البيانِ إنَّ زيداً اسدٌ ليس باستعارةٍ بل هو تشبيهٌ بغير آلةٍ لانه دعوىٰ امرٍ مستحيلٍ قصداً لأنَّ التَّصدِيقَ والتَّكذِيبَ يتوجهان إِلى الخبرِ وانما يكون استعارةً إذا حُذِفَ المشبهُ نحو رأيتُ اسداً يرمِي وإن كانَ مستحيلاً ايضا بواسطةِ القرينةِ لكن غيرُ مقصودٍ فإنَّ القصدَ إلى الرُّؤيةِ هنا فعلى هذا لا يكونُ هذا إبني استعارةً

إعلم أنَّ الاستعارةَ عند علمآءِ البيانِ إدِّعاءُ معنَى الْحقِيقَةِ فى الشئِ لأجلِ المبالغةِ فِي التشبيهِ مع حذفِ المشبه لفظاً ومعنىً فالاستعارةُ لا تجرِى فى خبر المبتدأ عندهم

فقولُهم زيدٌ اسدٌ ليس باِستعارةٍ بل تشبيهٌ بغير آلةٍ بناءً على الدّليلِ الذى ذُكِرَ في المتنِ فعلى هٰذَا لا يكون هٰذَا اِبني استعارةً بل يكون تشبيهاً وفي التَّشبيهِ لا يعتقُ فَعُلِمَ مِنْ هٰذَا أنهم لا يجوّزونَ الِاستعارَةَ إذا كانتْ مستلزِمةً لدعوىٰ امرٍ مستحيلٍ قصداً فَهٰذَا عينُ مذهبهما لأن شرطَ صحةِ المجازِ إمكانُ المعنىٰ الحقيقِي۔

ترجمه وتشریح:- (اس عبارت میں ایک اعتراض کا بیان ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ھذ ابنی'' زید اسد کی قبیل سے ہے اور ''زیـد اسـد'' محققین کے نزدیک استعارہ نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہ بحذف اداۃ التشبیہ ہے) تو جس طرح ''زیـد اسـد'' تقدیر میں زید کالاسد ہے تو اسطرح ھذا ابنی کی تقدیر ''ھٰذا اِبـنِـیْ'' ہوگا۔ اور اپنے غلام کو ھذا کابنی کہنے سے وہ بالاتفاق آزاد نہیں ہوتا تو ''ھٰذا اِبْنِیْ'' کے کہنے سے بھی آزاد نہیں ہونا چاہیے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ھٰـذا اِبـنِـیْ'' زید اسد کی قبیل سے نہیں بلکہ الحال ناطقۃ کی قبیل سے ہے۔ اور الحال ناطقۃ میں استعارہ ہے تو ھذ اابنی میں بھی استعارہ ہونا چاہیے اور وجہ یہ ہے اسمائے جنس میں استعارہ نہیں ہوتا اور مشتقات میں استعارہ ہوتا ہے اور ''ھٰذا اِبْنِیْ'' کا معنیٰ ''ھذا مولود منی مخلوق من مائی'' کے ہے)

اگر کوئی کہے کہ علم بیان میں ذکر کیا گیا ہے کہ ''زیـد اسـد'' استعارہ نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہ ہے آلہ تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ اسلئے کہ یہ ایک محال چیز کا دعویٰ ہے قصداً اور ارادۃً اور تصدیق اور تکذیب خبر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور استعارہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ مشبہ کو حذف کیا جائے مثلاً کہا جائے رأیت اسداً یرمی۔ اور یہ بھی اگر چہ ایک محال شی کا دعویٰ ہے (اور بواسطة القرینة میں جار مجرور مصنف کے قول وانما یکون استعارة کے ساتھ متعلق ہے یعنی استعارہ اسوقت ہوتا ہے جب قرینہ موجود ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ مناسبات اور لوازمات مشبہ کی اضافت اور نسبت مشبہ بہ کی طرف کرتے ہوئے رأیـت اسـداً یـرمـی کہا جائے اسلئے کہ رمی کے ساتھ اسد حقیقی موصوف نہیں ہوسکتا، تو اسلئے اسد سے رجل شجاع مراد ہوگا) لیکن امر مستحیل مقصود نہیں اسلئے کہ قصد یہاں پر رؤیت ہے تو اسی وجہ سے ''ھٰذا اِبْنِیْ'' استعارہ نہیں ہوگا

جان لو کہ علماء بیان کے نزدیک استعارہ تشبیہ میں مبالغہ کے طور پر مشبہ کو لفظاً اور معنیٰ حذف کرنے کے ساتھ کسی شی میں معنیٰ حقیقت کا دعویٰ کرنا ہے۔ (مثلاً اگر زید کے لئے حقیقت اسدیت کا دعویٰ کیا جائے اور مشبہ یعنی زید کو لفظاً اور معنیٰ حذف کیا جائے اور رأیـت اسـداً یـرمـی کہا جائے تو استعارہ ہوگا) پس علماء بیان کے نزدیک خبر

مبتدأ میں استعارہ نہیں ہوگا۔ تو انکا قول "زید اسد" استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بحذف اداۃ تشبیہ ہے اس دلیل پر بناء کرتے ہوئے جو متن میں ذکر ہے۔ تو اسی پر بناء کرتے ہوئے "هٰـذا اِبْـنِـیْ" استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ ہے۔ اور تشبیہ میں عتق نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ علماء بیان اس وقت استعارہ جائز نہیں کرتے بلکہ وہ قصداً ایک امر مستحیل کو مستلزم ہوں تو یہی صاحبین کا بھی مذہب ہے۔ (کہ انہوں نے اپنے سے بڑے عمر والے غلام کو "هٰذا اِبْنِیْ" کہنے کو استعارہ قرار نہیں دیا) اسلئے کہ صحت مجاز کے لئے معنیٔ حقیقی کا امکان شرط ہے۔

(قُلْـنـا هـذا فـى الاسـتـعـارةِ فِى أسمآءِ الأجناسِ وتـسمّى استعارةً اصليةً لانه يلزم حيـنـئـذٍ قـلبُ الحقائقِ لا فِى الاستعارةِ فِى المُشتقاتِ وتسمّى استعارةً تبعيةً نحو نطقتِ الحالُ أوِ الحال ناطقةٌ فإنَّ هذا استعارةٌ بِالاتفاقِ ولا يلزمُ هنا قَلبُ الحقائقِ وهـذا إبنى مِن هذا القبيلِ) هـذا الـذِى ذُكِـرَ أن زيداً اسدٌ ليس بِإستعارةٍ بناء على أنَّ الِاستـعارَةَ لا تقع فى خبرِ المبتدأ إنّما هو مخصوصٌ بالِاستعارةِ فى اسمآءِ الأجناسِ أمَّا الِاستـعـارَـةُ فِـى الـمشتـقـاتِ فـإنّها تجرِى فى خبرِ المبتدأ عند علمآءِ البيانِ كما يقال الحالُ ناطِقةٌ اى دالةٌ استعيرَ النَّاطِقةُ لِلدَّالةِ وهذه الِاستعارَةُ فِى خبرِ المبتدأ لكن ليستْ فِى أسماءِ الأجناسِ بل فى الإسمِ المشتقِّ فيجوزونَ هذا فى خبر المبتداءِ.

وفرقُهم أنَّ الاستعارةَ فى خبرِ المبتدأ تستلزمُ قلبَ الحَقائِقِ إذَا كان خبرُ المبتدأ اسمَ جنسٍ أمَّا إذَا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزِم قلبَ الحقائقِ نحو الحال ناطقةٌ فلا تجوزُ فـى اسماءِ الأجناسِ وتجوزُ فِى المشتقاتِ وهنا خبرُ المبتدأ وهو "ابنى" اسم مشتق لان معناه مولودٌ مِنّى فيجوز فيه الاستعارةُ فانه من قبيل قولِنا الحالُ ناطقةٌ۔

واعـلَـمْ أنهـم يسـمـون الاستعارةَ فى أسمآءِ الاجناسِ اِستِعارةً اصليةً والاستعارة فى الافـعـالِ والأسمآءِ المشتقةِ استعارةً تبعيةً لأنَّ الِاستعارةَ إنَّما تقع فيها بِتبعيةِ وقوعِها فى المشتقِ منه وسيأتِى قريباً۔

ترجمه وتشريح:- (جواب کا خلاصہ پہلے گزر چکا ہے اور ترجمہ ملاحظہ ہو) ہم جواب میں کہتے ہیں کہ علماء بیان کا یہ کہنا کہ خبر مبتداء میں استعارہ نہیں ہوتا۔ یہ اسمآء اجناس کے استعارہ میں ہے جسکو استعارہ اصلیہ کہا جاتا ہے۔ اسلئے کہ

قلب حقائق اس وقت لازم آتا ہے (کیونکہ اسد ایک مخصوص حقیقت کا نام ہے تو اگر زید اسد کو بھی استعارہ قرار دیا جائے تو ''اسد'' کی حقیقت میں تبدیلی لازم آئیگی۔ کیونکہ زید کی الگ حقیقت ہے اور اسد کی الگ حقیقت ہے) اور یہ بات مشتقات کے استعارہ میں نہیں ہوتی۔ جسکو استعارہ تبعیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے نطقت الحال یا الحال ناطقة اسلئے کہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے اور اسمیں قلب حقائق لازم نہیں آتا۔ اور ''ھٰذا ابنیٖ'' اسی قبیل سے ہے۔

یعنی یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ ''زید اسد'' استعارہ نہیں ہے اسلئے کہ خبر مبتداء میں استعارہ واقع نہیں ہوتا۔ یہ اسماء الاجناس کے استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ (یعنی جب خبر مبتداء اسم جنس ہو جیسا کہ ''زید اسد'' میں ''اسد'' اسم جنس ہے تو اسمیں استعارہ نہیں ہوتا) بہرحال جہاں تک استعارہ فی المشتقات کا تعلق ہے تو وہ خبر مبتداء میں علماء بیان کے نزدیک بھی جائز ہے جیسے کہا جاتا ہے ''الحال ناطقة'' یعنی ''دالة'' کہ اسمیں ''ناطقة'' کو ''دالة'' سے مستعار لیا گیا ہے۔ اور یہ استعارہ خبر مبتداء میں ہے لیکن یہ استعارہ اسماء اجناس میں نہیں ہے۔ بلکہ اسم مشتق میں ہے۔ تو اسلئے علماء بیان اس استعارہ کو خبر مبتداء میں جائز قرار دیتے ہیں۔ (جب وہ خبر مبتداء اسم مشتق ہو)

اور علماء بیان کا یہ فرق کرنا کہ خبر مبتداء میں استعارہ قلب حقائق کو مستلزم ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ خبر مبتداء اسم جنس ہو اگر وہ اسم مشتق ہو تو وہ قلب حقائق کو مستلزم نہیں ہے جیسے ''الحال ناطقة'' تو اسلئے اسماء اجناس میں خبر مبتداء میں استعارہ جائز نہیں ہے۔ اور مشتقات میں خبر مبتداء میں استعارہ جائز ہے اور یہاں ''ھٰذا ابنیٖ'' میں خبر مبتداء جو کہ ''ابنی'' ہے اسم مشتق ہے اسلئے کہ ''ابن'' کا معنیٰ ''مولود منی'' مجھ سے پیدا ہوا ہے'' اور ''مولود'' اسم مشتق ہے۔) تو اسلئے اسمیں استعارہ جائز ہے اسلئے کہ یہ ''الحال ناطقة'' کی قبیل سے ہے۔

اور جان لو کہ علماء بیان اس استعارہ کو جو اسماء اجناس میں ہوتا ہے استعارہ اصلیہ کا نام دیتے ہیں اور وہ استعارہ جو افعال اور اسماء مشتقہ میں ہوتا ہے کو استعارہ تبعیہ کا نام دیتے ہیں اسلئے کہ افعال اور اسماء مشتقہ میں استعارہ مشتق منہ میں استعارہ کی تبعیت کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور یہ تفصیل عنقریب آجائیگی۔

ویجبُ أن یُعلمَ أنَّ الجوابَ الذی اوردتُّه فی المتنِ انماھو علی تقدیر تسلیمِ زَعمِ علماءِ البیانِ وترکِ المناقشةِ علی دلائِلِھم الوَاھیةِ وذالک انقولَھم ''زیدٌ اسد'' لیس باستعارةٍ معَ أنَّ قولھم رأیت اسداً یرمی استعارة لیس بقویٍّ والفرقُ الذِی ذکرتُه فی المتنِ أنَّ زیداً اسد دعوٰی أمرٍ مستحیلٍ قصداً بخلاف رأیتُ اسداً یرمی

لا شك انه فرقٌ واهٍ وما ذكر بعد ذالك أنَّ في اسماءِ الاجناسِ لا يجرى الاستعارةُ في خبر المبتداءِ وتجرى في الأسماءِ المشتقةِ اضعفُ مِنَ الاوَّلِ وفرقُهم أنَّ الاوّلَ يفضي إلى قَلبِ الحقائقِ دون الثانِي أو هنُ مِنْ نَسجِ العنكبوتِ لأنَّ قولهم الحال ناطقةٌ ليس فِي الاستحالةِادنىٰ من قولهم"زيد اسد" فما الذى اوجب أن احدَهما استعارة والآخر ليس باستعارة.

وانما لم اذكر هذه الاعتراضاتِ في المتنِ لعدم الاحتياجِ إليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارةً بالاتفاقِ علم أنَّ امكان المعنىٰ الحقيقِي لا يُشترطُ لصحة المجازِ وعلى تقدير تسليمِ الفرقِ بين المشتقاتِ واسمآءِ الاجناسِ قولهم هذا إبنى من قبيل المشتقاتِ فتصح فيه الاستعارةُ بِلاَ اِشتراطِ إمكانِ المعنىٰ الحقيقِي۔

ترجمه وتشريح: - (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ جو اعتراض وارد کیا گیا ہے وہ سرے سے وارد ہوتا ہی نہیں اور اگر الحال ناطقة میں استعارہ ہے تو "زيد اسد" میں کیوں استعارہ نہیں ہوسکتا)

اور اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ جو جواب میں نے متن میں ذکر کیا ہے وہ علماء بیان کے خیالات کو تسلیم کرنے کی صورت میں اور انکے ضعیف دلائل پر مناقشہ نہ کرنے کی صورت میں ہے اور یہ اسلئے کہ انکا کہنا کہ "زيداسد" استعارہ نہیں ہے۔اور" رأيت اسدا يرمى" استعارہ ہے۔یہ قوی نہیں ہے۔اور وہ فرق جو میں نے متن میں ذکر کیا ہے۔کہ "زيد اسد" استعارہ اسلئے نہیں کہ اسمیں امر محال کا دعویٰ ہے قصداً بخلاف "رأيت اسداً يرمى" کے۔یہ بہت ہی ضعیف فرق ہے۔(اسلئے کہ امر محال اور قلب حقائق کا دعویٰ اصلاً باطل ہے خواہ قصداً ہو یا قصداً نہ ہو تو جب "زيد اسد" میں استعارہ نہیں ہے تو "رأيت اسداً" میں استعارہ نہیں ہونا چاہیے اور اگر "رأيت اسداً" میں استعارہ صحیح ہے تو "زيد اسد" میں بھی صحیح ہونا چاہیے۔)

اور اسکے بعد جو ذکر کیا کہ اسماء اجناس جب خبر مبتداء ہو تو اسمیں استعارہ نہیں چلتا اور اسماء مشتقہ میں جب وہ خبر مبتداء ہو استعارہ چلتا ہے یہ پہلی دلیل سے بھی زیادہ ضعیف ہے اور انکا یہ فرق کرنا کہ اسماء اجناس جب خبر مبتداء ہو اور اسمیں استعارہ جاری ہو جائے تو قلب حقائق لازم آتا ہے اور اسماء مشتقه میں قلب حقائق لازم نہیں آتا۔یہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔اسلئے کہ "الحال ناطقة" کا استحالہ جو حال کے لئے نطق ثابت کرنا

ہے یہ "زید اسد" کے استحالہ سے کم نہیں ہے تو پھر کیا بات ہے کہ ایک، "الحال ناطقة" میں استعارہ ہو اور دوسرے "زید اسد" میں استعارہ نہ ہو۔

(کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ یہ اعتراضات آپ نے متن میں کیوں ذکر نہیں کئے۔تو مصنف جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) یہ اعتراضات میں نے متن میں اسلئے ذکر نہیں کئے کہ انکے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی اسلئے کہ انکا قول "الحال ناطقة" جب بالاتفاق استعارہ ہے تو معلوم ہوا کہ معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا صحت مجاز کے لئے شرط نہیں ہے۔اور اسماء مشتقہ اور اسماء اجناس میں اگر فرق تسلیم کیا جائے تو "ھذا ابنی" مشتقات کی قبیل سے ہے۔تو اسلئے اسمیں معنیٰ حقیقی کے امکان کی اشتراط کے بغیر استعارہ صحیح ہوگا۔

ملحوظہ: یہاں پر علامہ تفتازانی کی شرح کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے اور انہوں نے جو شرح کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے یہ اعتراضات غلط فہمی پر مبنی ہیں۔اصل بات یہ ہے کہ علماء بیان کے نزدیک استعارہ کی بناء اسی پر ہے کہ مشبہ بہ کا اطلاق مشبہ پر کیا جائے اور کلام میں مشبہ مذکور نہ ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو مشبہ بہ سے اسکا معنیٰ حقیقی بھی مراد لیا جاسکتا ہو۔ چنانچہ اگر مشبہ مذکور ہو لفظاً یا تقدیراً تو استعارہ نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ "زید اسد" لقینی منه اسد، لقیت به اسداً یا مقام اخبار میں کہا جائے "اسد" کہ یہاں پر مبتداء محذوف ہوتا ہے اور محذوف کالمذکور کی وجہ سے وہ تقدیراً مذکور ہے تو یہ استعارہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود الایہ میں "من الفجر" کے ذکر کی وجہ سے یہ کلام استعارہ نہیں رہا بلکہ تشبیہ بن گیا اور الحال ناطقۃ میں استعارہ اسلئے صحیح ہے کہ یہاں مشبہ "دلالۃ" ہے اور اسکی تشبیہ دل ہی دل میں نطق کے ساتھ دی گئی ہے اور پھر اس سے ناطقۃ مشتق کر کے "الحال" پر حمل کیا ہے۔تو اسلئے یہ استعارہ ہے اسلئے کہ مشبہ مذکور نہیں ہے اسلئے نہیں کہ اسماء مشتقہ میں خبر مبتداء میں استعارہ صحیح ہوتا ہے اور اسماء جنس میں صحیح نہیں ہوتا۔اور اسماء جنس میں صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قلب حقائق لازم آتا ہے اور اسماء مشتقہ میں قلب حقائق لازم نہیں آتا بلکہ حقیقت کے لئے ایسی صفت کو ثابت کرنا ہوتا ہے جو اسکے لئے ثابت نہیں ہوتی۔

لیکن مصنف نے چونکہ یہی سمجھ لیا کہ "زید اسد" میں استعارہ اسلئے صحیح نہیں کہ امر محال کا دعوی لازم آتا ہے تو اس پر اعتراض کیا امر محال کا دعوی تو رأیت اسداً یرمی میں بھی ہے لہٰذا پھر اس میں بھی استعارہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

(مسئله قال بعض الشافعية لا عمومَ للمجازِ لأنّه ضروريٌ يصار اليهِ توسعةً فيقدَّر بقدرِ الضرورةِ قلنالا ضرورةَ في استعمالِهِ) لأنهٗ إنّما يستعمل لا جل الداعِي الذي يأتي من بعدُوإذا لم تكن الضرورةُ في استعماله بل يكون معنىٰ الضرورةِ أنّه إذا استُعمِلَ اللفظُ يجبُ أنْ يحملَ على المعنىٰ الحقيقِي فاذا لم يمكن فَعلى المجازِي فهذه الضرورةُ لا تُنافِي العمُومَ بل العُمومُ إنّما يثبت إن استعمَلَ المتكلّمُ واراد به المعنىٰ العامَ ولا مانعَ لهٰذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورةٌ(وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغةِ ما ليس في الحقيقةِ وهو في كلامِ الله تعالىٰ كثيرٌ كقوله يريد أنْ يَنقضَّ فاقامه وقوله تعالىٰ لما طغى الماءُ واللهُ متعالٍ عن العجزِ والضروراتِ نظيره قوله عليه السلام لا تبيعو الدرهمَ بالدرهمين ولا الصاعَ بالصاعينِ وقد أُريد به الطعامُ إجماعاً فلا يشمل غيره عنده)ذكرَ الصاع واراد به ما فيه من الطعام بطريقِ إطلاقِ اسم المحلِ على الحالِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ بعض شوافع کہتے ہیں عموم مجاز جائز نہیں اسلئے کہ مجاز کی بناء ضرورت پر ہےاور مجاز کو وسعت کلامی کی بناء پر اختیار کیا جاتا ہے۔تو اسلئے مجاز کو بقدر ضرورت اختیار کیا جائیگا (یعنی مجاز کی جتنی مقدار کے ساتھ ضرورت پوری ہوجاتی ہے اسکو اختیار کیا جائیگا اور ضرورت چونکہ بعض افراد کے مراد لینے سے پوری ہوجاتی ہے تو اسلئے تمام افراد مراد لینے کی ضرورت نہیں مثلاً لاتبیعو الصاع بالصاعین میں جب صاع سے ما یحل فی الصاع من الطعام مراد لیا گیا تو طعام کے علاوہ کوئی اور شئی مراد نہیں ہوگی۔لہذا اگر کوئی شخص ایک صاع چونہ دو صاع چونے کے بدلہ میں فروخت کرے تو جائز ہوگا لیکن ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہےاور ہم کہتے ہیں کہ تمام مکیلی اشیاء جو صاع کے ساتھ ناپی جاتی ہیں وہ تمام اس نہی کے تحت داخل ہیں خواہ مطعومات کی قبیل سے ہوں یا نہ ہوں)

قلنا الخ ہم (یعنی ہمارے علماء) کہتے ہیں استعمال مجاز میں کوئی ضرورت نہیں اسلئے کہ مجاز کا استعمال اس داعی کی وجہ سے ہوتا ہے جسکا ذکر بعد میں آئیگا۔(یعنی استعمال مجاز کے کچھ اغراض ہوتے ہیں۔جنکا ذکر بعد میں آئیگا اور متکلم جس مفہوم کو مجاز کے ساتھ پیش کرتا ہے اسکو حقیقت کے ساتھ بھی پیش کرسکتا ہے لہٰذا مجاز کے ضروری ہونے کا قول صحیح نہیں ہے۔)اور جب استعمال مجاز میں ضرورت نہیں تو پھر معنیٰ ضرورت یہ ہے کہ جب لفظ کو استعمال کیا جائے

تو ضروری ہے کہ اسکو معنیٰ حقیقی (موضوع لہ) پر حمل کیا جائے۔اور جب معنیٰ حقیقی پر اسکا حمل ممکن نہ ہو تو پھر معنیٰ مجازی (غیر موضوع لہ) پر حمل کیا جاتا ہے (تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور لفظ معنیٰ سے خالی نہ ہو۔تو معنیٰ مجازی لفظ کے مدلول ہونے میں معنیٰ حقیقی کے مترادف ہوا اور جب معنیٰ حقیقی میں عموم ہو سکتا ہے اور اسکے تمام افراد مراد لئے جا سکتے ہیں تو معنیٰ مجازی کے تمام افراد کیوں مراد نہیں ہو سکتے اسلئے فرمایا کہ) یہ ضرورت عموم کے منافی نہیں ہے بلکہ عموم اس وقت ثابت ہوگا جب متکلم لفظ کو استعمال کرے اور اس سے ایک عام معنیٰ کا ارادہ کرے اور ایسکے لئے کوئی مانع نہیں ہے اسلئے کہ استعمال میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور مجاز کلام کی دو اقسام میں سے ایک قسم ہے بلکہ مجاز میں ایک قسم کی بلاغت اور مبالغہ ہوتا ہے جو حقیقت میں نہیں۔

(آگے مجاز کے غیر ضروری ہونے پر دلائل ذکر کرتے ہوئے فرمایا) کہ یہ مجاز اللہ تعالیٰ کے کلام میں کثرت کے ساتھ موجود ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یرید أن ینقض فاقامه (کہف۔۹۹) حضرت موسیٰ اور خضر علیہما السلام کا گزر ایک بستی پر ہوا ان سے طعام کا مطالبہ کیا اور انہوں نے کھلانے سے انکار کیا پھر ان دونوں کو وہاں پر ایک دیوار ملی جو گرنا چاہتی تھی۔تو خضر علیہ السلام نے اس دیوار کو درست کر دیا'' یہاں ارادہ کی نسبت دیوار کی طرف کی ہے تو یہ مجاز ہے اسلئے کہ ارادہ ذوی الروح اور ذوی العقول کی صفت ہے اور دیوار ان میں سے نہیں ہے۔)

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انا لما طغى الماء حملنكم فى الجارية (ہم نے تم کو کشتی میں سوار کیا جب پانی نے سرکشی اختیار کی اور طغیان بھی ذوی الروح کی صفت ہے لہٰذا پانی کی طرف اسکی نسبت مجاز ہے)

اور اللہ تبارک وتعالیٰ عجز اور ضرورت سے پاک اور عالی ہے (تو اگر مجاز کا استعمال ضرورت کی بناء پر ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ کے کلام میں واقع نہ ہوتا)

اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں چونکہ واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اسکا استعمال ضرورت کی بناء پر نہیں ہے اور بیان ملازمہ کی طرف والله تعالىٰ متعال عن العجز والضرورات کے ساتھ اشارہ کیا)

اسکی مثال حضور ﷺ کے ارشاد میں ہے لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين یعنی ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں صاع سے ما يحل فى الصاع من الطعام مراد لیا گیا ہے اور ہمیں کسی کا اختلاف نہیں لہٰذا طعام کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں ہوگا۔صاع کو ذکر کیا ہے اور اس سے مراد وہ ہے جو صاع میں واقع ہوتا ہے طعام میں سے اسم محل کا حال پر اطلاق

کرتے ہوئے۔(پس طعام کے علاوہ باقی مکیلات میں سے ایک صاع دو کے بدلے میں بیچنا حضرات شوافع کے نزدیک جائز ہے۔اسلئے کہ وہ عموم مجاز کے قائل نہیں اور اسلئے کہ علت ربوٰا ۔ انکے نزدیک طعم اور ثمنیت ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ علت نہیں تمام مکیلات کو شامل ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔)

(مسئلہ لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معاً لرجحانِ المتبوعِ علی التابعِ فلا یستحقُّ معتَقُ المعتقِ مع وجودِ المعتَقِ إذا أوصیٰ لِمواليهِ ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلد وه لانه أريد بها ما وضعتْ له ولا المس باليدِ بقوله تعالىٰ او لا مستم النسآء لان الوطی وهو المجاز مرادٌ اجماعاً)

اعلم ان لفظ المولىٰ حقيقة فی المولیٰ الاسفل وهو المعتَقُ مجازٌ فی معتق المعتقِ فاذا اوصیٰ لمواليهِ لا يستحقُّ معتَقُ المعتَقِ مع وجود المعتَقِ وكذا اوصیٰ لا ولاد فلانٍ اولأ بنائهٖ وله بنون وبنو بنين فا لوصية لأ بنائهٖ دون بنی بنيهٖ اما دخول بنی البنين فی الامان فی قوله اٰمنو نا علی اولا دِنا لان الأ مانَ لحقن الدَّمِ فيبتنی علی الشبهاتِ وفی هذه المسئلةِ روايتانِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (حقیقت چونکہ لفظ کا استعمال ہوتا ہے موضوع لہ میں اور مجاز لفظ کا استعمال ہوتا ہے غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ کی وجہ سے تو حقیقت گویا مرکوب اللفظ تملیکاً ہے اور مجاز مرکوب اللفظ عاریۃً ہے تو جس طرح ایک کپڑا ایک شخص کے لئے تملیکاً اور عاریۃً نہیں ہوسکتا اور ایک ہی سواری ایک آدمی کے لئے تملیکاً اور عاریۃً نہیں ہوسکتی تو اسی طرح) ایک لفظ سے اسکا معنیٰ حقیقی اور مجازی مراد نہیں ہوسکتا اسلئے کہ (معنیٰ حقیقی بمنزلہ متبوع اور معنیٰ مجازی بمنزلہ تابع ہے اور) متبوع تابع پر راجح ہوا کرتا ہے۔

تو اسلئے جب کسی شخص نے اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی (اور اس سے مولیٰ من اسفل یعنی آزاد کیا ہوا مراد لیا) اور حال یہ تھا کہ اس شخص کے لئے معتق یعنی آزاد کیا ہوا غلام تھا اور اسکے آزاد کئے ہوئے غلام کے لئے بھی آزاد کیا ہوا غلام تھا جسکو معتق المعتق کہا جاتا ہے۔(تو چونکہ معتق مولیٰ کا معنیٰ حقیقی ہے اور معتق المعتق اسکا معنیٰ مجازی ہے اور ایک ہی لفظ سے معنیٰ حقیقی اور مجازی کو ایک ہی اطلاق میں مراد نہیں لیا جاسکتا تو اسلئے) اس وصیت کی صورت میں معتق

المعتق وصیت کا مستحق نہ ہوگا۔

اوراسی طرح حضور علیہ کے ارشاد "من شرب الخمر فاجلدوہ" میں (چونکہ خمر کا معنیٰ حقیقی "النیٔ من ماء العنب اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد" ہےاور کھجور کی بنی ہوئی شراب جسکو فضیخ کہتے ہیں پر اسکا اطلاق مجازاً ہے) خمر کے علاوہ کسی اور سکر کا ارادہ نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ یہاں موضوع لہ (جسکا ذکر ہو چکا) ارادہ کیا گیا ہے۔اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد "او لا مستم النساء" میں چونکہ معنیٰ مجازی جو کہ وطی اور جماع ہے۔اجماعاً مرادلیا گیا ہےتو اسلئے لمس بالید یعنی ہاتھ سے چھونا جو کہ معنیٰ حقیقی ہے مرادنہیں لیا جائیگا۔مصنف کہتے ہیں کہ جان لوکہ لفظ مولیٰ،مولیٰ اسفل جوآزاد کیا ہوا ہوتا ہے میں حقیقت ہےاور معتق المعتق جوآزاد کئے ہوئے غلام کا آزاد کیا ہوا ہوتا ہے میں مجاز ہےتو جب ایک آدمی نے اپنے موالی کے حق میں وصیت کی تو معتق کے ہوتے ہوئے معتق المعتق مستحق نہ ہونگے۔اسی طرح اگرفلان یعنی کسی شخص کی اولاد کیلئے وصیت کی یا اسکے بیٹوں کے لئے وصیت کی اوراس شخص کے لئے بیٹے بھی تھےاور پوتے بھی تھےتو وصیت اسکے بیٹوں کے حق میں ہوگی اوراسکے بیٹوں یعنی پوتوں کے حق میں نہ ہوگی۔

(توکسی نے اعتراض کیا کہ بھئی امان کے مسئلہ میں پوتے کیوں داخل ہوتے ہیں یعنی مثلاً اھل حرب نے کہا آمنونا علی ابنائنا اورانکے لئے بیٹے بھی تھےاور پوتے بھی تھےتو پھر آپ کہتے ہیں کہ ادھرامن پوتوں کو بھی ملیگا تو یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہےتو یہ بھی جائزنہیں ہونا چاہیے۔تو مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) آمنونا علی اولادنا میں پوتوں کا داخل ہوناحقن الدم یعنی خون کی حفاظت کی وجہ سے ہےاسلئے کہ حفاظت خون ادنی شبہ سے ثابت ہوتی ہے(اورابن کا اطلاق چونکہ پوتے اور پڑپوتے پر ہوتا رہتا ہے چنانچہ انسانوں کو بنوآدم کہا جاتا ہےاور بنوھاشم کا اطلاق ھاشم کے پورے خاندان پوتے اور پڑپوتے سب پر ہوتا ہے) نیز اس مسئلہ میں دوروایتیں ہیں(تو جس روایت کے مطابق اشکال تھا کہ پوتے اور پڑپوتے داخل ہو جاتے ہیں اسکا جواب دے دیا گیا اور دوسری روایت جو یہ ہے کہ پوتے اور پڑپوتے داخل نہیں ہوتے اس پر تو کوئی اشکال نہیں)

(ولا جمعَ بینهما بالحنثِ اذا دخل حافیاً او متنعلاً اوراکباً فی لا یضعُ قدمه فی دارِ فلانٍ لانه مجازٌ عن لا یدخل فیحنثُ کیف دَخلَ فهذا من باب عموم المجازِ) إعلم أنّا نذکر هنا مسائل تترآی أنّا جمعنا فیها بین الحقیقةِ والمجازِ اولها

اذا حلف لا یضع قدمہ فی دارِ فلانٍ یَحنَثُ إذَا دخلَ حافِیاً أو متنعلاً أو راکباً والدخولُ حافیاً معناہ الحقیقِی والباقِی بطریقِ المجازِ فقولہ فی لا یضعُ متعلق بقولہ لا جمعَ بینہمَا وإنّما حملناہ علی المعنیٰ المجازِی لأنّ معناہ الحقیقِی مہجورٌ اذ لیس المرادُ أن ینامَ ویَضعُ القدَمینِ فی الدّارِ وباقی الجسدِ یکون خارجَ الدارِ وفی العرف صار عبارۃً عن لا یدخلُ۔

ترجمہ وتشریح:- (یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ آپکا قاعدہ جو آپ نے کہا کہ لفظ سے معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں کو مراد لینا ایک وقت میں جائز نہیں اس صورت میں ٹوٹ جاتا ہے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھیگا کیونکہ ادھر معنیٰ حقیقی یہ ہے کہ ننگے پاؤں اگر وہ شخص داخل ہوتو حانث ہو جائے اور اگر جوتوں سمیت یا سوار ہو کر داخل ہوتو یہ معنیٰ حقیقی نہیں ہے حالانکہ آپ تمام صورتوں میں اسکے حانث ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں۔تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوا تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) جب ایک آدمی نے ''لا یضع قدمہ فی دار فلان'' کہا ہوتو پھر خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر تمام صورتوں میں حانث ہونے کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا اسلئے کہ اسکا یہ قول " لا یضع قدمہ فی دار فلان " مجاز بن گیا ہے ''لایدخل '' سے تو جس طرح بھی داخل ہوگا حانث ہو جائیگا تو یہ عموم مجاز کی قبیل سے ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہم یہاں پر ان مسائل کو ذکر کر رہے ہیں کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز کیا ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ اپنا قدم فلان کے گھر میں نہیں رکھے گا۔تو جب وہ آدمی اس شخص کے گھر میں ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہوتو حانث ہو جاتا ہے۔حالانکہ ننگے پاؤں داخل ہونا اسکا معنیٰ حقیقی اور باقی یعنی جوتے پہنکر یا سوار ہو کر داخل ہونا معنیٰ مجازی ہے تو مصنف کا قول " فی لا یضع قدمہ" اسکے قول" لا جمع بینہما" کے ساتھ متعلق ہے اور ہم نے اس لفظ کو اسکے معنیٰ مجازی پر حمل کیا اور معنیٰ حقیقی پر حمل نہیں کیا اسلئے کہ اس لفظ کا معنیٰ حقیقی متروک ہے اسلئے کہ "لا یضع قدمہ" سے (اھل عرف کے ہاں) یہ مراد نہیں لیا جاتا کہ آدمی گھر کے باہر لیٹ جائے اور سر اور باقی جسم گھر سے باہر ہو اور پاؤں گھر کے اندر ہوں بلکہ عرف سے مراد یہ ہوتا ہے کہ میں اسکے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔

(وکذا) ای من باب عموم المجازِ (قولہ لا یدخل فی دار فلانٍ یراد بہ نسبۃ

السکنیٰ) ای یراد بطریقِ المجازِ بقوله "فی دار فلان" کون الدارِ منسوبةً إلی فلان نسبة السکنی إمَّا حقیقةً وإمَّا دلالةً حتی لو کانت ملکَ فلانٍ ولا یکونُ فلانٌ ساکنًا فیها یحنث بالدخولِ فیها (وهی تعم الملکَ والاجارةَ والعاریةَ لا نسبةَ الملکِ حقیقةً وغیرَها مجازًا) ای لا یراد نسبةُ الملک بطریقِ الحقیقةِ وغیرُها ای الاجارةُ والعاریةُ بطریقِ المجازِ (حتی یلزم الجمعُ بینهما) ای بین الحقیقة والمجاز۔

ترجمه وتشریح:- (یہ دوسرا مسئلہ ہے جسکے متعلق بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو گویا سوال ہوا کہ ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ فلان کے گھر میں داخل نہ ہوں گا تو گھر کی فلان کی طرف نسبت کرنے کا حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ اسکے مملوک گھر میں اگر قسم کھانے والا داخل ہوتو وہ حانث ہوجائے اور اگر رہائشی گھر میں جواجارہ کے طور پر یا عاریۃً اسکو ملا ہو اس میں داخل ہوتو حانث نہ ہو اسلئے کہ یہ اسکا معنیٰ مجازی ہے حالانکہ یہاں آپ اسکے حانث ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں خواہ مُلکیتی گھر میں داخل ہو یا رہائشی گھر میں تو یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہوا تو مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) اسی طرح آدمی کا یہ قول " لا یدخل فی دار فلان" (اس آدمی کا ملکیتی اور رہائشی ہر قسم کے گھر میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی) عموم مجاز کی قبیل سے ہے اسلئے کہ ادھر دار فلان سے نسبت سکنیٰ کا ارادہ کیا جاتا ہے یعنی بطریقہ مجاز ادھر اس گھر کا اس شخص کی طرف منسوب ہونا رہائش کے ساتھ مراد ہوتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا دلالۃً ہو چنانچہ اگر وہ گھر اس شخص کا ملکیتی گھر ہو اور وہ شخص حقیقۃً اس میں رہائش پذیر نہ ہوتو پھر بھی اس میں داخل ہونے کے ساتھ قسم کھانے والا حانث ہوگا۔ (اسلئے کہ وہ شخص حکماً اس گھر میں رہائش پذیر ہے کیونکہ جب چاہیگا تو اس میں جاسکتا ہے) اور یہ نسبت سکنیٰ ملک اور اجارہ اور عاریت سب کو عام ہے ایسا نہیں ہے کہ نسبت ملک معنیٰ حقیقی ہو اور اسکے علاوہ معنیٰ مجازی ہو یعنی نسبت ملک کا ارادہ بطریقہ حقیقت اور اسکے علاوہ اجارہ اور عاریت بطریقہ مجاز مراد نہیں ہوگا تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے۔

(ولا بالحنثِ) عطف علی قوله بالحنثِ فی قوله ولا جمع بینهما بالحنثِ (اذا قدم نهارًا او لیلاً فی امرأته کذا یوم یقدم زیدٌ لأنّه یذکرُ للنهار وللوقت) کقوله تعالیٰ ومن یُوَلِّهِم یومئذٍ دُبُرَه صورة المسئلة انه اذا قال لا مرأته انت طالق یوم یقدم

زید یحنث إن قدِم نهاراً او لیلاً فالیومُ حقیقةٌ فی النَّهارِ مجازٌ فی اللیلِ فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجازِ فقوله لانهُ یُذکَرْ دلیلٌ علی قوله ولا بالحنث والهاء فی لأنَّهُ یرجع إلی الیوم والمراد بالیوم فی الآیة الوقت فالیوم حقیقة فی النهار وکثیراً مّا یرادُ به الوقتُ مجازاً فاحتجنا إلی ضابط یعرفُ به فِی کلِّ موضعٍ أنَّ المراد بالیومِ النهارُ. او مطلقُ الوقتِ والضابط هو قوله (فاذا تعلق بفعلٍ ممتد فللنهارِ وبغیر ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب إلی ظرف الزمان بغیر فی یقتضی کونه) ای کون الزمان (معیارا له) ای للفعل والمراد بالمعیار ظرفٌ لا یفضل عن المظروفِ کالیوم للصوم وهذا البحث یأتی فی کلمة "فِی" فی فصل حروف المعانی (فإن امتد الفعل امتد المعیار فیراد بالیوم النهار) لان النهار أولیٰ (وان لم یمتد الفعل کوقوع الطلاق ههنا) ای فی انت طالق یوم یقدم زید (لا یمتد المعیار فیراد به الآنُ) اذ لا یمکن ارادة النهارِ بالیوم فیراد به مطلق الآن ولا یعتبر کون ذالک الآن جزأ من النهار لقوله تعالیٰ ومن یولّهم یومئذٍ دبره ولان العلاقة موجودة بین معناه الحقیقی ومطلق الآنِ سوآءٌ کان الآنُ جزأً من النهار او منَ اللیلِ۔

ترجمہ وتشریح:- (یہ تیسرا مسئلہ ہے جس میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ انت طالق یوم یقدم زید تو حقیقی معنیٰ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر زید دن کو آئے تو اسکی بیوی کو طلاق ہو لیکن اگر رات کو آئے تو طلاق واقع نہ ہو اور معنی مجازی جو کہ مطلق وقت ہے کا تقاضا یہ ہے کہ زید خواہ دن کو آئے یا رات کو آئے تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے تو مصنف نے جواب دیا کہ اسمیں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے اسلئے کہ یوم کا اطلاق نھار پر اور مطلق وقت پر علی سبیل الاشتراک ہوتا ہے اور ادھر یوم سے مراد مطلق وقت ہے اور وہ مطلق وقت پھر چونکہ دن اور رات دونوں کو شامل ہے تو اسلئے زید خواہ دن کو آئے یا رات کو آئے طلاق واقع ہوگی۔) اب یہ کہ یوم سے کس صورت میں نھار اور کس صورت میں مطلق وقت مراد ہوتا ہے تو اسکے لئے مصنفؒ نے ضابطہ بیان کیا کہ یوم اگر فعل ممتد کے لئے ظرف ہو تو پھر نھار مراد ہوتا ہے جیسے مثلاً صوم کے لئے اگر یوم ظرف ہو تو پھر نھار مراد ہوتا ہے۔ اور فعل غیر ممتد کے لئے ظرف ہو تو پھر مطلق

وقت مراد ہوتا ہے۔اور یہاں پر چونکہ یوم فعل طلاق کے لئے ظرف واقع ہوا ہے تو اسلئے یوم سے مراد مطلق وقت ہوگا۔اور وہ مطلق وقت دن اور رات کو عام ہے۔تو اسلئے زید دن کو آئے یا رات کو آئے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوگی اس تفصیل کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ)

ولا بالحنث یہ مصنف کے قول ولا جمع بینهما بالحنث میں بالحنث پر عطف ہے(اور قاعدہ یہ ہے کہ ماقبل معطوف علیہ معطوف میں مراد ہوتا ہے تو اسلئے تقدیر عبارت یہ ہوئی ولا جمع بینهما بالحنث)یعنی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا۔حانث ہونے کے ساتھ اس شخص کے اس قول میں کہ امراتی طالق یوم یقدم زید۔کہ میری بیوی کو طلاق ہو جس یوم میں زید آئے اسلئے کہ بسا اوقات ''یوم'' کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے دن مراد ہوتا ہے اور کبھی اس سے وقت مراد ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولهم یومئذٍ دبره (الایۃ انفال آیت ۱۶)اور جس نے اس وقت میدان جہاد میں دشمن کی طرف پیٹھ پھیری۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ "انت طالق یوم یقدم زید" تو وہ آدمی حانث ہوتا ہے۔یعنی اسکی بیوی کو طلاق واقع ہوتی ہے۔خواہ زید دن کو آئے یا رات کو آئے تو یوم،دن میں حقیقت ہے اور رات میں مجاز ہے۔تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آیا۔

تو مصنف کا قول "لانه یذکر" اسکے قول "ولا بالحنث" پر دلیل ہے۔اور ''لانہ'' میں ضمیر منصوب متصل ''یوم'' کی طرف راجع ہے اور آیت میں ''یوم'' سے مجازاً وقت مراد لیا جاتا ہے۔تو ہم ایک ضابطہ کی طرف محتاج ہوئے جس سے معلوم ہو کہ کہاں پر ''یوم'' سے مراد ''نھار'' ہوگا اور کہاں پر اس سے مراد ''مطلق وقت'' ہوگا۔

اور وہ ضابطہ مصنف کا یہ قول ہے کہ جب ''یوم'' فعل ممتد کے ساتھ متعلق ہو تو پھر اس سے مراد ''نھار'' ہوتا ہے اور جب غیر ممتد کے ساتھ متعلق ہو تو پھر اس سے مراد 'وقت' ہوتا ہے۔اسلئے فعل کی نسبت جب ظرف زمان کی طرف بغیر واسطہ ''فی'' ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ ظرف زمان اس فعل کے لئے معیار ہو۔اور معیار سے مراد وہ ظرف ہے جو مظروف سے بڑا نہ ہو جیسے یوم ہے ''صوم'' کیلئے اور یہ بحث حروف معانی کی فصل میں ''کلمہ فی'' کے بیان میں آئیگی۔

سو اگر فعل ممتد ہو تو معیار بھی ممتد ہوگا۔تو ''یوم'' سے مراد ''نھار'' ہوگا۔اسلئے کہ ''نھار'' زیادہ لائق ہے اور اگر فعل ممتد نہ ہو جیسے وقوع الطلاق یہاں پر یعنی اسکے قول "انت طالق یوم یقدم زید" میں تو معیار ممتد نہ ہوگا۔تو اس سے مراد مطلق وقت ہوگا۔اسلئے کہ اس صورت میں یوم سے مراد نہار نہیں ہو سکتا(کیونکہ یوم طلاق کے لئے معیار نہیں بن سکتا۔اسلئے کہ طلاق ایک آنی چیز ہے تو نھار بڑا ہوگا طلاق سے جبکہ معیار کی صفت یہ بیان ہوئی ہے کہ وہ

مظروف سے بڑی نہیں ہوتی) تو اسلئے مطلق وقت مراد ہوگا۔اور اس وقت دن کے لئے جزؤ ہونا معتبر نہیں ہوگا۔اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول ومن یولھم یومئذ دبرہ میں بھی اسی طرح ہے کہ وہ وقت دن کا جزؤ نہیں (بلکہ اگر رات کے کسی حصہ میں بھی کوئی قتال میں پیٹھ دکھاتا ہے تو اسکے لئے بھی وعید ہے) اور اسلئے کہ علاقہ معنیٰ حقیقی اور مطلق وقت میں موجود ہے خواہ وہ وقت دن کا حصہ ہو یا رات کا حصہ ہو۔

(ولا بالحنث) عطفٌ علی قوله بالحنثِ الذی سبق (بأكل الحنطةِ وما يُتخذُ منها عندهما فی لا يأكل من هذه الحنطةِ لانه يراد باطنُها عادةً فيحنث بعموم المجازِ)

ترجمہ تشریح:- (یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہوا ہے۔لیکن یہاں پر ایک اصول ہے جسکی وجہ سے امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہو رہا ہے۔وہ اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے معنیٰ حقیقی پر عمل متعذر ہو یعنی کسی قدر مشقت کے ساتھ اس پر عمل ہوسکتا ہو لیکن وہاں پر مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک لفظ کو معنیٰ حقیقی پر حمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ وہ اس گندم میں سے نہیں کھائیگا تو یہاں معنیٰ حقیقی یہ ہے کہ گندم کو کچا چبا کر کھائے یا بھون کر کھائے اور معنیٰ مجازی یہ ہے کہ اس گندم کو پیس کر اس کے آٹے سے روٹی وغیرہ بنا کر کھائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ لفظ کو اسکے حقیقی معنیٰ پر حمل کرنا اولی ہے۔اسلئے انکے نزدیک روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔لیکن صاحبین کے نزدیک وہ شخص گندم کو جس طرح استعمال کرے خواہ کچی چبا کر یا بھون کر کھائے یا اسکی روٹی بنا کر کھائے ہر صورت میں حانث ہوگا۔تو صاحبین کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تو مصنفؒ نے اس عبارت میں اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ "لایاکل من ھذہ الحنطة" کی قسم کھانے کے بعد گندم اور روٹی دونوں میں سے کھانے کے ساتھ حانث ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا اسلئے کہ عادۃً اس صورت میں گندم کا باطن مراد ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص گندم کے آٹے کی بنی ہوئی روٹی کھاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ شخص گندم کھاتا ہے۔تو اسلئے عموم مجاز کے طور پر خواہ وہ شخص گندم کچی یا بھون کر یا اسکی بنی ہوئی روٹی کھائے تمام صورتوں میں حانث ہوگا۔اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا۔اسلئے فرمایا)

"ولا بالحنث" یہ مصنفؒ کے قولی بالحنث گزشتہ پر عطف ہے۔(تو تقدیری عبارت یوں ہوگی ولا یلزم الجمع بینھما بالحنث بأ کل الحنطۃ الخ) مطلب یہ کہ گندم اور گندم سے بنائی ہوئی اشیاء کھانے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں جب آدمی نے قسم اٹھائی کہ "لا اکل من ھذہ الحنطۃ"حانث ہونے کی وجہ سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتا۔اسلئے کہ گندم سے اسکا باطن مراد ہوتا ہے عادۃً تو لہٰذا عموم مجاز کی بناء پر (گندم کی روٹی اور گندم کے دانوں کے کھانے کے ساتھ وہ حانث ہوگا)

ولا یرد قولُ أبی حنیفةَ و محمدٍ رحمھما الله على مسئلةِ امتناعِ الجمعِ بین الحقیقة والمجازِ (فی من قال لله عليَّ صوم رجبَ ونوی الیمین أنّه نا،ر ویمین) ھذا مقول القول (حتی لو لم یصم یجبُ القضآءُ لکونہٖ نذراً والکفارۃُ) لکونہ یمیناً فھذہ ثمرةُ الخِلافِ واذا کان نذرًا ویمیناً یکون جمعاً بین الحقیقة والمجاز لان ھذا اللفظ حقیقةٌ فی النذرِ مجازٌ فی الیمینِ لانہ نذرٌ بصیغتِہٖ یمینٌ بموجبہٖ ھذا دلیلٌ علی قولہٖ ولا یرد ثم اثبتَ أنّہ یمینٌ بموجبہ بقولہ لأنَّ إیجابَ المباحِ یوجب تحریم ضدِّہ وتحریمُ الحلالِ یمینٌ لقولہٖ تعالیٰ قد فرض الله لکم تحلّةَ أیمانِکم کما أنَّ شرآءَ القریبِ شرآءٌ بصیغتہٖ تحریر بموجبہٖ فالحاصل ان ھذا لیس جمعاً بین الحقیقةِ والمجاز بل الصیغة موضوعة للنّذرِ وموجب ھذا الکلام الیمینُ والمراد بالموجب اللازم المتاخرُ فدلالةُ اللفظِ علی لازمہٖ لا یکون مجازاً کما ان لفظ الأسد اذا ارید بہ الھیکل المخصوص یدلُّ علی الشجاعةِ التی ھی لازمةُ الأسدِ بطریق الِالتزامِ ولا یکون مجازاً وانّما المجازُ ھو اللفظ الذی استعمل ویراد بہ لازم الموضوعِ لہ من غیر ارادۃ الموضوعِ لہ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا الزام ہے اور مصنف اسکا جواب دے رہے ہیں۔صورت مسئلہ یوں ہے کہ ایک آدمی یہ کہتا ہے "للہ علی صوم رجب" اللہ کے لئے مجھ پر رجب کے روزے لازم ہیں۔تو اس کلام کے ساتھ یا تو (۱) کچھ نیت نہیں ہوگی۔(۲) یا فقط نذر کی نیت ہوگی۔(۳) یا نذر مع نفی الیمین کی نیت ہوگی۔تو ان تینوں صورتوں میں تو یہ صرف نذر ہوگی۔(۴) یا صرف یمین کی نیت ہوگی۔(۵) اور یا دونوں کی

نیت ہوگی اوران دونوں صورتوں میں نذر بھی ہے اور یمین بھی (۶) اور یا یمین کی نیت ہوگی نذر کی نفی کے ساتھ تو فقط یمین ہوگی۔)

اب چوتھی اور پانچویں صورت میں کہ کلام امام ابو یوسف کے نزدیک فقط یمین ہے اور حضرات طرفین کے نزدیک یہ نذر اور یمین دونوں ہیں تو اس پر اشکال ہوگا کہ یہ کلام نذر میں حقیقت اور یمین میں مجاز ہے تو جب حضرات طرفین اسکو نذر اور یمین دونوں قرار دیتے ہوئے قضاء ہوجانے کی صورت میں نذر کی وجہ سے قضاء اور یمین ہونے کی وجہ سے کفارہ لازم کرتے ہیں۔ تو انکے قول پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا۔ البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ چونکہ اسکو فقط یمین قرار دیتے ہیں اسلئے انکے مذہب پر اعتراض لازم نہیں آتا۔ تو مصنفؒ نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اسمیں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے تو یہ بالکل ایسا ہوگا کہ ''اسد'' کا ذکر کرتے ہوئے اس سے ھیکل مخصوص یعنی شیر مراد لیا جائے اور ذھن اس شیر کی صفت لازمہ شجاعت کی طرف منتقل ہو اور اس لفظ سے شجاعت بھی مراد لی جائے تو جس طرح یہ صورت جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں تو اسی طرح یہاں پر '' للہ علی الخ'' سے نذر اور یمین دونوں کو مراد لینا بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں۔)

اور اعتراض وارد نہ ہوگا امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ممتنع ہونے پر اس شخص کے قول کے ساتھ جس نے کہا '' للہ علی صوم رجب'' اور یمین کی نیت کی کہ یہ نذر اور یمین دونوں ہیں۔ ''انه نذر و یمین'' ''قول ابی حنیفة ومحمد'' کے قول کا مقولہ ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ شخص روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء واجب ہے نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ واجب ہوگا یمین ہونے کی وجہ سے مصنفؒ کہتے ہیں روزہ نہ رکھنے کی صورت میں قضاء اور کفارہ دونوں کا واجب ہونا امام ابو یوسفؒ اور طرفین میں اختلاف کا ثمرہ ہے۔

اور جب یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوگا۔ اسلئے کہ یہ کلام نذر میں حقیقت اور یمین میں مجاز ہے۔ '' لانه نذر بصیغته یمین بموجبه'' یہ ''لا یرد'' میں نفی کے لئے دلیل ہے یعنی اعتراض لازم نہیں آئیگا۔ اسلئے کہ یہ کلام نذر بصیغتہ اور یمین بموجبہ ہے۔ اب یہ کلام یمین بموجبہ کیسے ہے اسکو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ یہ کلام ایجاب المباح ہے۔ (یعنی اس شخص کے لئے رجب میں روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز تھا جب اس نے '' للہ علی صوم رجب '' کہا تو رجب کا روزہ جو اسکے لئے مباح تھا وہ اس پر فرض ہوا۔ اور ایک شی کو اپنے

اوپر فرض کرنا اسکی ضد کو اپنے اوپر حرام کرنا ہوتا ہے۔تو اب رجب میں روزہ نہ رکھنا جو اس شخص کے لئے مباح تھا وہ اس پر حرام ہوا) اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہے۔اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم (چنانچہ حضورﷺ نے شہد کو جو مباح اور حلال ہے اپنے اوپر حرام کیا تھا اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے اسکو یمین قرار دیتے ہوئے آپکو کفارہ اور ادا کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین اور قسم ہوتا ہے)

اور " لله على صوم رجب" کی نذر بصیغتہ اور یمین بموجبہ ایسے ہے جیسے کہ شرآء القریب (یعنی اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کا خریدنا) صیغہ کے اعتبار سے شرآء اور خریدنا ہوتا ہے۔اور موجب کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے تحریر اور آزاد کرنا ہوتا ہے۔

تو حاصل جواب کا یہ ہوا کہ اس کلام کا نذر بصیغتہ اور یمین بموجبہ ہونا جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔ بلکہ صیغہ تو اس کلام کا نذر کے لئے وضع ہوا ہے۔اور اس کلام کا موجب اور حکم یمین ہے اور موجب سے مراد لازم متاخر ہے۔تو لفظ کی دلالت اپنے لازم پر مجاز نہیں ہے۔

جیسا کہ لفظ "اسد" سے جب ہیکل مخصوص (یعنی شیر) کا ارادہ کیا جائے تو یہ لفظ اس شجاعت پر بھی دلالت التزامی کرتا ہے۔جو شیر کے لوازمات میں سے ہے اور یہ مجاز نہیں ہوتا ہے اور مجاز تو صرف وہ لفظ ہے جو استعمال کیا جائے اور اس سے لازم موضوع لہ کا ارادہ بغیر موضوع لہ کے ارادہ کے کیا جائے۔

وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله (يرد عليه أنّه إن كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو) اى اليمين كما اذا اشترىٰ القريبَ يعتق عليه وإن لم ينوِ (وان لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لانه نوىٰ اليمينَ ولم ينو النذرَ (لكنه يثبت النذرُ بصيغته واليمين بارادته) لأنَّ الكلامَ موضوعٌ لِلنذرِ وهو انشاء فيثبت الموضوعُ له وان لم ينوِ وحقيقةُ هذا الجوابِ أنّا نسلّم أنَّ اليمينَ هو المعنىٰ المجازى لكن في الانشآتِ يمكن أن يثبتَ لِلكلام المعنىٰ الحقيقِي والمجازى فالحقيقىُّ لمجرد الصيغةِ سوآء أراد أو لم يُرد والمجازى إن أراد فهذه المسئلة تنقسم اقساماً فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان

نذراً فقط عملاً بالصیغة وان نواهما او نوی الیمین فقط فنذر ویمین اما النذر فبالصّیغةِ ولا تاثیر للارادة فِیما نواهما وأمّا الیمینُ فبالإرادةِ وان نوی الیمینَ مع نفی النّذرِ فیمین فقط وهذا الذی اوردته اشکالا وهو قوله (فان قیل یلزم ان یثبت النذر ایضاً اذا نویٰ أنه یمین ولیس بنذر) لان النذر یثبت بالصیغةِ فیجب أن یثبت مع انه نویٰ انه لیس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوی مجازه ونفی حقیقته یصدق دیانةً) لان هذا حکم ثابتٌ بینه وبین الله تعالیٰ فاذا نفی النذر یصدّق بینه وبین الله تعالیٰ ولا مدخل للقضآء فیهِ حتیٰ یوجبه القاضِی ولا یصدِقُه فی نفیهِ بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنیٰ المجازیَ ونفیت الحقیقی لا یُصدّق فی القضآء لان هذا الحکمَ فیما بین العباد فقضآء القاضی أصل فیه۔

ترجمہ تشریح:۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس مقام پر میرے دل میں ایک اشکال واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر یمین اس کلام کا موجب ہے تو یہ یمین ہوگی اگر چہ نیت یمین کی نہ بھی کرے۔ جیسا کہ ایک آدمی جب اپنے ذی رحم محرم کو خریدتا ہے تو وہ اس پر آزاد ہوتا ہے۔ اگر چہ خریدنے سے ارادہ آزاد کرنے کا نہ ہو۔ اور اگر یمین اس کلام کا موجب اور مدلول التزامی نہ ہو تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوگا۔

(اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ "للہ علی صوم رجب" کا موجب یمین ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر اگر یمین کی نیت نہ بھی کرے پھر بھی یمین ہوگی جیسا کہ شرآء قریب کا موجب تحریر ہے تو تحریر کی اگر نیت نہ بھی ہو پھر بھی شراء قریب کی صورت میں تحریر اور آزاد ہونا لازم ہوگا اور اگر اسکا موجب یمین نہ ہو تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگا۔

یمکن ان یقال الخ یہ اصل اشکال کا جواب ہے اور اس اشکال کا جواب نہیں ہے جو پہلے جواب پر وارد کیا گیا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب "للہ علی صوم رجب" سے کہنے والے نے یمین کی نیت کی اور نذر کی نیت نہیں کی تو نذر کا معنیٰ نفس صیغہ سے سمجھ میں آ گیا اور یمین کا معنیٰ نیت اور ارادہ سے سمجھ میں آیا تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ نہیں ہوا تو اسلئے فرمایا کہ)

ممکن ہے کہ اس اشکال کے جواب میں کہا جائے کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس نے یمین کا ارادہ کیا اور نذر کی نیت نہیں کی۔ لیکن نذر صیغہ سے ثابت ہوگی اور یمین ارادہ کے ساتھ اسلئے کہ اس کلام کی

وضع نذر کے لئے ہوئی ہے اور وہ انشاء ہے تو موضوع لہٗ ثابت ہوگا اگر چہ اسکی نیت نہیں کی ہو اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ یمین اس کلام "للہ علی صوم رجب" کا معنیٰ مجازی ہے۔ لیکن انشاءات میں کسی کلام کا معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں ثابت ہو سکتے ہیں پس معنیٰ حقیقی تو نفس صیغہ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے خواہ اسکا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اور معنیٰ مجازی کا اگر ارادہ کرے تو ثابت ہوتا ہے اور اگر نہ کرے تو ثابت نہیں ہوتا۔

تو اس مسئلہ کی کئی اقسام اور صورتیں ہیں۔ سو اگر کچھ بھی نیت نہ کی ہو یا صرف نذر کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی یمین کو نفی کرنے کے ساتھ تو (ان تینوں صورتوں میں) صرف نذر ہوگی صیغہ پر عمل کرتے ہوئے۔ اور اگر دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی نہ کی ہو تو نذر بھی ہے اور یمین بھی نذر تو صیغہ کی وجہ سے اور یمین نیت اور ارادہ کی وجہ سے (تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آیا اسلئے کہ ارادہ صرف یمین کا ہے اور نذر تو نفس صیغہ سے سمجھ میں آئی ہے اگر کوئی اعتراض کرتا ہے کہ جس صورت میں نذر اور یمین دونوں کی نیت ہو تو اس صورت میں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ آگیا تو اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا) کہ جب دونوں کا ارادہ کیا ہو تو اس صورت میں ارادہ اور نیت کے لئے کوئی تاثیر نہ ہوگی۔ (اسلئے نیت اور ارادہ کے لئے اثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ نفس صیغہ سے سمجھنا مشکل ہو اور یہاں نذر پر تو نفس صیغہ خود دلالت کرتا ہے) اسلئے نیت اور ارادہ کے لئے اسمیں اثر نہیں ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی الارادہ لازم نہیں آیا) اور اگر یمین کی نیت ہو نذر کو نفی کرنے کے ساتھ تو پھر یہ صرف یمین ہوگی۔

اور اس آخری صورت پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کہا جائے کہ ضروری ہے کہ جب وہ شخص یہ نیت کرے کہ یمین ہے اور نذر نہیں ہے تو اس صورت میں بھی نذر ثابت ہو جائے گی۔ اسلئے کہ نذر تو صیغہ سے ثابت ہوتی ہے۔ تو ضروری ہے کہ وہ ثابت ہو اگر چہ وہ شخص نیت کرے کہ یہ نذر نہیں ہے تو مصنف نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب اس شخص نے اپنے اس کلام کے مجاز یعنی یمین کی نیت کی اور حقیقت یعنی نذر ہونے کو نفی کیا تو دیانۃً اسکی تصدیق کرینگے اسلئے کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو اسکے اور اللہ کے درمیان (یعنی دیانات کا مسئلہ ہے) تو جب اس نے نذر کو نفی کیا تو دیانۃً اسکی تصدیق کرینگے۔

اور اس مسئلہ میں قضاء کے لئے کوئی دخل نہیں ہے یہاں تک کہ قاضی اسکی نذر ہونے کو ثابت کرے اور وہ اس شخص کی نذر کو نفی کرنے میں اسکی تصدیق نہ کرے بخلاف طلاق اور عتاق کے مسئلہ کے اسلئے کہ اسمیں اگر وہ شخص کہے کہ میں نے معنیٰ مجازی کا ارادہ کیا تھا۔ اور معنیٰ حقیقی کو نفی کیا تھا۔ (مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی سے طلقتک کہتا ہے اور

پھر یہ کہتا ہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ بلکہ قید اور بیڑیوں سے چھڑانا مراد تھا) تو قضاءً اسکی تصدیق نہیں کرینگے۔ اسلئے کہ یہ حکم حقوق العباد میں سے ہے تو قاضی کا فیصلہ اسمیں اصل ہے۔ (بلکہ ادھر قاضی بھی اگر فیصلہ اسکے حق میں دیگا تو نافذ نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں تہمت لازم آتی ہے)

(مسئلة لا بُدَّ لِلْمجازِ من قرينةٍ تمنع ارادة الحقيقةِ عقلاً او حساً او عادةً اوشرعاً وهى اما خارجة عن المتكلمِ والكلامِ كدلالة الحالِ نحو يمين الفور اومعنىً من المتكلِّمِ كقوله تعالىٰ واستفزِزْ من استطعتَ مِنهم فانه تعالىٰ لا يأمر بالمعصيةِ أوْ لفظ خارجٌ عن هذا الكلامِ كقولِه تعالىٰ فمن شآء فليُؤمن ومن شآء فليكفر فان سِياقَ الكلامِ وهو قوله تعالىٰ "إنّا اعتدنا" يخرِجُه من أن يكون للتخييرِ ونحو طلق امر أتى ان كنتَ رجلاً لا يكون تو كيلاً او غيرُ خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولىٰ كما ذكرنا فى التخصيصِ أو لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاءُ والنسيانُ لأنَّ عين فعل الجوارحِ لا يكون بالنية وعين الخطاءِ والنسيانِ غير مرفوعٍ بل المرادُ الحكمُ وهو نوعان الأوّلُ الثوابُ والمأثمُ والثانى الجَوازُ والفسادُ ونحوُهما والاول بنآء على صدقِ عزيمتهٖ والثانى بناء على ركنِه وشرطِه فان من توضأ بمآء نجسٍ جاهلاً وصلى لم يجزْ فى الحكم لفقد شرطهٖ ويثاب عليه لصدق عزيمتهٖ)

ترجمہ وتشریح:- (اس مسئلہ کے عنوان کے تحت مصنف رحمہ اللہ قرائن مجاز اور انکے احکام کو تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں)

مجاز کے لئے کسی ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو (خواہ وہ قرینہ مفہوم مجاز میں داخل ہو جیسا کہ علماء بیان کا مذہب ہے یا شرط ہو مجاز کی صحت اور اسکے اعتبار کے لئے جیسا کہ علماء اصول کا مذہب ہے خواہ اس قرینہ کا معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے مانع ہونا) عقلاً ہو یا حساً ہو یا عادۃً یا شرعاً اور وہ قرینہ پھر یا متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہوگا جیسے دلالۃ الحال مثلاً یمین فور ہوا (اور فور "فارت القدر" (ھنڈی جوش مارنے لگی) کا مصدر ہے اور اسکو مجازاً عجلت اور جلدی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پھر وہ حالت جس میں کوئی ٹھہراؤ اور سنجیدگی نہیں

ہوتی کو اس "فور" کے ساتھ مسمّٰی کیا گیا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "رجع من فوره" جبکہ جلدی واپس ہوا ہو)

یا وہ متکلم میں کوئی معنٰی ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واستفزز الایہ۔ (اوران میں جس پر تیرا قابو چلے اپنی چیخ پکار سے یعنی اغواء اور وسوسہ سے اس کا قدم راہ راست سے اکھاڑ دینا اوران پر اپنے سوار اور پیادے چڑھالانا الخ بنی اسرائیل (اسلئے کہ یہاں پر قرینہ معنٰی حقیقی جو طلب اور ایجاب ہے، سے مانع ہے اسلئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ حکیم ہے اور) وہ معصیت کا حکم نہیں دیتا۔ (تو اسلئے یہ مجاز ہوا شیطان کو وسوسہ پر قدرت دینے سے اسلئے کہ مامور کو کسی فعل کا امر کرنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مامور اس کام پر قدرت رکھتا ہو آلات اور اسباب کے موافق ہونے کے ساتھ) اور یا ایسا لفظ ہوتا ہے جو اس کلام سے خارج ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فمن شآء فلیؤ من الایہ۔ جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے اسلئے کہ اس کلام کا سیاق جو اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "انا اعتدنا" کہ ہم نے کافروں کے لئے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جسکی قناتیں ان پر گھیراؤ کرلیں گی اسکو تخییر سے نکالتا ہے اور جیسے ایک آدمی کا کسی شخص سے یہ کہنا کہ اگر تم مرد ہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو یہ توکیل بالطلاق نہیں ہوگا۔ (اسلئے کہ توکیل بالطلاق مراد ہونے کا تقاضا نہیں کرتا چنانچہ عورت کو بھی طلاق کا وکیل بنایا جاسکتا ہے)

یا ایسا لفظ ہوگا جو خارج نہیں ہوگا تو پھر یا تو بعض افراد پر اس کا صادق ہونا اولیٰ ہوگا بعض دوسروں کی بنسبت یا نہیں جیسے فرمایا "الاعمال بالنیات" اور "رفع عن امتی الخطآء والنسیان" اسلئے کہ عین فعل جوارح بغیر نیت کے ہو نہیں سکتا۔ اور عین خطاء اور نسیان امت سے مرفوع نہیں ہے۔ (اسلئے کہ امت کے افراد سے خطاء اور نسیان واقع ہوتا رہتا ہے) بلکہ مراد حکم ہے۔ (اور مطلب یہ ہے کہ اعمال کا حکم نیتوں کے ساتھ ہے اور خطاء اور نسیان کا حکم امت سے مرفوع ہے) اور وہ حکم دو قسم پر ہے۔ (۱) ثواب اور گناہ (۲) صحت اور فساد وغیرہ۔ اور اول یعنی ثواب اور گناہ کی بناء خلوص نیت پر ہے۔ اور دوسرے جواز اور فساد کی بناء ارکان اور شرائط پر ہے۔ اسلئے کہ جو شخص نجس پانی سے لاعلمی کے ساتھ وضو کرکے نماز پڑھے تو حکم کے اعتبار سے جائز نہیں اسلئے کہ شرط صلوٰۃ جو کہ طہارت ہے موجود نہیں لیکن اسکو نماز پڑھنے پر اجر اور ثواب ملیگا۔

ولما اختلف الحکمانِ صار الاسم بعد کونہٖ مجازاً مشترکاً فلا یعم امّا عندنا فلانّ المشترکَ لا عمومَ لہٗ وامّا عندہ فلانّ المجازَ لا عمومَ لہ فاذا ثبت احدُهما وهو النوع الأوّلُ من الحکمِ　وهو الثوابُ اتفاقاً لم یثبت الأخرُ　ای النوع

الآخر وهو الجواز ونحو لا یأکل من هذہ النخلة ولا یأکل من هذا الدقیق ولا یشربُ من هذہ البیرِ حتیٰ اذا استفہ او کرِعَ لا یحنث ونحو لایضع قدمه فی دار فلانٍ و کالأسمآءِ المنقولةِ ونحو التوکیلِ بالخصومةِ یصرف إلی الجواب لأنّ معناہ الحقیقی مھجورٌ شرعاً وھو کالمھجور عادةً فیتناول الاقرارَ والا نکارَ۔

ترجمہ وتشریح:- اور جب دونوں حکم (یعنی حکم کی دونوں قسمیں) مختلف ہیں تو اسم حکم مجاز ہونے کے بعد مشترک ہوگیا (کیونکہ ثواب اور گناہ اور جواز اور فساد دونوں کو شامل ہوا) لہذا اس میں عموم نہیں ہوگا ہمارے نزدیک تو اسلئے کہ عموم مشترک باطل ہے اور انکے نزدیک (شوافع کے نزدیک) اسلئے کہ عموم مجاز باطل ہے تو جب ایک ثابت ہو اور وہ نوع اول یعنی ثواب ہے بالاتفاق تو دوسری یعنی دوسری قسم ثابت نہیں ہوگی اور وہ جواز ہے۔ (پس "الاعمال بالنیات" میں چونکہ حکم سے مراد بالاتفاق "ثواب" ہے لہذا جواز اور صحت مراد نہیں ہوگا۔ اور "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں چونکہ حکم سے مراد گناہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ میری امت سے خطاء اور نسیان کا گناہ اٹھایا گیا ہے تو لہذا حکم دنیوی جو کفارہ یا قضاء وغیرہ ہے اسکی نفی مراد نہیں ہوگی)

اور مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ اس کھجور میں سے نہیں کھاؤں گا اور یا اس آٹے میں سے نہیں کھاؤں گا۔ اور یا اس کنویں سے نہیں پیوں گا۔ (تو ادھر کھجور میں سے کھانے کا معنیٰ حقیقی اسکے پتے اور شاخوں میں سے کھانا ہے اور آٹے میں سے کھانے کا معنیٰ حقیقی اس آٹے کو سوکھا پھانکنا ہے اور کنویں میں سے پینے کا معنیٰ حقیقی کنویں کے ساتھ منہ لگا کر پینا ہے اور یہ سب حساً اور عادةً متروک ہے تو اسلئے یہاں مجاز مراد ہوگا۔ تو کھجور کھانے سے اسکے پھل میں سے کھانا مراد ہوگا آٹے میں کھانے سے مراد اسکی پکی ہوئی روٹی کھانا اور کنویں سے پینے سے مراد یہ ہوگا کہ ہاتھ یا برتن وغیرہ کے ساتھ پی لے۔ لہذا جب معنیٰ مجازی مراد ہوا تو معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوگا) تو اگر اس نے آٹا پھانک لیا یا اس نے (کسی تکلف کے ساتھ) کنویں کے ساتھ منہ لگا کر پیا تو حانث نہیں ہوگا۔

اور جیسے "لا یضع قدمه فی دار فلان" (میں حقیقی مفہوم اس شخص کے گھر سے باہر لیٹ کر پاؤں اندر رکھنا ہے۔ اور یہ عادةً متروک ہے لہٰذا یہ دخول سے مجاز ہوگا وہ دخول پھر جس طرح بھی ہو چنانچہ ننگے پاؤں یا سوار ہوکر یا پیدل جس طرح بھی داخل ہوگا حانث ہوگا)

اور جیسے اسمآء منقولہ ہیں کہ انکا حقیقی مفہوم بھی عرفاً متروک ہے مثلاً دابہ کا حقیقی مفہوم "ما یدب علی

الارض" جو زمین پر رینگتا ہو۔اور عرفاً اسکا استعمال صرف گھوڑے پر کیا جاتا ہے۔تو یہی مجاز لغوی مراد ہوگا اور حقیقت لغوی مراد نہیں ہوگا اسی طرح منقولات شرعیہ اور اصطلاحیہ میں بھی معنیٰ حقیقی چونکہ متروک ہے۔اسلئے معنیٰ مجازی مراد ہونگے)اور جیسے توکیل بالخصومت ہے اسکو بھی مطلق جواب پر محمول کرینگے اسلئے کہ اسکا معنیٰ حقیقی (جو جھگڑنا ہےاور باطل کوحق اورحق کو باطل بتانا ہے وہ) شرعاً متروک ہےاور متروک شرعاً متروک عادۃ کی طرح ہے لہٰذا اقرار اور انکار کو شامل ہوگا۔

اعلم أنَّ القرينةَ إمَّا خارجةٌ عن المتكلِّمِ والكلامِ اى لا تكون معنىً في المتكلم اى صفةً له ولا تكون من جنسِ الكلامِ أو تكونُ معنىً في المتكلِّمِ أوْ تكون من جنسِ الكلامِ ثم هذه القرينةُ التِي هي من جنس الكلامِ إمَّا لفظٌ خَارِجٌ عَن هذا الكلامِ الذى يكون المجازُ فِيه بل يكون في كلام آخرَ اى يكون ذالك اللفظُ الخارِجُ دَالاً على عدمِ إرادةِ الحقيقةِ أو غيرُ خارجٍ عن هٰذا الكلامِ بل هو عينُ هٰذا الكلامِ أو شيئٌ منه يكون دالاً على عدمِ ارادةِ الحقيقةِثم هذا القسمُ على نوعينِ إمَّا أن يكون بعضُ الأفرادِ أولىٰ كما ذكرنا في التخصيصِ أنَّ المخصِصَ قد يكون كون بعض الأفرادِ ناقصاً او زائداً فيكون اللفظ أولىٰ بالبعض الأخر فاذا قال كلُ مملوكٍ لي حرٌ لَا يقع على المكاتَبِ مع أنَّ المكاتَبَ مملوكٌ حقيقةً فيكون هٰذا اللفظُ مجازاً من حيث أنَّه مقصورٌ على بعضِ الافرادِ وهو غير المكاتبِ او لم يكن بعض الافراد أولىٰ فانحصرت القرينة في هذه الاقسام

فان قيل قد جعل في فصلِ التخصيصِ كون بعضِ الأفرادِ أولىٰ من قسم المخصِصِ الغيرِ الكلامِي وهُنَاجعل من قسم القرينةِ اللَّفظيةِ فما الفرقُ بينهما قلنا المرادُ بالمخصِّصِ الكلامِي أنَّ الكَلامَ بصريحهِ يُوجِبُ في بعضِ الأفرادِ حكماً مناقضاً لحكمٍ يوجبه العامُ وكل مخصِصٍ ليس كذالكَ لا يكون كلامياً فيكون بعض الافرادِ اولىٰ بكونه مخصصاً غيرَ كلامي بهذا التفسير وهنا يعنى بالقرينةِ اللفظيةِ أنْ يُفهَمَ من اللفظِ باى طريقٍ كان أنَ الحقيقةَغيرُ مرادةٍ وفي كل مملوكٍ لي حر يفهم

مِنَ اللفظِ عدم تناولِهِ المکاتَبَ فیکون القرینةُ لفظیةً جئنا إلی الامثلة المذکورة فی المتن فکل قسم من الاقسام فنظیرہ مذکور عقیب ذالک القسم لکن لم یذکر فی کل مثال ان القرینة المانعة من ارادة الحقیقة مانعة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً فنبین ھھنا ھذا المعنیٰ۔

ترجمہ وتشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ قرینہ یا متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہوگا یعنی نہ تو قرینہ کوئی ایسا معنیٰ ہوگا جو متکلم میں حاصل ہو اور اسکی صفت ہو اور نہ وہ جنس کلام میں سے ہوگا اور یا وہ قرینہ متکلم میں کوئی معنیٰ ہوگا اور یا جنس کلام میں سے ہوگا (مطلب یہ ہوا کہ قرینہ ابتداءً تین قسم پر ہے (۱) متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہوگا (۲) قرینہ کوئی ایسا معنیٰ ہوگا جو متکلم میں ہوگا (۳) قرینہ جنس کلام میں سے ہوگا) پھر وہ قرینہ جو جنس کلام میں سے ہو یا ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جس میں مجاز ہے۔ بلکہ وہ قرینہ کسی اور کلام میں ہوگا۔ یعنی وہ لفظ جو اس کلام سے خارج ہو وہ حقیقت کے مراد نہ ہونے پر دلالت کریگا یا وہ لفظ اس کلام سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ بعینہٖ وہ کلام ہوگا جس میں مجاز ہے یا اسکا کوئی حصہ اور جزء ہوگا جو عدم ارادۂ حقیقت پر دلالت کریگا۔

پھر یہ قسم جو کلام سے خارج نہیں ہوتی یہ بھی دو قسم پر ہے یا تو بعض افراد پر اسکا صدق اولیٰ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا۔ کہ مخصص کبھی بعض افراد کا ناقص ہونا یا زائد ہونا ہوتا ہے تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ اولیٰ ہوتا ہے۔ پس جب کوئی شخص کہے "کل مملوک لی حر" تو یہ مکاتب پر صادق نہیں ہوگا۔ اور اس قول کی بنا پر مکاتب آزاد نہیں ہوگا۔ حالانکہ مکاتب بھی حقیقۃً مملوک ہے تو یہ لفظ مجاز ہوا اس وجہ سے کہ یہ بعض افراد پر جو کہ غیر مکاتب ہے مقصور ہے یا بعض افراد اولیٰ نہیں ہونگے تو قرینہ ان اقسام میں محصور ہوا۔

(تو قرینہ کی کل اقسام ابتک آٹھ ہوگئیں (۱) قرینہ متکلم اور کلام دونوں سے خارج ہو (۲) قرینہ متکلم کی کوئی صفت ہو جیسے ذات حکیم کے ساتھ وصف حکمت قائم ہے اور وہ دلالت کرتا ہے کہ کلام کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں کما فی قولہ تعالیٰ واستفزز من استطعت الایہ (۳) جنس کلام میں سے ہو اور وہ کلام جس میں مجاز ہے اس سے خارج ہو یعنی کسی اور کلام میں ہو جیسے فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر یہ ایک کلام ہے اور اسکا معنیٰ حقیقی جو ایمان اور کفر میں تخییر ہے مراد نہیں اور اس پر قرینہ اس کلام سے خارج ہے لیکن جنس کلام سے ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے انا اعتدنا للکافرین نارا احاط بھم سرادقھا الایہ۔ کیونکہ کافروں کے لئے آگ تیار کرنا قرینہ ہے کہ فمن

شاء فلیکفر کا معنیٰ حقیقی مرادنہیں بلکہ یہ کلام زجراور توبیخ کے لئے چلایا گیا ہے۔(۴) قرینہ جنس کلام سے ہو کر اس کلام سے خارج نہ ہو بلکہ وہ کلام خود بعینہ قرینہ ہے کہ اسکا معنیٰ حقیقی مرادنہیں۔

(۵) قرینہ جنس کلام سے ہو کر اس کلام کا جزء ہو (۶) قرینہ جنس کلام میں سے ہو اور بعض افراد اولیٰ بالصدق ہوں بعض اخر سے مثلاً بعض افراد پر صدق نقصان کے ساتھ ہونے کی وجہ سے وہ مراد نہ ہو۔(۷) قرینہ جنس کلام میں سے ہو کر بعض افراد پر صدق میں کوئی معنیٰ زائد موجود ہونے کی وجہ سے وہ مراد نہ ہو مثلاً لایا کل الفاکھة کہہ دیا تو اسکا صدق انگور اور کھجور پر معنیٰ زائد کے ساتھ ہے اسلئے یہ مراد نہ ہونگے تو انگور اور کھجور کھانے سے حانث نہیں ہوگا (۸) قرینہ جنس کلام میں ہو اور بعض افراد بعض سے اولیٰ بالصدق نہ ہو جیسے انما الاعمال بالنیات۔ تو یہ کلام خود دلالت کرتا ہے کہ نفس اعمال کا نیتوں سے ہونا مرادنہیں بلکہ حکم اعمال مراد ہے اور اس میں بعض افراد بعض سے اولیٰ نہیں ہیں)

فان قیل الخ: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فصل تخصیص میں بعض افراد کا اولیٰ بالصدق ہونا مخصص غیر کلامی کی قسم بنائی تھی اور یہاں بعض افراد کا اولیٰ ہونا قرینہ لفظیہ کی اقسام میں سے بنایا تو پھر مخصص غیر کلامی اور مخصص کلامی میں فرق کیا ہوا؟

قلنا الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخصص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام صراحۃً بعض افراد میں ایسا حکم ثابت کرے جو حکم عام کے لئے مخالف ہو اور ہر مخصص جو اسطرح نہ ہو وہ مخصص کلامی نہیں ہونا۔ تو بعض افراد کا اولیٰ ہونا اس تفسیر کے اعتبار سے مخصص غیر کلامی ہوتا ہے اور یہاں پر قرینہ لفظیہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے کسی طرح معلوم ہو جائے کہ معنیٰ حقیقی مرادنہیں ہے۔ اور کل مملوک لی حر" میں لفظ مملوک سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے (اسلئے کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ وہ یداً آزاد ہوتا ہے تو اسلئے قرینہ لفظیہ ہوا۔

اب ہم ان امثلہ کی طرف آتے ہیں جو متن میں مذکور ہیں تو ہر قسم کی مثال ان اقسام میں سے اس قسم کے بعد مذکور ہے لیکن مصنفؒ نے ہر مثال میں یہ بیان نہیں کیا کہ قرینہ جو ارادہ حقیقت سے مانع ہے وہ مانع عقلاً ہے یا حسا اور عادۃً ہے یا شرعاً، تو یہاں ہم اس معنیٰ کو بیان کرینگے۔

فَفِی یمینِ الفورِ کما إذَا ارادتِ المَرأةُ الخروجَ فقال إنْ خرجتِ فأنتِ طالقٌ یحمل علی الفور فالقَرینةُ مانعةٌ عن ارادةِ الحقیقةِ عرفاً والمعنیٰ الحقیقی الخروجُ مطلقاً

وفی قوله تعالیٰ واستفزز من استطعت منهم "القرینة تمنع الحقیقةَ عقلاً وکذا فی قوله تعالیٰ "فمن شآء فلیؤمن" لان التخییر وھو الإباحة مع العذاب المستفاد من قوله تعالیٰ "إنّا اعتدنا لِلظّالمین ناراً" ممتنع عقلاً

وفی قوله طلق امرأتی إن کنتَ رجلاً الحقیقة ممتنعة عرفاً وفی قوله صلی الله علیه وسلم "الاعمال بالنیات" الحقیقةُ غیرُ مرادةٍ عقلاً وفی لا یاکلُ ھذِه النَّخلَةِ والدقیقِ "حساً وفی لا یشرِبُ من ھذہِ البیر حساً اوعرفاًوفی لا یضع قدَمه عرفاً وفی الاسماءِ المنقولة إمَّا عرفاً عاماً او خاصاً اوشرعاً وفی التوکیلِ بالخُصومةِ شرعاً.

فان قیل لا نسلم ان المعنیٰ الحقیقی ممتنع فی قوله لا یاکل من ھذه النخلة حساً لان المحلوفَ علیه عدمُ أکلها فھو غیر ممتنعٍ حساً بل أکلھا کذالک قلنا الیمین اذا دخلت فی النفیِ کانت للمنعِ فموجب الیمینِ أن یصیرَ ممنوعاً بالیمینِ وما لا یکون ما کولاً حساً او عادةً لا یکون ممنوعاً بالیمین

ثم عطف علی اَوّل المسئلةِ وھو أنّه لا بُدَّ للمجازِ من قرینةٍ قوله فأمّا اذا کانت الحقیقةُ مستعملةً والمجازُ متعارفاً فعند ابی حنیفة رحمه الله المعنیٰ الحقیقیُ أولیٰ لأنَّ الأصلَ لا یُترکُ إلّاضرورةً وعندھما المعنیٰ المجازِی أولیٰ ونظیرُہ لا یاکل من ھذه الحنطة یصرف إلی القَضْمِ وعندھما إلی أکلِ ما فِیھَا ۔

ترجمہ وتشریح:۔ پس یمین فور (جسکا معنیٰ گذشتہ بیان میں گذر چکا) مثلاً کسی آدمی کی بیوی نے باہر جانے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے اس سے کہا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے تو اسکو یمین فور پر حمل کرینگے (کیونکہ ان خاص حالات میں اس آدمی کو بیوی کے باہر جانے پر غصہ آیا ہوگا اور اس نے یہ قسم کھائی ہوگی۔لہذا اگر وہ عورت اس وقت نہ نکلی اور کسی اور وقت میں جب شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہوا ہو۔نکلی تو طلاق نہ ہوگی۔) اسلئے کہ قرینہ عرفاً معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے مانع ہے اور معنیٰ حقیقی مطلق خروج ہے (تو جب مطلق خروج مراد نہیں اور اس خاص حالت میں عورت نکلی نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوگی)

اور اللہ تعالیٰ کے قول" واستفزز من استطعت منهم" میں قرینہ عقلاً معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے مانع

ہے۔(اور وہ قرینہ متکلم کی صفت ہے جو کہ اسکا حکیم ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم برائی کا حکم نہیں دیتا لہٰذا یہ تمکین پر محمول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو یعنی شیطان کو اغواء پر قدرت دی ہے)

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول "فمن شآء فلیؤمن" میں بھی قرینہ عقلاً مانع ہے۔ کہ معنیٰ حقیقی جو کہ تخییر یعنی کفر کرنے اور ایمان لانے کی کھلی اجازت ہے مراد نہیں اسلئے کہ اباحت کفر اس عذاب کے باوجود جو اللہ تعالیٰ کے قول "انا اعتدنا للظالمین ناراً" سے مستفاد ہے عقلاً ممتنع ہے۔ اور آدمی کے قول "طلق امرأتی ان کنت رجلاً" میں معنیٰ حقیقی عرفاً ممتنع ہے۔ (اسلئے کہ معنیٰ حقیقی توکیل بالطلاق ہے اور اسکو رجلیت کے ساتھ معلق نہیں کیا جاتا لہٰذا تہدید اور توبیخ مراد ہے) اور آپ ﷺ کے قول "الاعمال بالنیات" میں معنیٰ حقیقی عقلاً مراد نہیں ہے۔ (اسلئے کہ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وجود اعمال کو نیتوں پر موقوف نہیں کیا ہے اسلئے کہ بہت سارے اعمال ہیں جو بغیر نیت اور ارادہ کے موجود ہوتے ہیں) اور لا یاکل من هذه النخلة اور لا یاکل من هذا الدقیق" میں قرینہ حساً دلالت کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں اور "ولا یشرب من هذه البیر" میں قرینہ حساً اور عرفاً دلالت کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے۔ اور "لا یضع قدمه" قرینہ عرفاً دلالت کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں۔

اور اسمآء منقولہ میں عرف خاص یا عرف شرع دلالت کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں۔ (منقول اگر عرفی ہے تو عرف عام دلالت کریگا کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں اور ناقل اگر اھل عرف خاص یعنی اھل اصطلاح ہے تو عرف خاص دلالت کریگا اور اگر ناقل اھل شرع ہے تو پھر عرف شرع دلالت کریگا کہ معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے اور توکیل بالخصومة میں عرف شرع دلالت کرتا ہے کہ معنیٰ حقیقی (جو کہ جھگڑنا اور اثبات باطل اور ابطال حق ہے وہ) مراد نہیں

فان قیل الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ آدمی کے قول "لا یاکل من هذه النخلة" میں معنیٰ حقیقی کے ممتنع ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ یہاں قسم نہ کھانے کا اٹھائی ہے اور نہ کھانا حساً ممتنع نہیں بلکہ کھانا حساً ممتنع ہے قلنا الخ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قسم جب نفی میں آجائے تو وہ رکنے کے لئے ہوتی ہے تو موجب یمین اور قسم کا یہ ہوگا کہ وہ کام قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جائے اور جو چیز حساً اور عادۃً نہیں کھائی جاتی وہ یمین کے ساتھ ممنوع نہیں ہوتی (لہٰذا قسم پھر نہ کھانے سے نہیں ہوئی بلکہ کھانے سے ہوئی اور کھجور کے درخت میں سے کھانے کا معنیٰ حقیقی حساً اور عادۃً اسطرح ہے کہ اسکا چورن بنا کر کھایا جائے یہ ممتنع ہے کیونکہ اسکا چورن بنا کر نہیں کھایا جاتا) پھر مصنف رحمہ اللہ نے اول مسئلہ جو "ولا بد للمجاز من قرینة" ہے اپنے قول فاما اذا کانت الحقیقة الخ" کو عطف کرتے ہوئے فرمایا کہ

پس جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معنیٰ حقیقی پر حمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے کہ اصل جو کہ معنیٰ حقیقی ہے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جاتا اور صاحبین کے نزدیک معنیٰ مجازی (یعنی عموم مجاز) اولیٰ ہے اور اسکی نظیر اس کا قول "لاياكل من هذه الحنطة" (کیونکہ گندم کے دانوں کو بھون کر یا اسکے بغیر چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن عام طور پر گندم کو روٹی بنا کر کھایا جاتا ہے) تو اسلئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت پر حمل کرتے ہوئے چبانے کی طرف اسکو پھیریں گے (لہذا اگر اس نے روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا) اور صاحبین کے نزدیک جو کچھ گندم سے حاصل کیا جاتا ہے (اور اسکو گندم کھانا تصور کیا جاتا ہے) کے کھانے کے ساتھ وہ شخص حانث ہوگا۔

(مسئله وقد يتعذر المعنىٰ الحقيقيُّ والمجازِىُّ معاً كقوله لا مرأته وهى اكبر منه سناً او معروفةُ النسب هذه بنتى أمّا الحقيقة) اى المعنىٰ الحقيقى وهو النسب (فى الفصل الاول) اى فى الاكبر سناً منه (فظاهر وفى الثانى فلأنّها) اى الحقيقة والمراد المعنىٰ الحقيقى (إما أن تثبت مطلقاً اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه) اى يكون دعوتُه معتبرةً فى حقهما بأن يثبتَ النَّسبُ منه وينتفى مِمَن أُشتهر منه (ولا يمكن هذا) اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤُه ممن اشتهر منه (لأنه يثبت ممن اشتهر منه أو فِى حق نفسِه فقط) اى يثبت المعنىٰ الحقيقى وهو النسب فى حق نفسهِ فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهرَ منه (وذا متعذر) اى الثبوت فى حق نفسهِ فقط (لان الشرع يكذّبه لا شتهارهِ من الغير فلايكون) اى تكذيب الشرع المدَّعِى (اقلّ من تكذيبِهِ نفسَه والنسبُ مما يحتمل التكذيبَ والرجوعَ بخلاف العتقِ) فى أنه لا يحتمل التكذيبَ والرجوعَ (وأمّا المجازُ) عطف على قوله أمّا الحقيقة والمراد ان المعنىٰ المجازِى متعذرٌ (وهو التحريمُ فلأنّ التحريمَ الذى يثبتُ بهذا) اى بلفظ هذه بنتى (منافٍ لملك النكاح فلا يكونُ حقاً من حقوقهِ)

بيانه انه إن ثبت التَّحريمُ بهذا اللفظِ لا يخلو إمّا أن يثبتَ التَّحريمُ الذِى يقتضى صحةَ النكاحِ السابقِ أوِ التحريمَ الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لا جنبيةٍ

معروفة النسب هذه بنتی یکون لغواً فعلم أنّه إن ثبت التحریمُ یثبت التحریم الذی یقتضی صحة النکاح السابق ویکون حقاً من حقوق النکاح کا لطلاقِ وذالک ایضا محال لأنَّ هذا اللفظ یدُلُّ علی التحریمِ الذی یقتضِی بطلانَ النّکاحِ السابق فکیفَ یثبتُ به التحریمُ الذِی هو حقٌ من حقوقِ النّکاحِ

ترجمہ تشریح:۔ ''اگر کلام کا معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں متعذر رہوں تو اسکا حکم''

اور بسا اوقات کلام کا معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں متعذر ہوتے ہیں (تو اس وقت وہ کلام لغو اور باطل ہو جاتا ہے) جیسے ایک آدمی اپنی بیوی کے متعلق کہتا ہے کہ یہ میری بیٹی ہے اور حال یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص سے عمر میں بڑی ہے یا اسکا نسب معروف اور مشہور ہے تو ادھر معنیٰ حقیقی جو کہ نسب ہے پہلی صورت میں یعنی جب وہ عورت اس شخص سے عمر میں بڑی ہو، کا بطلان ظاہر ہے اور دوسری صورت (یعنی جب اس عورت کا نسب کسی اور سے معروف اور مشہور ہو) تو اس لئے کہ معنیٰ حقیقی (جو کہ نسب ہے) یا تو مطلقاً ثابت ہوگا یعنی اس شخص کے حق میں بھی اور جس سے نسب مشہور ہے اسکے حق میں بھی ثابت ہوگا بایں معنیٰ کہ اسکا یہ دعویٰ دونوں کے حق میں معتبر ہو۔ اور نسب اس دعویٰ کرنے والے سے ثابت ہو اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتفی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ مدعی سے نسب ثابت ہو اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتفی ہو جائے اسلئے کہ نسب اس صورت میں صرف اس سے ثابت ہے جس سے نسب مشہور ہے یا یہ دعویٰ نسب جو کہ معنیٰ حقیقی ہے اس مدعی کے حق میں ثابت ہوگا۔ اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتفی نہ ہوگا اور یہ متعذر ہے کہ صرف اسکے حق میں نسب ثابت ہو اسلئے کہ شریعت اس شخص کی تکذیب کر رہی ہے۔ اسلئے کہ اس عورت کا نسب غیر سے مشہور ہے۔ (اور ایک شخص کا نسب دو مردوں سے ثابت نہیں ہوتا) تو شریعت کا اسکو جھٹلانا اس آدمی کے اپنے آپ کو خود جھٹلانے سے کم درجہ کا نہیں ہوگا۔ (اور جب ایک آدمی کسی بچے کے متعلق نسب کا دعویٰ کرتا ہے پھر کہتا ہے کہ میں جھوٹ بول رہا تھا تو اسکے اس کلام کا اعتبار کیا جاتا ہے تو جب شریعت یہاں پر اس عورت کے نسب کے کسی اور سے مشہور ہونے کی وجہ سے اس شخص کی تکذیب کر رہی ہے تو اسکا بھی اعتبار کرنا چاہیے)

اور نسب ان اشیاء میں سے ہے جو تکذیب اور رجوع کا احتمال رکھتا ہے (یعنی کسی بچے کے متعلق نسب کا دعوی کر کے پھر اس دعویٰ سے رجوع کرنا اور اپنے آپ کو جھٹلانا درست ہے)

(پھر یہاں پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ جس طرح معروفۃ النسب بیوی کے متعلق ''ھذہ بنتی'' کہنے سے

معنیٰ حقیقی کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت کو طلاق نہیں ہوتی تو اسی طرح معروف النسب غلام کے بارے میں اگر "هـذا ابنـی" کہدے تو اس میں بھی معنیٰ حقیقی صحیح نہ ہونے کی وجہ سے آزاد نہیں ہونا چاہیے تو مصنف نے اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ) بخلاف عتق کے کیونکہ وہ تکذیب اور رجوع کا احتمال نہیں رکھتا۔ (اسلئے اگر معروف النسب غلام سے "هذا ابنی" کہا تو آزاد ہو جائیگا)

اور مصنفؒ کا قول " واما المجاز" اسکے قول " اما الحقیقة " پر عطف ہے اور اما المجاز سے مراد معنیٰ مجازی ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ معنیٰ مجازی جو کہ تحریم اور اس عورت کا اس شخص پر حرام ہونا ہے وہ بھی متعذر ہے اسلئے کہ وہ تحریم جو هذہ بنتی" سے ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے تو اسلئے وہ حقوق نکاح میں سے کوئی حق نہیں ہوگا۔

اور تفصیل اسکی یہ ہے کہ اگر "هـذه بنتـی" کے لفظ سے تحریم ثابت ہو جائے تو یہ تحریم یا تو وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کریگی اور یا وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا نہیں کرتی اور یہ دوسری صورت (یعنی وہ تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا نہیں کرتی) منتفی ہے اسلئے کہ اگر کوئی آدمی کسی اجنبیہ خاتون جسکا نسب کسی شخص سے معروف اور مشہور ہو کہے کہ "هـذه بنتـی" تو اسکا یہ کلام لغو ہوتا ہے۔ (لہذا اگر اس کلام کے بعد وہ شخص اس اجنبیہ عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے) تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اگر تحریم ثابت ہو تو وہ تحریم ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ تحریم حقوق نکاح میں سے کوئی حق مثلاً طلاق ہوگی اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ لفظ "هـذه بنتـی" نکاح سابق کے بطلان پر دلالت کرتا ہے تو اس سے وہ تحریم کیسے ثابت ہوگی جو نکاح کے حقوق میں سے کوئی حق ہے۔

(لہذا جب "هـذه بنتی" کا معنیٰ حقیقی جو کہ ثبوت نسب ہے اور معنیٰ مجازی جو کہ طلاق ہے دونوں مراد نہیں ہو سکتے تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔)

واعلـم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه أنَّ الحقيقةَ إما أن تثبت في حقهِ وحق من اشتُهرَ منه وذا غير ممكنٍ أوْ في حقِ نفسِهِ فقط ثم هذا إمَّا أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حقِ التحريم وذا لا يمكن ايضا لا ن التحريم الذى يثبت بهذا منافٍ لملكِ النّكاحِ كما ذكرنا وأمَّا المجازُ وهو التحريم فلِتلك المنافات ايضاً

والفرق بین التحریم الاول والثانی أنَّ المرادَ بالتحریمِ الأوّلِ ما ثبت بدلالة الإلتزام فان ثبوت النسبِ موجبٌ لِلحرمةِ والمرادُ بِالتّحریمِ الثانِی ما ثبتَ بطریقِ المجازِ فان لفظ السقفِ اذا اریدَ به الموضوع له دالٌ علی الجدارِ بطریق الالتزامِ ولا یکون هذا مجازاً بل إنّما یکون مجازاً اذا أطلقَ السقفُ وأُریدَبه الجدارُ فأقولُ لاَ حاجةَ إلٰی قوله إما أن یثبتَ فی حق النسبِ او فی حق التحریمِ لأنَّ الموضوعَ له ثبوت النسب فان لم یثبت النسب لا یمکن ثبوتُ التحریمِ بطریقِ الإلتزامِ لعدم ثبوتِ الأصلِ فهٰذا الترديدُ یکون قبیحاً فالدّلیلُ النافی لهٰذا التحریم المدلولِ التزاماً لیس کونُهٗ منافیاً بملکِ النّکاح بل الدلیلُ النافِی هو عدم ثبوتِ الموضوعِ له فعلم انه إن ثبتَ التحریمُ لا یثبتُ الا بطریقِ المجازِ وذا متعذرٌ ایضا للمنافات المذکورةِ

ولو ردَّدَ بهذا الوجهِ وهو أنه إن ثبتَ التحریمُ فإمَّا أنْ یثبتَ بطریقِ الا لتزامِ وهو محالٌ لعدمِ ثبوتِ الموضوعِ له وهو النسبُ أو بطریق المجازِ وهو محال أیضاً لعدم ثبوتِ الموضوعِ له وهو النَّسَبُ أوْ بطریق المجازِ وهو ایضا محال للمنافات المذکورةِ لکان احسنُ۔

ترجمہ وتشریح:- اور جان لو کہ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کی تقریر اس مقام پر اسطرح ہے کہ حقیقت (یعنی معنیٰ حقیقی جو کہ ثبوت نسب ہے) یا اس کے حق میں اور جس سے نسب مشہور ہے دونوں کے حق میں ثابت ہوگا۔ (یعنی دعویٰ کرنے والے زوج سے نسب ثابت ہوگا اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے منتفی ہوگا) اور یہ ناممکن ہے (اسلئے کہ اس عورت کا نسب جن ماں باپ سے مشہور ہے ان سے ثابت ہے) یا معنیٰ حقیقی (جو ثبوت نسب ہے) صرف اس (زوج) کے حق میں ثابت ہوگا۔ پھر یہ مفہوم یا تو نسب کے حق میں ثابت ہوگا (مطلب یہ کہ نسب اس سے ثابت ہوگا اور جس سے مشہور ہے اس سے منتفی نہیں ہوگا) اور یہ بھی متعذر ہے اسلئے کہ شریعت اسکی تکذیب کرتی ہے۔ (اسلئے کہ شرعی حیثیت سے اس عورت کا نسب اس سے ثابت ہے جس سے مشہور ہے) اور یا یہ مفہوم تحریم کے حق میں ثابت ہوگا۔ (یعنی ھذہ بنتی سے فقط تحریم ثابت ہوگی) اور یہ بھی ناممکن ہے اسلئے کہ وہ تحریم جو ان الفاظ سے ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے جو کہ تحریم ہے تو وہ بھی اس منافات کی بناء پر

متعذر ہے (اب سوال ہوگا کہ وہ تحریم جو معنیٰ حقیقی کے ضمن میں حاصل ہوئی اور وہ تحریم جو معنیٰ مجازی ہے دونوں میں فرق کیا ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ) پہلی تحریم جو معنیٰ حقیقی کے ضمن میں ہے۔اور دوسری تحریم جو معنیٰ مجازی ہے میں فرق یہ ہے کہ تحریم اول دلالت التزامی کے ساتھ ثابت ہے (اسلئے کہ لفظ ''ھذہ بنتی'' کا معنیٰ حقیقی ثبوت نسب ہے جو کہ اس عورت کا اس شخص کے لئے بیٹی ہونا ہے اور بیٹی ہونے کے لوازمات میں سے اسکا حرام ہونا ہے اس شخص پر جسکے لئے وہ بیٹی ہو۔تو لفظ کی دلالت تحریم پر دلالت التزامی ہوئی) اسلئے کہ ثبوت نسب حرمت کو واجب کرتا ہے اور تحریم ثانی سے مراد وہ تحریم ہے جو بطریقہ مجاز ثابت ہو اسلئے کہ لفظ ''سقف'' سے جو موضوع لہ یعنی چھت مراد لیا جائے تو اس وقت اسکی دلالت دیوار پر دلالت التزامی ہے۔اور اس صورت میں سقف کی دلالت دیوار پر مجازی نہیں ہوتی بلکہ مجاز اس وقت ہوتا ہے جب لفظ ''سقف'' بولا جائے اور اس سے دیوار مراد لی جائے۔

فاقول لا حاجة الخ: سے مصنف امام فخر الاسلام پر رد کرنا چاہتے ہیں۔میں مصنف کہتا ہوں کہ امام فخر الاسلام کے اس قول " إمّا ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم " کی طرف کوئی حاجت نہیں اسلئے کہ موضوع لہ " هذه بنتي " کا ثبوت نسب ہے۔تو اگر نسب ثابت نہ ہو تو ثبوت تحریم دلالت التزامی کے ساتھ بھی ممکن نہیں اسلئے کہ جب اصل یعنی نسب ثابت نہ ہو (اس وجہ سے کہ شریعت اسکی تکذیب کرتی ہے) تو تحریم جو کہ نسب کے لوازمات میں سے ہے کیسے دلالت التزامی کے ساتھ ثابت ہوگی تو اسلئے یہ تردید قبیح ہے۔پس اس تحریم التزامی کو نفی کرنے والا اس تحریم التزامی کا ملک نکاح کے منافی ہونا نہیں ہے بلکہ اس تحریم التزامی کا نافی موضوع لہ (ثبوت نسب) کا ثابت نہ ہونا ہے پس معلوم ہوا کہ "هذه بنتي" سے اگر تحریم ثابت ہو تو بطریق مجاز ہی ثابت ہوگی۔اور یہ اس منافات مذکور کی وجہ سے متعذر ہے۔

اور اگر امام فخر الاسلام تردید اسطرح ذکر کرتے کہ اگر اس لفظ سے تحریم ثابت ہو تو یا بطریقہ دلالت التزامی ثابت ہوگی اور وہ محال ہے اسلئے کہ موضوع لہ ثابت نہیں اور وہ نسب ہے اور یا بطریقہ مجاز ثابت ہوگی اور وہ بھی محال ہے منافات مذکورہ کی وجہ سے تو یہ بہت اچھا ہوتا

(مسئلة الداعي إلى المجاز) اِعلَمْ أنَّ المجازَ يحتاجُ إلى عدة اشياءَ المستعارُ منه وهو الهيكلُ المخصوصُ والمستعارُ له وهو الانسانُ الشجاعُ المستعارُ وهو لفظُ الاسدِ والعلاقةُ وهي الشجاعةُ والقرينةُ الصارفةُ عن ارادةِ المعنى الحقيقي إلى ارادةِ

المعنیٰ المجازی وهو یرمی فی "رأیت اسداً یرمی" والا مرُ الداعی إلٰی استعمال المجازِ فإنک إذا حاولتَ أنْ تخبرَ عن رؤیة الشجاعِ فالاصل أن تقول رایت شجاعاًفاذا قلت رأیت اسداً فلابد أنْ یوجد أمرٌ یدعو إلی ترکِ استعمالِ ما هو الأصلُ فی المعنیٰ المطلوبِ واستعمالُ ما هو خلافُ الأصل وهو المجاز وذالک الداعی إمّا لفظی وإمّا معنوی.

فاللفظی (اختصاصُ لفظِهٖ) ای لفظ المجاز بالعذوبة فربما یکون لفظ الحقیقة لفظاً رکیکاً کلفظ الخنفقیق مثلاً ولفظُ المجازِ یکونِ أعذب منه(او صلاحیته للشعر) ای اذا استعمل لفظ الحقیقةِ لا یکون الکلام موزوناً وإن استُعمِل لفظ المجاز یکون موزوناً (اوالسجع)فاذا کان السجع دالیاً مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد یستقیم فی السجع لا لفظ الشجاعِ (او اصناف البدیع) کالتجنیساتِ ونحوها فربما یحصل التجنیس بلفظ المجاز لا الحقیقة نحو البدعة شَرَکُ الشِرْکِ فان الشَّرَکَ مجاز هنا استعمل لیجانسَ الشِّرکَ فان بینهما شُبهةُ الاشتقاقِ

ترجمه وتشریح:- یہاں مسئلہ کے عنوان سے مصنف رحمہ اللہ امور داعیہ إلی المجاز کو بیان کرنا چاہتے ہیں مصنفؒ اپنے کلام کی شرح میں فرماتے ہیں کہ جان لو کہ مجاز کئی اشیاء کی طرف محتاج ہے(۱) مستعار منہ اور وہ مخصوص ہیکل اور شکل ہے(جس کو شیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے)(۲) مستعار لہ اور وہ انسان شجاع ہے(جسے تعبیر کرتے ہوئے مجازاً ''اسد'' کو ذکر کیا جاتا ہے)(۳) مستعار اور وہ لفظ ''اسد'' ہے(۴) علاقہ اور وہ شجاعت ہے(۵) وہ قرینہ جو معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے معنیٰ مجازی کی طرف پھیرتا ہے اور وہ لفظ ''یرمی'' ہے ''رأیت اسد أیرمی'' میں (جبکہ مراد زید ہو)(۶) وہ شی جو استعمال مجاز کی طرف بلاتی ہے اسلئے کہ آپ جب کسی شجاع اور بہادر آدمی کے دیکھنے کی خبر دینا چاہیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہدیں ''رأیت شجاعاً'' میں نے بہادر دیکھا لیکن جب آپ اسکی جگہ ''رأیت اسداً'' کہدیں تو یہاں پر ایسے امر کا موجود ہونا ضروری ہے جو معنیٰ مطلوب میں اصل کے استعمال کے چھوڑنے پر اور خلاف الاصل یعنی مجاز کے استعمال پر ابھارے۔ اور وہ امر داعی یا لفظی ہوگا اور یا معنوی ہوگا۔

تو لفظی لفظ مجاز کا عذوبت اور میٹھاس کے ساتھ مختص ہونا ہے اسلئے کہ بسا اوقات لفظ حقیقت ایک رکیک

اور گھٹیالفظ ہوتا ہے جیسے مثلا خنفقیق (کنز اللغات کے حوالہ سے حاشیہ میں اسکا معنیٰ سخی عورت اور چست اور دلیر عورت بتایا ہے ایک (رکیک اور گھٹیا لفظ ہے) اور لفظ مجاز مثلاً اس سے میٹھا ہو (مثلا کسی شخص کی جہالت اور حماقت کو ظاہر کرنے کے لئے کہا جائے ھوافقہ من الحمار اور اعلم من الجدار تو گدھے کا حماقت اور دیوار کی جہالت محتاج بیان نہیں ہے تو اگر ھو احمق اور ھو اجھل کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو اس میں وہ میٹھاس نہیں ہے جو فلان افقہ من الحمار اور اعلم من الجدار میں ہے)

یا لفظ مجاز کا شعر کے لئے صلاحیت رکھنا ہے مطلب یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت کو استعمال کیا جائے تو کلام موزون نہیں رہتا اور اگر لفظ مجاز کو استعمال کیا جائے تو پھر کلام موزون رہتا ہے۔ (گویا ضرورت شعری لفظ مجاز کے استعمال پر ابھارتا ہے یا لفظ مجاز سجع کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے کہ جب سجع مثلاً ''دال'' کے ساتھ ''احد اور عدد وغیرہ ہوگا تو لفظ اسد کا استعمال اسمیں درست ہے اور لفظ شجاع اسمیں درست نہیں ہے۔ یا اصناف بدیع استعمال مجاز کی طرف داعی ہو۔ جیسے تجنیسات اور اسکی امثال (موازنہ اور قلب اور تشریع وغیرہ) پس بسا اوقات تجنیس لفظ مجاز کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور لفظ حقیقت سے حاصل نہیں ہوتا جیسے کہا جاتا ہے۔ ''البدعة شَرَکُ الشِرْکِ'' بدعت شرک کا سبب ہے (تو یہاں پر ''شرک'' کا حقیقی معنیٰ جال ہے۔ جس میں شکار کو پکڑا جاتا ہے اور وہ شکار پکڑنے کا سبب موصل ہوتا ہے لیکن اسکا معنیٰ مجازی مراد ہے جو کہ ''سبب'' ہے تو اسمیں اگر یوں کہا جائے ''البدعة شَرَکُ الشِرْکِ'' تو جناس حاصل ہوا)

پس لفظ شرک یہاں مجاز ہے اور اسکو لفظ شرک کی مجانست کے لئے استعمال کیا گیا ہے اسلئے کہ ان دونوں میں شبہ اشتقاق موجود ہے۔

(او معناه) ای اختصاصُ معناه فمِن هنا شرع فيَ الداعيَ المعنوی (بالتعظيم) كاستعارة إسم ابی حنيفة رحمه الله لِرجل عالم فقيه متقی (او التحقير) كا ستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أوِ الترغيبِ او الترهيبِ) ای اختصاص المعنیٰ المجازی بالترغيب او الترهيب كاستعارةِ ماء الحيواةِ لبعضِ المشروباتِ ليرَغّبَ السامعُ واستعارةُ السُمّ لبعض المطعوماتِ ليتنفر السامعُ (او زيادةِ البيان) ای اختصاص المعنیٰ المجازی بزيادة البيان فان قولک رأيت اسداً يرمی أبين فی الدلالة

علی الشجاعة من قولک رأیت شجاعاً فإنَّ ذکرَ الملزومِ بَیِّنةٌ علی وجودِ اللّازِمِ وفی المـجازِ أُطلـق اسم الملزومِ علی اللازم فاستعمال المجاز یکون دعویٰ الشیٔ بالبینة واستـعمال الحقیقة یکون دعویٰ بلا بینة (او تلطفُ الکلام) بالرفع عطف علی قوله واختصاص لفظہ ای الداعیُ إلی استـعمال المجاز قد یکون تلطفُ الکلامِ کا ستعارةِ بـحرٌ من المسک مُوجُهُ الذّهب لفهم فیه جمرٌ موقِدٌ فیفید لِذةً تخیلیةً وزیادةَ شوقٍ إلی إدراکِ معناه فیو جب سرعة التفهمِ

ترجمہ وتشریح:- یا مجاز کی طرف داعی اختصاص معنوی ہوسو یہاں سے مصنفؒ نے داعی معنوی کو بیان کرنا شروع کیا (تو فرمایا) کہ مجاز کا مختص بالتعظیم ہونا۔(یعنی لفظ مجاز میں وہ تعظیم ہو جو لفظ حقیقت میں نہ ہو) مثلاً کسی شخص کی فقاھت اور تقویٰ کو بیان کرنے کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نام کے ساتھ اطلاق کیا (اور یوں کہا کہ وہ اپنے زمانہ کا ابوحنیفہؒ ہے یا کسی کے فلسفی ہونے کو غزالی دوران سے تعبیر کیا ہے یا سخاوت سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ وہ حاتم طائی ہے)

یا معنی مجاز مختص بالتحقیر ہو جیسے "ھمج" جو چھوٹی سی مکھی کو کہتے ہیں کا استعارہ کسی جاھل کی جھالت کو بیان کرنے کیلئے کیا اور یوں کہا "ھو ھمج"

یا معنیٰ مجازی مختص بالترغیب والترھیب ہو (اور مقصود بھی اس وقت ترغیب اور ترھیب ہو مثلاً بعض مشروبات (میٹھے اور ٹھنڈے پانی) کے لئے "مـاء الـحیـواة" آبِ حیٰوۃ کا استعارہ کرنا تاکہ سامع کو اسمیں ترغیب حاصل ہو یا بعض مطعومات (کڑوے اور بدبودار طعام) کے لئے "سم" زھر کا استعارہ کرنا اور یوں کہنا کہ یہ تو زھر ہے۔تاکہ سامع اس سے نفرت کرے یا معنیٰ مجازی بیان زائد کے ساتھ مختص ہو اسلئے کہ آپ کا قول " رأیت اسدا یرمی" شجاعت پر بہت خوب دلالت کرتا ہے آپکے قول "رأیت شجاعاً" کی بنسبت اسلئے کہ ملزوم کا لازم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔(اسلئے کہ اسد کے ساتھ شجاعت لازم ہے) تو مجاز کا استعمال کسی شی کا دعویٰ دلیل اور برھان کے ساتھ ہوتا ہے۔اور حقیقت کا استعمال کسی شی کا دعویٰ بغیر بینہ اور برھان ہے یا استعمال مجاز کی طرف داعی تلطف کلامی ہوتا ہے تو مصنف کا قول او تـلـطف الـکـلام مرفوع ہے اور اسکا عطف مصنفؒ کے قول اختصاص لفظہ پر ہے جیسے مثلاً کوئلہ جس میں چنگاری سلگ رہی ہو سے تعبیر کرتے ہوئے یوں کہا جائے "بـحر من المسک موجه الذھب"

کہ یہ کستوری کا دریا ہے جسکی موج سونا ہے تو یہ ایک خیالی لذت کا فائدہ دیگا یا اسکے معنیٰ کے سمجھنے کی طرف زائد شوق کا فائدہ دیگا تو جلدی سمجھنے کو واجب کریگا۔

(او مطابقةُ تمامِ المرادِ) بالرفعِ عطف على قوله او تلطفُ الكلامِ اى الدَّاعِي إلى استعمالِ المجازِ قد يكونُ مطابقة تمامِ المرادِ فيُمكِنُ أن يكونَ معناه مطابقةُ تمامِ المرادِ في زيادةِ وضوحِ الدَّلالةِ أوْ نقصان وضوح الدَّلالةِ فإنَّ دلالةَ الألفاظِ الموضوعةِ على معانِيها تكونُ على نهجٍ واحدٍ فاذا حاولتَ أن تؤدِي المعنىٰ بدلالة أوضَحَ من لفظِ الحقيقةِ أوْ أخفىٰ منه فلا بُدَّ أن تَستَعمِل لفظَ المجازِ فان المجازات متكثرةٌ فبعضُها او ضحُ في الدَّلالةِ وبعضها أخفىٰ

فان قيل كيف يكون دلالة المجاز اوضح من دلالة الحقيقةِ بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورةً اِرتَفَع الإخلالُ بالفهمِ

ثم اذا كان المستعار منه امراً محسوساً ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنىٰ المطلوب والمستعار له معقولاً كانَ المجازُ اوضحُ من الحقيقةِ وايضاً ما ذُكِرَ أن ذكر الملزومِ بينةٌ على وجودِ اللّازمِ وأنَّ المَجازَ يوجبُ سرعةَ التفهمِ يؤيدُ هذا المعنىٰ

ويمكنُ أن يكونَ معناه ان يؤدِّى بعبارة لسانِه كنَه ما فى قلبه فإنّكَ إذَا أردتَ وصفَ الشيئ بالسِوادِ على مقدارٍ مخصوصٍ فأصل المرادِ أن تصفَه بالسوادِ وتمام المرادِ تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المرادِ وهو بيانُ كمية السَّوادِ فلا بُدَّ أنْ يذكرَ شيٌّ يَعرفُ السامعُ كميةَ سوادِهِ فيُشَبَّه بِه أو يستعارَ ليُبَيِّنَ لِلسَّامِعِ تمامَ المرادِ (او غير ذالكَ) بالرفع ايضاً اى يكون الداعى إلى المجازِ غير ما ذكرنَا فى هذا الموضوع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فإنّى قد ذكرتُ فى مقدمتهِ وفى فصل التشبيه أنَّ الغرضَ من التَّشبيهِ ما هو فانه يكون غرضاً للاستعارة ايضاً

وفی فصل المجازِ أنَّ المجازَ رُبَّما لا یکون مفیداً وربمایکون مفیداً ولا یکون فیه مبالغةً فی التشبیهِ کالاستعارةِ

ترجمہ وتشریح: - یا استعمال مجاز کی طرف داعی پوری مراد کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ تو مصنفؒ کا قول "او مطابقة تمام المراد" کا عطف اسکے قول " او تلطف الکلام" پر ہے تو جب استعمال مجاز کی طرف داعی کی پوری مراد کے ساتھ مطابقت ہو تو ہوسکتا ہے کہ اسکا مطلب پوری مراد کے ساتھ مطابقت، دلالت کی وضاحت کی زیادتی یا دلالت کی وضاحت کے نقصان میں ہو۔ اسلئے کہ الفاظ کی دلالت اپنے معانی پر ایک ہی طریقہ سے ہوتی ہے تو جب آپ معنیٰ کو لفظ حقیقت سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اداء کرنے یا لفظ حقیقت سے اخفیٰ دلالت کے ساتھ اداء کرنے کا ارادہ کریں تو لفظ مجاز کا استعمال ضروری ہے اسلئے کہ مجازات کثیر ہیں۔ تو بعض مجازات معنیٰ پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اور بعض مجازات معنیٰ پر دلالت کرنے میں اخفیٰ ہوتے ہیں۔

اگر کوئی اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ لفظ مجاز لفظ حقیقت سے دلالت میں کیسے زیادہ واضح ہوسکتا ہے بلکہ مجاز تو مخل بالفهم ہوتا ہے (یہی تو وجہ ہے کہ لفظ مجاز معنیٰ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج ہے) ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ جب قرینہ مذکور ہوگا تو اخلال بالفهم رفع ہوگا۔ (اور سمجھنے میں آسانی ہوگی) پھر اگر مستعار منہ امر محسوس ہو اور وہ ان محسوسات میں جو معنیٰ مطلوب کے ساتھ متصف ہیں زیادہ مشہور ہے اور مستعار لہ معقول ہو تو مجاز حقیقت سے زیادہ واضح ہوگا۔ (اسلئے کہ حقیقت تو امر معقول پر دلالت کریگی اور مجاز اسکو بمنزلہ محسوس کے دکھائیگا۔ تو یقیناً زیادہ واضح ہوگا) نیز ہم نے جو ذکر کیا کہ ملزوم کا ذکر لازم کے وجود پر بینہ اور دلیل ہوتا ہے اور یہ کہ مجاز سرعت فہم کو واجب کرتا ہے یہ بھی اس معنیٰ کی تائید کرتا ہے۔

اور ہوسکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ اپنی زبان کے ساتھ مافی الضمیر کی حقیقت کو (مجاز کے ذریعے) ادا کرے اسلئے کہ جب آپ کسی شی کو سواد کی مقدار مخصوص کے ساتھ متصف کرنے کا ارادہ کریں تو اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اسکو سواد کے ساتھ متصف کریں (اور کہیں کہ "هو اسود") اور پوری مراد یہ ہے کہ آپ اسکو سواد مخصوص کے ساتھ متصف کریں۔ تو لفظ موضوع (جو "هو اسود ہے") اصل مراد پر دلالت کریگا لیکن پوری مراد، پر جو سواد اور سیاہی کی مخصوص مقدار ہے دلالت نہیں کریگا تو ضروری ہے کہ کسی ایسی شی کو ذکر کیا جائے کہ سامع اس سے سیاہی کی مقدار کو سمجھ لے تو اسکے ساتھ تشبیہ دی جائے (اور کہا جائے جاء نی رجل مثل الحبشی او جاء نی اسود مثل الحبشی) یا

اسکے لئے کوئی لفظ مستعار لیا جائے (اور کہا جائے "جاءنی حبشی") تا کہ سامع کے لئے پوری مراد واضح ہو جائے۔
یا امر داعی الی المجاز اسکے علاوہ ہوگا تو مصنف کا قول "او غیر ذالک" رفع کے ساتھ (مطابقۃ تمام المراد پر عطف ہے) جو ہم نے مقدمہ کتاب الوشاح اور مجاز اور تشبیہ کی دونوں فصلوں میں ذکر کیا۔ اسلئے کہ میں نے مقدمہ کتاب الوشاح اور فصل تشبیہ میں ذکر کیا ہے کہ تشبیہ سے کیا غرض ہے تو جو تشبیہ سے غرض ہوتی ہے وہی استعارہ سے غرض ہے اور فصل مجاز میں ذکر کیا کہ مجاز بسا اوقات مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور مجاز میں تشبیہ کے اندر استعارہ کی طرح مبالغہ نہیں ہوتا۔

(فصل وقد تجری الاستعارة التبعية فی الحروفِ) ذكر علماءُ البيانِ أنَّ الاستعارةَ على قسمين استعارةٌ اصليةٌ وهی فی أسماءِ الأجناسِ واستعارةٌ تبعيةٌ وهی فی المشتقات وانما قالوآ هی تَبعِيةٌ لأنَّ الاستعارةَ فی المشتقاتِ لا تَقعَ الا بِتَبعيةِ وقوعِها فی المشتقِ منه كما تقول الحالُ ناطقةٌ ای دالةٌ فاستعير الناطقةُ للدلالةِ بتبعية استعارةِ النطقِ للدلالةِ وكذا لاستعارةِ فی الحروفِ (فان الاستعارة تقع اولاً فی متعلق معنی الحرف ثم فيه) ای فی الحرفِ (كاللام مثلاً فيستعار اولاً التعليل للتعقيبِ) فإنَّ التعقيبَ لازِمٌ لِلتَّعلِيلِ فإنَّ المعلولَ يكون عقيبَ العِلَّةِ فيراد بالتعليلِ التَّعقِيبُ وهو اعم من ان يكون تعقيبَ العِلَّةِ المعلولَ او غيره (ثم بواسطتها) ای بواسطةِ استعارةِ التعليلِ للتعقيبِ (يستعار اللّامُ له) ای للتعقيبِ (نحو لدوا للموت وابنوا للخرابِ) لمّا كان الموت عقيبَ الولادةِ جعل كَاَنَّ الولادة علة للموت فاستَعمَلَ لام التعليلِ وأريد أنَّ الموتَ واقع بعد الولادةِ قطعاً بلا تخلفٍ كوقوعِ المعلولِ عقيبَ العِلةِ وهذا بنآء على ان اللام تدخل فی العلة الغائية وهی الغرض ولا شک أنّه معلولٌ لِلعلَّةِ الفَاعِلِيّةِ فعُلِمَ أنَّ اللّام الداخلةَ فی الغَرضِ داخلةٌ حقيقةً على المعلولِ۔

ترجمہ وتشریح:- فصل (پہلے گزر چکا کہ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ تبعیۃ ہوتا ہے اسلئے کہ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ سے پہلے مصدر میں استعارہ ہوتا ہے اور پھر مصدر میں استعارہ کی تبعیت کے

ساتھ افعال اور صفات مشتقہ میں استعارہ ہوتا ہے۔ مثلاً" نطقت الحال" اور "الحال ناطقة بكذا" میں دلالۃ الحال کی تشبیہ نطق ناطق کے ساتھ دیجاتی ہے اور پھر نطق کو دلالۃ کے لئے مستعار لیا گیا اور اسکے بعد "نطق" سے "نطقت" مشتق کیا "دلت" کے معنیٰ میں اور "ناطقۃ" "دالۃ" کے معنیٰ میں وغیرہ وغیرہ ا، ر یہ اسلئے کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ وہ وجہ شبہ کے ساتھ موصوف ہو اور موصوفیۃ کی صلاحیت صرف حقائق میں ہوتی ہے افعال اور صفات مشتقہ میں موصوفیت کی صلاحیت نہیں ہوتی تو مصنف رحمہ اللہ۔ نے یہ فصل اسلئے منعقد کی کہ استعارہ تبعیہ صرف افعال اور صفات مشتقہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ حروف میں بھی استعارہ تبعیہ جاری ہوتا ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ)

استعارہ تبعیہ حروف میں بھی جاری ہوتا ہے علما ء بیان فرماتے ہیں کہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) استعارہ اصلیہ اور یہ اسماء اجناس میں ہوتا ہے (۲) استعارہ تبعیہ اور یہ مشتقات میں ہوتا ہے۔ اور اسکو استعارہ تبعیہ اسلئے کہا کہ مشتقات میں استعارہ مشتق منہ میں استعارہ کی تبعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں الحال ناطقۃ "ای دالة " تو یہاں "ناطقۃ" کو "دالۃ" کے لئے نطق کو دلالۃ کے لئے مستعار لینے کی تبعیت کے ساتھ مستعار لیا گیا ہے اسی طرح حروف میں بھی استعارہ تبعیہ ہوتا ہے۔ اسلئے کہ پہلے معنیٰ حرف کے متعلق میں استعارہ ہوتا ہے پھر اسکے بعد حرف میں استعارہ ہوتا ہے جیسے مثلاً "لام" ہے (یہ لام تعلیل کے لئے آتا ہے) تو پہلے تعلیل کو تعقیب کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ تعقیب تعلیل کے لئے لازم ہے کیونکہ معلول علت سے متاخر ہوتا ہے پس تعلیل سے تعقیب مراد لی جاتی ہے اور یہ تعقیب عام ہے خواہ معلول کا علت کے پیچھے آنا ہو یا معلول کے علاوہ کسی اور چیز کا پیچھے آنا ہو (تو مصنف کا قول تعقيب العلة المعلول میں "المعلول" مرفوع اور تعقیب مصدر کا فاعل ہے اور العلۃ مضاف الیہ مفعول ہے)

پھر تعلیل کے تعقیب کے لئے مستعار لینے کے واسطہ سے "لام" کو تعقیب کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے " لدوا للموت ابنوا للخراب" لوگ موت کے لئے پیدا ہوئے ہیں اور انہوں نے ویرانے کے لئے تعمیر کیا ہے۔ اسلئے کہ جب موت، ولادت کے بعد ہوتی ہے تو ولادت کو موت کے لئے بمنزلہ علت اتارا گیا تو لام تعلیل کو اسمیں استعمال کیا گیا اور یہ مراد لی گئی کہ موت ولادت کے بعد قطعی طور پر واقع ہوتی ہے بغیر کسی تخلف کے جیسے معلول علت کے بعد ہوتا ہے۔ (یعنی جس طرح معلول کا وجود علت کے بعد یقینی ہے تو اسی طرح موت کا تحقق

پیدائش کے بعد یقینی ہے۔)

(اور دخول لام علی المعلول کے حکم کی بناء اس پر ہے کہ لام علت غائی پر داخل ہوتا ہے اور وہ غرض ہے اور یہی علت غائی جو کہ غرض ہے معلول کے لئے علت فاعلی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ وہ معلول کے وجود پر ابھارتی ہے) تو معلوم ہوا کہ وہ لام جو غرض پر داخل ہوتا ہے وہ حقیقت میں معلول پر داخل ہوتا ہے۔

وهٰهنا نذكرُ حروفاً تشتدُّ الحاجةُ إليهَا وتسمّى حروفُ المَعانِى منها حروف العطفِ. ألواوُ لِمطلَقِ الجمْعِ بِالنَّقلِ عن آئِمةِ اللُّغةِ واستقرآءِ مواضِعِ استِعمالِهَا وهى بين الإسمينِ المختلفينِ كالالفِ بين المتّحدَينِ فانه يُمكِنُ جاء رجلانِ ولا يمكن هذا فى رجلٍ وإمرأةٍ فأ دخلوا واوَ العَطفِ وقولُهم لا تأكلِ السمكَ وتشربِ اللَّبنَ اى لا تجمع بينهما فلهذ لا يجب الترتيبُ فى الوضوءِ وأمّا فى السّعيِ بين الصفآءِ والمروةِ فوجبَ التّرتيبُ بقوله عليه السلام إبدؤُا بما بدأ الله تعالىٰ بهٖ لا بالقرآنِ فإنَّ كونهما من الشعائرِ لا يحتمِله اى الترتيب فى قوله عليه السلام ابدؤُا بدأ الله تعالىٰ لا يدل عَلىٰ أنَّ بدايتَه تعالىٰ موجبةٌ لبدايتِكُم لكنْ تقديماً فى القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتّعظيمِ أوِالأهميةِ او غيرِهما ولا شكّ أنَّ هذا يقتضى الأولَوِيةَ لا الوُجُوبَ وإنَّما الوُجُوبُ فِى الحقيقةِ بما لاَحَ لَهٗ عليه السلام مِن وَحيٍ غيرِ متلوٍ وبِالنِّسبةِ إلىٰ علمِنَا بقوله إبدؤُا۔

ترجمہ وتشریح:- اور یہاں پر ہم چند حروف کا ذکر کرتے ہیں جنکی طرف استعمال میں بہت زیادہ حاجت ہوتی ہے۔ اور انکو حروف معانی کہا جاتا ہے۔ اور ان حروف معانی میں سے واؤ ہے جو جمع مطلق کے لئے آتی ہے (یعنی دو چیزوں کو جمع کرنے اور شریک کرنے کے لئے آتی ہے خواہ وہ شراکت ثبوت میں ہو جیسے کہا جاتا "قام زید وقعد عمروٌ" تو یہاں ثبوت قیام اور قعود میں زید اور عمرو دونوں کی شراکت مطلوب ہے یا وہ شراکت حکم میں ہو جیسے "قام زید وعمرو" تو اس ترکیب میں زید اور عمرو دونوں کی شراکت حکم قیام میں مطلوب ہے اور دونوں پر قیام کا حکم لگایا گیا ہے یا وہ شراکت ذات میں ہو۔ جیسے "قام وقعد زیدٌ" کہ اس ترکیب میں ذات قیام اور قعود میں شراکت مطلوب ہے لیکن یہ معیت اور مقارنت یعنی ایک زمانہ میں جمع ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ

سے منقول ہے اور صاحبین کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے اور نہ واؤ ترتیب پر دلالت کرتی ہے کہ واؤ کا مابعد واؤ کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہو جیسا کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی واؤ کا ترتیب کے لئے ہونا منسوب کیا گیا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ واؤ سے متعلق تین مذاہب ہیں

(۱) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور یہ قول صاحبین کی طرف بھی منسوب ہے۔ (۳) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس کلام میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر چار دلائل ذکر کئے ہیں پہلی دلیل کی طرف اشارہ کیا) بالنقل عن أئمة اللغة یعنی واؤ کا مطلق جمع کے لئے ہونا آئمہ لغت سے منقول ہے (چنانچہ امام ابوعلی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور امام سیبویہ نے اپنی کتاب میں کئی جگہ واؤ کے مطلق جمع کے لئے ہونے کا ذکر کیا ہے دوسری دلیل کیطرف مصنف نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور واؤ کے مواضع استعمال کے استقرآء سے (بھی معلوم ہوتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے تیسری دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور واؤ دو مختلف اسموں کے درمیان ایسی ہے جیسا کہ الف ہوتا ہے دو متحد اسموں میں اسلئے کہ جاء رجلان (میں الف کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے لیکن) یہ بات جاء رجل وامرأة میں نہیں ہو سکتی کہ دونوں کے درمیان الف ذکر کر کے جمع کے معنیٰ ادا کیا جائے۔ اسلئے ان دونوں کے درمیان واؤ عطف لایا گیا۔

(چوتھی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) اور انکا قول " لا تأكل السمك وتشرب اللبن " کا مطلب جو یہ ہے کہ مچھلی کھانا اور دودھ پینا جمع نہ کرو (بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اسلئے کہ اگر ترتیب کے لئے ہوتی اور پھر کوئی دودھ پینے کے بعد مچھلی کھاتا تو منع نہ ہوتا حالانکہ دونوں کو جمع کرنا ممنوع ہے خواہ مچھلی پہلے کھائی یا دودھ پہلے پی لے جب چار دلائل کے ساتھ ثابت کیا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور ترتیب کے لئے نہیں ہے تو اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) پس ان وجوھات کی بنا پر وضوء میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ (اسلئے کہ قرآن مجید میں اعضاء وضوء کو ایک دوسرے پر واؤ کے ساتھ عطف کیا ہے اور واؤ چونکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ لہذا وضوء میں اگر ترتیب کو واجب کیا جائے۔ تو کتاب اللہ پر بغیر کسی دلیل کے زیادتی لازم آئیگی۔ اور وہ

باطل ہے۔تو سوال وارد ہوا کہ پھر تم احناف سعی میں کیوں ترتیب واجب کرتے ہو حالانکہ وہاں بھی ان الصفا والمروة من شعائر الله (الایه) میں عطف واؤ کے ساتھ ہے اور وہ مطلق جمع کے لئے ہے۔تو مصنف نے اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا) کہ سعی بین الصفاء والمروۃ میں ترتیب آیت سے واجب نہیں ہوئی بلکہ آپ ﷺ کے قول" ابدؤ ا بما بدأ الله به" کہ سعی وہاں سے شروع کرو جہاں سے اللہ تعالیٰ نے اسکی ابتداء کی ہے۔(یعنی اللہ تعالیٰ نے چونکہ صفاء کا ذکر پہلے کیا ہے۔تو تم بھی سعی صفاء ہی سے شروع کرو اور ظاہر ہے جب سعی کی ابتداء صفاء سے ہوگی تو مروہ پر ختم ہوگی) اسلئے کہ صفاء اور مروہ دونوں اللہ تعالیٰ کے شعائر میں سے ہونا ترتیب کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور حضور ﷺ کا ارشاد "ابدؤ اتا بما بدأ الله به" اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ کا صفاء سے شروع کرنا تمہارے صفاء سے شروع کرنے کو واجب کرتا ہے لیکن نظم قرآن میں صفاء کا مقدم ہونا کسی مصلحت مثلاً تعظیم اور اہمیت وغیرہ سے خالی نہیں ہے اور اسمیں شک نہیں کہ یہ فقط صفاء سے سعی کے شروع کرنے کے اولویت پر دلالت کرتا ہے وجوب پر دلالت نہیں کرتا اور وجوب حقیقۃ آپ ﷺ کے لئے وحی غیر متلو سے ظاہر ہوا۔اور ہمارے علم کے اعتبار سے آپ ﷺ کے قول ابدؤ ا بما بدء الله الحدیث سے ظاہر ہوا۔

وَزعمَ البَعضُ أنّه لِلتَّرتِيبِ عند أبی حنیفةَ رحمةُ اللّٰه وللمقارنة عندَهما استدلالاً بوقُوعِ الوَاحدةِ عنده والثلثِ عندَهما "فِی إن دَخلتِ الدَّار فانت طالق وطالق وطالق لِغیر المدخُولِ بها وهذا ای زَعْمُ ذالک البعضِ باطلٌ **بل الخلافُ راجع إلَی أنَّ عنده كما یتعلق الثانی والثالثُ بِالشرطِ بواسطةِ الأوّلِ یقع كذالکَ فإنَّ المعلّق بالشرطِ كالمنجز** عند الشرطِ **وفی المنجزِ تقع واحدَةً لأنّه لا یبقی المحلُّ للثانِی والثالثِ وعندهما یقع جملةً لأنَّ الترتیبَ فی التّكلّمِ لا فی صیرُورته طلاقاً** ای لا ترتیب فی صیرُورةِ هذا اللفظ تطلیقاً عند الشرطِ **كما إذا كَرَّرَ ثلٰثَ مراتٍ مع غیر المدخولِ بها قوله إن دخلتِ الدَّارَ فانتِ طالقٌ فعند الشرطِ یقع الثلاثُ كذا هنا وان قدَّم الاجزیةَ** ای قال لغیر المدخول بها انت طالق وطالق وطالق إن دخلتِ الدارَ یقع الثلث اتفاقاً لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الا جزیة المتوقّفه دفعةً

ترجمہ وتشریح:۔ اور بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے کہ انکے نزدیک ''واؤ'' ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کی طرف منسوب کیا ہے کہ انکے نزدیک، واؤ مقارنت کے لئے ہے (واؤ کا مقارنت کے لئے ہونا'' امام مالک اور ترتیب کے لئے ہونا امام شافعی کا مذہب ہے) اور ان حضرات نے اپنی اس نسبت پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اسلئے کہ جب غیر مدخول بھا عورت سے اسکا شوہر کہے'' **ان دخلت الدار فانتِ طالق وطالق وطالق** '' تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ عورت گھر میں داخل ہو جائے تو فقط ایک طلاق واقع ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ انکے نزدیک ''واؤ'' ترتیب کے لئے ہے لہٰذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق پہلی طلاق کے بعد واقع ہونگی اور غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے وہ چونکہ کے ایک طلاق سے بائن ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ ایک اسلئے واقع ہوتی ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جب وہ عورت گھر میں داخل ہو جائے تو تین طلاق واقع ہونگی تو معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے۔

لیکن ان بعض حضرات کا یہ خیال (کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ صورت میں ایک طلاق کا وقع ہونا واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے پر اور صاحبین کے نزدیک تین کا وقع ہونا واؤ کی مقارنت کے لئے ہونے پر دلالت کرتا ہے) باطل ہے بلکہ امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ امام کے نزدیک دوسری اور تیسری طلاق کا معلق ہونا جیسے شرط کے ساتھ پہلی طلاق کے واسطہ سے ہیں تو اسطرح شرط کے موجود ہونے کی صورت میں بھی پہلی طلاق پہلے اور دوسری اور تیسری اسکے بعد واقع ہوگی۔ اسلئے کہ معلق بالشرط شرط کے موجود ہونے کے وقت طلاق منجز مانند ہوتی ہے۔ اور اسی صورت میں منجز طلاق میں بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ (یعنی امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اگر غیر مدخول بھا عورت سے "**انت طالق وطالق وطالق**" تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی تو اس طرح تعلیق کی صورت میں جب شرط موجود ہوگی تو امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوتی ہے) اس لئے کہ دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل نہیں رہا اور صاحبین کے نزدیک جو اسی صورت میں تین طلاق واقع ہوتی ہے وہ اس لئے کہ "**انت طالق وطالق وطالق**" میں ترتیب صرف تکلم میں ہے۔ واقع ہونے میں ترتیب نہیں (یعنی یکبارگی تین طلاق واقع ہوسکتی ہیں۔ لیکن یکبارگی تین پر تکلم نہیں ہوسکتا تو اسلئے جب شرط موجود ہوگی اور وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں یکبارگی واقع ہو جائیگی کیونکہ اس لفظ کی تطلیق ہونے میں شرط کے موجود ہونے کے وقت ترتیب نہیں ہے جیسا کہ غیر مدخول بھا عورت کو تین مرتبہ تکرار کے ساتھ **ان دخلت الدار فانت طالق ان**

دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فان طالق کہا تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں جیسے ادھر تین طلاق واقع ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح اگر شرط مکرر نہ ہو فقط طالق و طالق میں تکرار ہو تو اس میں بھی شرط کے موجود ہونے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی)

اور اگر جزائیں مقدم کریں یعنی غیر مدخول بھا عورت، سے "انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار کہہ دے تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہونگی (تو معلوم ہوا کہ اگر امام کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہوتی تو یہاں بھی ایک طلاق واقع ہو جاتی اسلئے کہ ایک طلاق کے واقع ہونے کے بعد جب محل نہیں ہوگا تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ ادھر بالاتفاق تین واقع ہوتیں ہیں) اسلئے کہ جزاؤں کی تقدیم کی صورت میں جب "ان دخلت الدار" کہہ دیا تو اجزیہ متوقفہ دفعۃً اس شرط کے ساتھ معلق ہوگئیں تو جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہونگی۔ (اسلئے کہ یہ " ان دخلت فانت طالق ثلثاً" کی طرح ہوا اور کلام خواہ مدخول بھا سے کہا جائے یا غیر مدخول بھا سے کہا جائے تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں)

(فإن قِيلَ إذا تزَوَّجَ أمتَينِ بغيرِ إذنِ مولاهُمَا ثُمَّ اعتقَهما المَولىٰ معاً صح نكاحهما وبكلامين منفصلين) اى قال اعتقتُ هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه (أو بحرفِ العطفِ) اى قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وَضَعَ المسئلةَ في اصول شمسِ الائمةِ.

وأمّا فخرُ الإسلامِ فقَدْ وَضَعَ المسئلةَ هكذا زوّجَ رجل امتين من رجلٍ بغير اذن مولاهماو بغير إذنِ الزّوجِ فقوله " بغير اذن الزوج" لَاحاجه إلى التّقييد بِه وعلى تقدير ان يقيد به لا بُدَّ أن يَقبل النِكاحَ فضوليٌّ اخرُ مِن قِبلِ الزّوجِ اذ لا يجوز ان يتولىٰ الفُضوليُّ الوَاحِدُ طَرفَي النّكاحِ وقد قَيَّدَ فى الحواشى كون نكاحِ الأمتينِ بعقد واحدٍ اتباعاً لوضع المسئلةِ فى الجامع الكبيرِ ولا حاجةَ لنا إلى التقييدِ بِه إذا البحثُ الذى نحن بصدَدِه لا يختلفُ بكونِه بعقدٍ واحدٍ أو بعقدَ ينِ وفى الجامعِ الكبيرِ قيَّدَ المسئلةَ بعقدٍ واحدٍ لأنّه نظَمَ كثيراً من المسائلِ فِى سلكٍ واحدٍ وبعضُ تلك المسائلِ يختلفُ بالعقدِ الواحدِ وبعقدَينِ كما اذا كانَ نكاحُ الامتينِ برضى الْمولىٰ وبرِضاهما

دون الزّوجِ فان هذه المسئلة تختلفُ بالعقد الواحدِ وبعقدَین فلاجل هذا الغرضِ قیّد بعقدٍ واحدٍ وان اردت معرفةَ تفاصیلهٖ فعلیک بمطالعة الجامع الکبیرِ

ترجمہ وتشریح:- اگر کوئی اعتراض کرے (کہ تمھارے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے ہے اسلئے کہ جب ایک آدمی دو باندیوں کے ساتھ انکے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اور پھر مولیٰ ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوتا ہے اور اگر دو الگ الگ کلاموں کے ساتھ ان کو آزاد کرتا ہے مثلاً ایک باندی کو آزاد کرنے کے ایک زمانہ بعد دوسری کو بھی آزاد کردیتا ہے یا حرف عطف کے ساتھ دونوں کو آزاد کرتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ میں نے اسکو اور اسکو آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے (اسلئے کہ باندی کے ساتھ آزاد عورت کے بعد نکاح کرنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے) تو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ آپ نے ''واؤ'' کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اسی طرح اصول شمس الائمہ میں مسئلہ کی تقریر بیان کی ہے۔ اور امام فخر الاسلام نے مسئلہ کی تقریر یوں بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص (فضولی) نے دو باندیوں کا نکاح کسی شخص کے ساتھ ان باندیوں کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کرایا (پھر مولیٰ اگر دونوں کو معاً آزاد کرتا ہے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوگا اور اگر یکے بعد دیگرے یا عطف کے ساتھ دونوں کو آزاد کرتا ہے تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اسلئے کہ باندی کے ساتھ حرہ کے بعد نکاح کرنا لازم آتا ہے تو آپ نے گویا واؤ کو ترتیب کے لئے قرار دے دیا) تو امام فخر الاسلام کے کلام میں " بغیر اذن الزوج" کی قید بڑھانی کی کوئی حاجت نہیں اور مسئلہ کا بیان اس قید پر موقوف نہیں ہے۔ اور اس قید کے لگانے کی تقدیر پر کہنا پڑے گا کہ نکاح کو قبول کرنے والا کوئی دوسرا فضولی ہے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کے دونوں اطراف ایجاب اور قبول کا متولی نہیں بن سکتا۔

اور حواشی فخر الاسلام میں دونوں باندیوں کے نکاح کو ایک عقد میں ہونے کے ساتھ بھی اس مسئلہ کو جامع الکبیر میں بیان کردہ مسئلہ کی اتباع میں مقید کیا ہے لیکن اس تقیید کی بھی کوئی حاجت نہیں اسلئے کہ جس بحث کو ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں (جو واؤ کا ترتیب کے لئے ہونے کا شبہ ہے) وہ اس نکاح کے ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا رہا تو پھر جامع کبیر میں اس مسئلہ کو ایک عقد میں ہونے کے ساتھ کیوں مقید کیا (تو اسکا جواب یہ ہے کہ) جامع کبیر میں کئی سارے مسائل کو ایک سیاق میں مربوط انداز میں ذکر کیا ہے اور ان مسائل میں سے بعض کا حکم ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

جیسے مثلاً اگر دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ کی رضامندی اور ان باندیوں کی رضامندی کے ساتھ ہوں شوہر

کی رضامندی کے بغیر تو یہ مسئلہ ایک عقد میں ہونے اور دو عقدوں میں ہونے کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ پس اس غرض کی وجہ سے جامع کبیر میں اس مسئلہ کو عقد واحد کے ساتھ مقید کیا۔ اور اگر اس مسئلہ کی تفصیلات پر مطلع ہونا چاہتے ہیں تو جامع کبیر کے مطالعہ کی طرف مراجعت کیجئے (اسلئے کہ مثلاً وہاں پر ذکر کیا ہے۔ اگر ایک آدمی نے اپنی دونوں باندیوں کا نکاح کسی شخص کے ساتھ ان باندیوں کی رضامندی کے ساتھ ایک ہی عقد میں کرایا اور شوہر کی جانب سے کسی فضولی نے اس عقد کو قبول کیا پھر مولیٰ ان دونوں باندیوں میں سے کسی ایک کو آزاد کرتا ہے تو باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا وہ اجازت زوج پر موقوف نہ ہوگا اور جسکو آزاد کیا ہے اسکا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر دونوں کو معاً آزاد کرتا ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی یا کسی ایک کے نکاح کی اجازت دے دی تو جائز ہوگا اسلئے کہ جس وقت عقد ہوا ہے اس وقت دونوں باندیاں تھیں اور نکاح جائز کرنے کے وقت دونوں آزاد تھیں تو نکاح امہ علی الحرہ لازم نہ آیا۔ اور اگر دونوں کو متفرق طور پر کلام موصول اور عطف کے ساتھ آزاد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اسکو اور اسکو آزاد کیا یا کلام مفصول کے ساتھ آزاد کیا مثلاً ایک باندی کو آزاد کرنے کے کچھ زمانہ کے بعد دوسری کو آزاد کیا اور زوج نے دونوں کے نکاح کو جائز کیا یا ایک کے نکاح کو دوسری کے بعد جائز کیا تو پہلے آزاد ہونے والی باندی کا نکاح درست ہوگا اسلئے کہ اسکے حق میں حکم دوسری کے آزاد کرنے کے ساتھ متغیر نہیں ہوتا اور دوسری کا نکاح پہلی کے آزاد کرنے کے ساتھ باطل ہوا اسلئے وہ نکاح اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جبکہ دونوں نکاح ایک عقد میں ہوں۔ اور اگر دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو پھر بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر ہر ایک باندی کا مولیٰ الگ الگ ہے تو اگر دونوں باندیوں کو یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہو تو دونوں نکاح اپنی حالت پر ہونگے۔ لہٰذا جسکو جائز کیا تو وہ جائز ہوگا اسلئے کہ اگر دونوں نے نئے سرے سے عقد کیا ہو اور ہر ایک نے ان عورتوں میں سے ایک ایک کا نکاح اس شخص کے ساتھ کرایا ہو اور ایک ان میں سے آزاد ہو اور دوسری باندی ہو تو دونوں عقد موقوف ہونگے۔ اسلئے کہ موقوف ہونے میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ اور کوئی ایک اجازت اور رد کا اختیار دوسرے کی ملک میں نہیں رکھتا لیکن اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو پہلی کے آزاد کرنے کے ساتھ وہ دوسری کے نکاح کو رد کرنے والا ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کو جائز کیا تو پہلے آزاد ہونے والی کا نکاح درست ہوگا۔ اسلئے کہ حالت اجازت انشاء عقد کی حالت کی مانند ہے تو حرہ کا نکاح صحیح ہوگا اور باندی کا نکاح باطل ہوگا۔)

(وان زوَّجهُ الفُضولِیُّ اُختَینِ بعقدَینِ فاجازَ هما متفرقاً بطل نکاحُ الثانیةِ وان

اجازهما معاً) ای قال اجزت نکاحَهما (او بحرف العطف) ای اجزت نکاح هذه وهذه (بطلا) ای بطل نکاحُ کلِّ واحدةٍ منهما (فجعلتموه لِلقران وان قال اعتق ابی فی مرض موتہٖ هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوی ذالک فإن أقر متصلاً عُتِقَ من کلٍّ ثُلُثُهٗ وان سکت فیما بین ذالک عُتِقَ الأوَّلُ ونصفُ الثانی وثُلُثُ الثالثِ) لانه لما قال اعتق ابی هذا وسکت یعتق کله لانہ یخرج من الثلث لان المفروضَ أنَّ قیمةَ العَبیدِ علی سوآءٍ فاذا قال بعد السکوت وهذا وسکت فقد عطفه علی الاول وموجبه ان یعتق نصف الثانی مع نصف الاول لکن لما عتق کل الاول لا یمکنُ له الرجوعُ عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلثِ کلٍ من الأولَین فیعتق ثلث الثالث ولا یمکن (الرجوع عن الاولین فجعلتموه للقران ای جَعَلْتُمْ حرفَ العطفِ فیهمااذا اقرّ متصلاً للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابی معاً) لانه لو لم یکن للقرآن بل یثبت الترتیب کان کمسئلة السکوت۔

ترجمہ وتشریح:- (یہ اعتراض کی دوسری شق ہے اور وہ یہ کہ تم احناف کے نزدیک واؤ قران کے لئے یعنی مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں جو جواب تم احناف نے دیا ہے وہ واؤ کے مقارنت کے لئے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ) اگر فضولی نے کسی شخص کے ساتھ دو بہنوں کا نکاح دو الگ الگ عقدوں میں کرایا اور اس شخص نے دونوں عقدوں کو متفرقاً جائز قرار دیا۔ تو صرف دوسری بہن کے ساتھ اسکا نکاح باطل ہوگا۔ لیکن اگر اس نے دونوں بہنوں کے نکاح کی اکھٹی اجازت دی اور یوں کہا کہ میں نے دونوں کے نکاح کو جائز قرار دیا یا حرف عطف کے ساتھ اس نے کہا کہ میں نے اس کے اور اس کے نکاح کو جائز قرار دیا تو دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اسکا نکاح باطل ہوا۔ تو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تم واؤ کو مقارنت پر حمل کرتے ہو۔

اور اگر ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ میرے باپ نے اپنے مرض موت میں اس غلام کو اور اس کو اور اسکو آزاد کیا اور حال یہ ہے کہ اس میت کیلئے اس شخص مقر کے علاوہ کوئی اور وارث اور ان تین غلاموں کے علاوہ کوئی مال نہیں تو اگر اس نے متصلا اقرار کیا ہے (اور یوں کہا اعتق هذا و هذا و هذا) تو ہر ایک کا ایک ثلث آزاد ہو گا اور اگر درمیان میں خاموشی اختیار کی (مثلاً یوں کہا "اعتق ابی هذا" اور پھر خاموش ہوا اور پھر کہا "وهذا" اور

پھر خاموش ہوا اور پھر کہا وھذا) تو پہلا غلام پورا اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک ثلث آزاد ہوگا اسلئے کہ جب اس نے کہا کہ ''اعتق ابی ھذا'' اور خاموش ہوا تو پہلا غلام پورا آزاد ہوا اسلئے کہ یہ ثلث مال میں سے نکلتا ہے۔ کیونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ تمام غلاموں کی قیمت بھی برابر ہے تو جب اس نے خاموشی کے بعد کہا ''وھذا'' اور پھر خاموش ہوا تو گویا اس نے ''وھذا'' کو اول یعنی "اعتق ابی ھذا" میں ھذا پر عطف کیا۔ (تو تقدیر یہ ہوگی کہ "اعتق ابی ھذا وھذا") اور اسکا موجب یہ ہے کہ دوسرے اور پہلے غلام کا ایک ایک نصف آزاد ہو لیکن پہلا غلام تو چونکہ پورا آزاد ہوا ہے اور اس سے رجوع ممکن نہیں لہٰذا پہلا پورا اور دوسرے کا نصف آزاد ہوگا پھر جب اس نے خاموشی کے بعد پھر کہا ''وھذا'' تو اسکا حکم یہ ہے کہ تیسرے غلام کا ایک۔ تہائی آزاد ہو پہلے اور دوسرے میں سے ہر ایک کے ایک تہائی کے ساتھ تو تیسرے کا تو ایک تہائی آزاد ہوا اور پہلے دونوں میں جتنا جتنا آزاد ہوا ہے اس سے رجوع نہیں کر سکے گا (تو پہلا پورا دوسرا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی آزاد ہوگا۔) تو معلوم ہوا کہ تم نے حرف عطف یعنی ''واؤ'' کو جبکہ اس نے اقرار متصلاً کیا ہو قرآن کیلئے قرار دیا اور یہ بلکل ایسا ہوا جیسا کہ وہ یوں کہے کہ میرے باپ نے اس سب غلاموں کو اکٹھا آزاد کیا تھا اسلئے کہ اگر واؤ قران کے لئے نہ ہوتا بلکہ ترتیب کے لئے ہوتا تو پھر یہ ایسا ہوتا جیسا کہ سکوت والے مسئلہ میں پہلا پورا اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی آزاد ہوتا ہے۔)

(اور اس مسئلہ میں مصنف نے جو یہ قید لگائی کہ اس شخص میت کے لئے مقر کے علاوہ کوئی وارث نہ ہو اور ان تین غلاموں کے علاوہ اور مال بھی نہ ہو یہ اسلئے کہ اگر اور وارث ہو تو اسکا اقرار صرف اسکے اپنے حصہ میں نافذ ہوگا اور باقی ورثاء کے حصہ میں سعایت واجب ہوگا اور ان غلاموں سے کہا جائیگا کہ تم مزدوری کر کے اپنی قیمت کا مابقیہ حصہ اداء کر کے آزاد ہو جاؤ اور اگر اس میت کے لئے ان غلاموں کے علاوہ اور مال ہو تو ان غلاموں کا حساب ایک تہائی میں سے کیا جائیگا تو اگر یہ غلام اسکے کل مال کا ایک تہائی بن جاتے ہوں تو پھر سب کے سب آزاد ہوں گے جیسا کہ اگر مرض موت نہ ہو اور حالت صحت میں وہ ان غلاموں کے آزاد کرنے کا کہے تو سب آزاد ہوتے ہیں اور ان غلاموں کی قیمت کی برابری کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر مثلاً پہلے غلام کی قیمت زیادہ ہو تو پھر وہ پورا آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ وہ ایک تہائی مال نہیں بنیگا۔ واللہ اعلم)

اور اعتراض کا پورا خلاصہ اجمالاً یہ ہوا کہ تم احناف کے اقوال ''واؤ'' کے سلسلہ میں متعارض ہیں اسلئے کہ تمہارے مختلف قضایا میں بعض جوابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ''واؤ'' ترتیب کے لئے ہے جیسا کہ اعتراض کی پہلی شق میں گزرا اور بعض

جوابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے جیسا کہ اعتراض کی دوسری شق سے معلوم ہوتا ہے۔

قلنا أمّا الاوّل فلأنّه لما عُتقتِ الأولىٰ لم تبقَ الثانيةُ محلاً لِيَتوقَّفَ نِكاحُهَا عَلٰى عتقهافإنّ نكاحَ الأمةِ عَلٰى الحرّةِ لا يجوزُ فلم تبق الأمةُ محلاً للنّكاحِ فبطلَ نكاحُها وأمّا الثاني والثالثُ فلان الكلام يتوقَّفُ على آخرِهِ إذا كان آخرُه مغيراً بِمَنزِلَةِ الشَّرطِ والا ستثناءِ وهنا اشارةٌ إلٰى هاتين المسئلتين كذا لك اى اخر الكلام مغيرٌ لأ ولهِ أمّا فى الأختينِ فلأنّ اجازة نكاح الثانيةِ تُوجِبُ بطلانَ نكاحِ الأولىٰ وأمّا فِى الإخبارِ بالاعتاقِ فلأنّ قوله اعتَقَ أبِى هذا يوجِبُ عتقَ كُلّهِ ثم قوله وهذا يوجبُ أن يكون الثلثُ منقسماً بينَهما ولا يعتق من الأوّلِ إلّا بعضُه فيكون مغيراً لِأولِ الكلامِ بخلاف الامتينِ اى فى المسئلة الأولىٰ ليس اخر الكلام مغيراً اللاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الأولىٰ فلا يتوقف أوّلُ الكلامِ على اخره وفى مسئلة الاختين اخرُ الكلامِ مغير للاول فيوقف.

وقد ذكرَ فى الجامعِ الحُصيرى قد قيل لَا فرقَ بين مسئلةِ الأمتين ومسئلةِ الأختَينِ بل إنّما جآءَ الفَرقُ لِا ختلافِ وضعِ المسئلةِ وهو أنّ فى مسئلة الأمتينِ قال هذه حرةٌ وهذه حرةٌ وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فإنّه افردَ لِكُلّ واحد منهما تحريراً فِى مسئلة الأمتين فلا يتوقف صدرُ الكلامِ على الآخرِ وفى مسئلة الأختينِ لم يُفرِد فيتوقَّفُ حتى لو افرد هنا صح نكاحُ الأولىٰ ولو لم يُفرِد فى الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معاً وصح نكا حهما۔

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ گزشتہ اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں کہ آپکا یہ کہنا کہ پہلے مسئلہ میں جب ایک شخص دو باندیوں کا نکاح انکے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی شخص سے کراتا ہے اور پھر مولیٰ ان دونوں باندیوں کو لفظ عطف کے ساتھ آزاد کرتا ہے۔تو دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اور وہ مولیٰ کے اذن پر موقوف نہیں رہتا اور یہ ''واؤ'' کی ترتیب کے لئے ہونے پر دلالت کرتا ہے یہ صحیح نہیں بلکہ مولیٰ نے جب (اعتقت هــذ ہ) کہا تو ''هذ ہ'' کہنے سے پہلے پہلی باندی جو کہ آزاد ہو چکی کا نکاح منعقد ہو گیا اور دوسری کا نکاح اگر پہلی کے

نکاح ہو جانے کے بعد صحیح ہو جائے۔ تو نکاح امۃ علی الحرہ لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے اسی مطلب کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہم کہتے ہیں پہلی صورت میں جب پہلی باندی آزاد ہو گئی (تو اسکا نکاح منعقد ہو گیا) لہذا دوسری باندی توقف نکاح کا محل نہیں رہی اسلئے اسکا نکاح باطل ہوا۔ اسلئے کہ باندی کا نکاح آزاد خاتون کے ساتھ نکاح کے بعد صحیح نہیں (اگرچہ دوسری باندی آزاد ہو جانے کے بعد دوبارہ محل نکاح بن چکی اور اگر نئے عقد کے ساتھ اسکے ساتھ نکاح کرے تو صحیح ہوگا)

اور دوسرا اور تیسرا مسئلہ (جس پر واؤ کے مقارنت کے لئے ہونے کا شبہ کیا جاتا ہے وہ بھی صحیح نہیں) اسلئے کہ بسا اوقات اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے جبکہ آخر کلام میں شرط اور استثناء کی طرح کوئی مغیر موجود ہو۔ اور ان دونوں مسئلوں میں بھی اسطرح آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے دوسرے مسئلہ میں جو کہ مسئلہ اختین ہے۔ (کہ کسی شخص نے دو بہنوں کا نکاح دو الگ الگ عقدوں میں ایک اور شخص کے ساتھ اسکی اجازت کے بغیر کرایا ہے اور پھر اس شخص کو خبر ہوگئی اور اس نے کہا کہ میں نے اسکے اور اسکے نکاح کو جائز کیا تو دونوں کا نکاح باطل ہوگا) اسلئے کہ دوسری کے نکاح کا جائز کرنا پہلی کے نکاح کو باطل کرتا ہے (اور اگر وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ " اجزت نکاح هذه " اور خاموش ہو جاتا ہے تو اسکا نکاح صحیح ہوتا ہے تو یہاں پر "وهذه کہنا حکم کے اعتبار سے اور اول کلام کو مغیر کرنے کے اعتبار سے ایسا ہوا جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے " انت طالق کے فوراً بعد "ان دخلت الدار " کہتا ہے کہ یہ "ان دخلت الدار" "انت طالق" کے حکم کو طلاق منجز سے مغیر کر کے طلاق معلق بناتا ہے تو اسطرح" اجزت نکاح هذه" کے بعد اسی مجلس میں اور اسی سیاق میں بغیر کسی وقفہ کے "وهذه" کہنا پہلی کے نکاح کو جمع بین الاختین کے حرام ہونے کی وجہ سے باطل کرتا ہے)

اور اخبار بالاعتاق والے مسئلہ میں (جو کہ تیسرا مسئلہ ہے اس میں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے) اسلئے کہ جب اس نے کہا" اعتق ابی هذا" تو یہ کلام پورے مشار الیہ کے آزاد ہونے کو واجب کرتا ہے (اسلئے کہ وہی ثلث مال ہے اور ثلث میں تصرف کرنا مرض وفات میں معتبر ہوتا ہے کیونکہ وہ وصیت کی مانند ہوتا ہے) پھر اسکے بعد اس شخص مقر کا "وهذا" کہنا یہ واجب کرتا ہے۔ کہ وہ ثلث جو آزاد ہوا ہے وہ پہلے اور دوسرے میں منقسم ہے اور پہلے غلام کا صرف بعض حصہ آزاد ہوا ہے۔ تو آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوا۔ (اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ پھر پہلے مسئلہ میں جو امتین والا مسئلہ ہے۔ کیوں آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر نہیں ہوتا تو اس کے

جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) بخلاف امتین والے مسئلہ کے جو کہ پہلا مسئلہ ہے کیونکہ اس میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اسلئے کہ جب مولیٰ نے کہا "اعتقت هذه وهذه" تو دوسری باندی کا آزاد کرنا پہلی کے آزاد کرنے کو مغیر نہیں کرتا تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا (اسلئے اعتقت هذه کہنے کے ساتھ اسکا نکاح منعقد ہو جائے گا تو اس کلام کے ساتھ دوسری کے نکاح کا محل توقف ہونا باطل ہو جائے گا) اور اختین کے مسئلہ میں آخر کلام اوّل کلام کیلئے مغیر ہے تو اسلئے اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوا (تو ایسا ہوا کہ گویا دونوں کے نکاح کی معاً اجازت دے رہا ہے اور اس صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے تو یہاں بھی دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا) اور جامع حصیری میں ذکر کیا گیا ہے کہ مسئلہ امتین اور مسئلہ اختین میں فرق نہیں ہے بلکہ مسئلہ امتین میں پہلی کے نکاح کا جائز ہونا اور دوسری کے نکاح کا باطل ہونا اور مسئلہ اختین میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونے کے ساتھ جو فرق بیان کیا گیا ہے یہ صورت مسئلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اسلئے کہ مسئلہ امتین میں اس نے یہ کہا ہے " هذه حرة و هذه حرة (تو گویا جملے کو جملے پر عطف کیا) اور مسئلہ اختین میں اس نے کہا کہ " اجزت نكاح هذه وهذه " تو مسئلہ امتین میں امتین میں سے ہر ایک کیلئے تحریر کو مستقل ذکر کیا (لہذا دونوں مستقل جملے ہوئے) تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا اور مسئلہ اختین میں ہر ایک کے ساتھ مستقلاً "اجزت " ذکر نہیں کیا لہٰذا اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوا چنانچہ مسئلہ اختین میں اگر ہر ایک کے ساتھ مستقلاً اجزت ذکر کرے تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا۔ اور دوسری کا باطل ہوگا۔ اور مسئلہ امتین میں اگر ہر ایک کے ساتھ تحریر کو مستقلاً ذکر نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ہی لفظ "اعتقت" کے تحت داخل کرتے ہوئے کہے "اعتقت هذه وهذه " تو دونوں معاً آزاد ہوں گی اور دونوں کا نکاح صحیح ہوگا (لیکن جامع حصیری میں جو وجہ فرق دونوں مسئلوں میں ذکر کیا ہے وہ متن میں بیان کیے ہوئے مسئلہ اولیٰ کی صورت کی مصنف کی تشریح کے مطابق درست نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں عبارت یہی ہے کہ اگر ان دونوں باندیوں کو حرف عطف کے ساتھ آزاد کرتے ہوئے (اعتقت هذه وهذه) کہتا تو پہلی کا نکاح صحیح ہوتا اور دوسری کا نکاح باطل ہوتا)

(وقد تدخل بين الجملتين فلا توجبُ المشاركةَ ففي قوله هذه طالق ثلاثاً وهذه تطلق الثانيةُ واحدةً وإنّما تجبُ هي) اى المشاركةُ اذا افتقر الأخِرإلى الاول فيشارك الأوّلُ اى آخرُ الكلامِ اوّلَهُ (فيما تمّ به الأولُ بعينه) اى بعين ما تمّ (لابتقدير مثله) اى مثلِ ما تمّ (وان لم يمتنع الاتّحادُ) اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به

الأوّلُ متحداً فی المعطوفِ والمعطوفِ علیہ (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لیس کتکرار قوله إن دخلتِ الدارَ فانت طالق فلا یقع الثلثُ عند ابی حنیفةَ رحمه الله هنابخلاف التکرار) فإنّه یمکن أن یتعلق الأ جزِیةُ المتکثرةُ بشرطٍ متّحدٍ فیتعلّق طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ بعینِ الشّرطِ المذکورِ وهو قوله إن دخلتِ الدارَ لا بتقدیرِ مثلہٖ ای لا یقدر شرطٌ آخرُ حتیٰ یصیر کقوله ان دخلت الدار فانت طالقٌ ان دخلت الدارَ فانت طالقٌ إن دخلتِ الدارَ فانْتِ طالقٌ کما زعم ابو یوسف ومحمدرحمهماالله و بتقدیره ای بتقدیر مثله وهو عطفٌ علی قوله لابتقدیر مثلہٖ (ان امتنع) ای الا تحادُ (نحو جاء نی زیدٌ و عمرٌو اذ لا بُدَّ أن یکونَ مجیئُ زیدٍ غیرُ مجیئُ عمرٍو وبعضهم او جبُوا الشرکةَ فِیِ عطفِ الجمُلِ ایضاً ۔ حتی قالوا إن القِرانَ فِی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فِی الحُکمِ فقالو فی اقیموا الصلوٰة و آتو الزکوٰة لا تجب الزکوٰةُ علی الصَّبِی کما لا تجب الصلوٰةُ علیہِ) یشبه ان یکون هذا الحکم عندَهم بناءً علی أنّه یجب ان یکون المخاطبُ بأحدهما عین المخاطبِ بالأخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقوله تعالیٰ اقیمو الصلوٰة لا یکون مخاطباً بقوله تعالیٰ واٰتو الزَّکوٰةَ لکنا نقول إنّما لا تجب الزکوٰةُ علی الصبی لانها عبادة محضةوالصبی لیس من اهلِها لا لِلقِرانِ فی النَّظمِ والقائل بوجوب الزکوٰة علی الصَّبِی یقول الخطابُ بالصلوٰة والزکوٰةِ یتناول الصبیانَ لکن العقلَ خصهم عن وجوبِ الصلوٰةِ إذ هی عبادة بدنیةٌ لا عن وجوبِ الزکوٰةِ اذ هی عبادة مالیةٌ یمکن اداءُ الوَلِیِّ عنه۔

ترجمه وتشریح:- (جب واؤعاطفہ دو جملوں کے درمیان واقع ہو جائے تو یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کی طرف محتاج ہوگا یا نہیں اگر محتاج نہیں تو پھر واؤ مشارکت واجب نہیں کریگی بلکہ مطلق جمع کے لئے ہوگی اور اگر محتاج ہو تو پھر جس شئ کے ساتھ جملہ اولیٰ تمام ہوتا ہے اسمیں اگر معطوف اور معطوف علیہ کے اعتبار سے اتحاد ممتنع نہ ہو۔ تو پھر جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کیساتھ بعینہ اس شئ میں شریک ہوگا جس کے ساتھ جملہ اولیٰ تمام ہوتا ہے مثلاً اگر اپنی بیوی سے کہا" ان

دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" تو یہاں چونکہ طالق ثانی اور ثالث طالق اول پر معطوف ہونے کی وجہ سے جملہ ہے اور یہ جملہ ثانیہ اور ثالثہ جملہ اولیٰ کی طرف " ان دخلت الدار" کے اعتبار میں محتاج ہے۔ اور وہ " ان دخلت الدار" ایسا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کا اتحاد اسمیں ممتنع نہیں ہے تو اسلئے طالق ثانی اور ثالث جو کہ جملہ ثانیہ اور ثالثہ ہے وہ بعینہ " ان دخلت الدار" میں جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک ہونگے اور دوسرا تیسرا ان دخلت الدار اسمیں مقدر نہیں ہوگا۔ جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں تو اسلئے اگر عورت غیر مدخول بھا ہوگی تو دخول دار کے ساتھ ایک طلاق واقع ہونے سے عورت بائنہ ہو جائیگی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ ہر ایک جملہ میں مستقل " ان دخلت الدار" مقدر ہے تو اسلئے یہ تکرار والی صورت کی طرح ہونے کی وجہ سے جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاق اکھٹی واقع ہونگی۔ اسلئے کہ ترتیب کی طرف احتیاج تلفظ میں ہے وقوع طلاق میں نہیں ہے اور اگر معطوف اور معطوف علیہ کا اتحاد اس شئی میں ممتنع ہو جس پر جملہ اولیٰ کا تمام ہونا موقوف ہے تو اس وقت جس شئی پر جملہ اولیٰ کا تمام ہونا موقوف ہے اسکی مثل جملہ ثانیہ میں مقدر ہوگا اس تفصیل کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا)

بسا اوقات "واؤ" دو جملوں میں داخل ہوتی ہے۔ تو یہ واؤ مشارکت واجب نہیں کریگی تو اس آدمی کے قول هذه طالق ثلثا وهذه طالق میں (چونکہ جملہ ثانیہ جو " وهذه طالق" ہے جملہ اولیٰ کی طرف محتاج نہیں اسلئے وہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہوگی) تو اسی وجہ سے دوسری عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور سوائے اسکے نہیں کہ مشارکت صرف اس وقت واجب ہوگی جب آخر کلام اول کلام کی طرف محتاج ہو تو آخر کلام اول کلام کے ساتھ بعینہ اس شئی میں شریک ہوگا جسکے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اور یہ مشارکت اس شئی کی مثل کی مقدر ماننے کے ساتھ نہ ہوگی جسکے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اگر اتحاد ممتنع نہ ہو۔

یعنی جس شئی کے ساتھ اول کلام تمام ہوتا ہے اسکا متحد ہونا اگر معطوف اور معطوف علیہ میں ممتنع نہ ہو۔ جیسے " ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق" یہ اس آدمی کے قول " ان دخلت الدار فانت طالق" کے تکرار کی طرح نہ ہوگا۔

(بلکہ طالق ثانی اور طالق ثالث، فانت طالق اول کے ساتھ، ان دخلت الدار' میں شریک ہوگا تو امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بھا ہو تو تین طلاق واقع نہیں ہونگی بخلاف تکرار والی صورت کے اسلئے

کہ ہوسکتا ہے کہ اجزائیہ متکثرہ شرط واحد کے ساتھ معلق ہوجائیں تو "طالق و طالق و طالق" تینوں شرط مذکور جواسکا قول "ان دخلت الدار" ہے کے ساتھ معلق ہونگی اور "ان دخلت الدار" کی طرح دوسرا اور تیسرا "ان دخلت الدار مقدر نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ یہ اس آدمی کے قول "ان دخلت الدر فانت طالق .ان دخلت الدار فانت طالق،ان دخلت الدار فانت طالق" کی طرح ہوجائے جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے سمجھا ہے (اور پھر شرط کے موجود ہونے کی صورت میں اگر چہ عورت غیر مدخول بھا ہو پھر بھی تین طلاقیں واقع ہونگی۔

مصنفؒ کے قول "او بتقدیرہ" میں ضمیر "مثلہ" کی طرف راجع ہے اور یہ مصنف کے قول لا بتقدیر مثلہ پر معطوف ہے (اور مطلب یہ ہے کہ) اگر معطوف اور معطوف علیہ کا متحد ہونا اس شئی میں ممتنع ہو جس پر اول کلام کا تمام ہونا موقوف ہے تو پھر اس شئی کے مثل کے مقدر ماننے کے ساتھ اخر کلام اول کلام کے ساتھ شریک ہوگا۔ جیسے (جآء نی زید وعمرو) اسلئے کہ ضروری ہے کہ مجی زید مجیئ عمرو سے مختلف ہو۔

اور بعض حضرات نے جملوں کے عطف کی صورت میں بھی شرکت کو واجب کرتے ہوئے کہا ہے کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد اقیمو الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ (میں چونکہ "اتو الزکوٰۃ" کو "واقیمو الصلوٰۃ" پر عطف کیا ہے) اور نماز چونکہ صبی پر واجب نہیں تو اگر وہ صبی غنی ہو تو زکوٰۃ بھی اس پر واجب نہ ہوگی (اسلئے کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے) ہوسکتا ہے کہ اس حکم کی بناء ان علماء کے نزدیک اس پر ہو کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں سے جو شخص ایک کے ساتھ مخاطب اور مکلف ہوگا تو وہ دوسرے کے ساتھ بھی مخاطب ہوگا۔ اور جب صبی اللہ تعالیٰ کے قول (اقیمو الصلوٰۃ) کے ساتھ مخاطب نہیں تو اللہ تعالیٰ کے قول "اتوا الزکوٰۃ" کے بھی مخاطب نہ ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کا صبی پر واجب نہ ہونا اسلئے ہے کہ زکوٰۃ عبادت محضہ ہے اور صبی اسکا اہل نہیں ہے اسلئے نہیں کہ چونکہ اتو الزکوٰۃ کو اقیمو الصلوٰۃ کے ساتھ ملایا گیا ہے اور قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے۔

اور جو حضرات بچے پر زکوٰۃ کے وجوب کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ نماز اور زکوٰۃ دونوں کیساتھ خطاب بچوں کو بھی شامل ہے لیکن عقل نے بچوں کو وجوب نماز سے مستثنیٰ کیا اسلئے کہ نماز عبادت بدنی ہے اور بچے اسکے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتے اور وجوب زکوٰۃ سے عقل انکو مستثنیٰ نہیں کرتی۔ اسلئے کہ زکوٰۃ عبادت مالی ہے ولی ان بچوں کی جانب سے اداء کرسکتا ہے۔)

(وهذا فاسدٌ عندنا) الاشارةُ رَاجِعَةٌ إلی ایجابِ الشّرکةِ فی الجُملِ (لأنَّ الشّرکَةَ انما تثبت اذا افتقرتِ الثانیةُ إلَی الاٌ ولیٰ ففی قوله إن دخلتِ الدارَ فانت طالق وعبدی حرٌ یتعلق العتقُ بالشرطِ ایضا لان هذه الجملة فی قوة المفردِ فی حکمِ الافتقارِ لان الاصل فی الواؤ الشرکةُ وهذه انما تثبتُ إذاعُطِفَتْ علیٰ الجَزاءَ فهذه الجملةُ وإن کانت تامّةً لکنهافی قوةِ المفردِ فی حکمِ الفتقارِ فعُطِفتْ علی الجزاءِ فیکون الواؤ علی اصلِها وعطفت الاسمیةُ علی مثلِها بخلافِ وضرتُکِ طالقٌ فإنَّ اظهارَ الخَبرِ هنا دلیلٌ علی عدمِ المشارکةِ فی الجزآءِ) لما ذَکرنَا أنَّ الشرکةَبین المعطوفِ والمَعطوفِ علیه إنَّما تثبتُ إذا افْتَقَرتِ الثانیةُ إلَی الأولیٰ فقوله وعبدی حرٌفی قوله إن دخلتِ الدارَ فانت طالقٌ وعبدِی حرٌ یرد اشکالاً لانها جملة تامةٌ غیر مفتقرةٍ إلیٰ ما قبلِها فینبغی ان لایتعلَّقَ بالشرطِ بل یکون کلاماً مستانفاً عطفاً علی المجموع فاجاب بانها فی قوة المفرد فی حکمِ الا فتقارِ مع انها جملة تامةٌ لأنَّ منا سبتُها الجَزاءَ فی کونهما جملتَینِ إسمیتین ترجح کونَها معطوفةً علی الجزآءِ فی کونهما جملتین اسمیتین ترجح کونها معطوفةً علی الجزآء لا علی مجموعِ الشّرطِ والجزاءِ فاذا کانت معطوفةً علی الجزاءِ تکون فی قوةِ المفردِ لان جزآء الشرطِ بعض الجملةِ ایضا الواؤ للعطفِ والا صل فی العطف الشرکةُ فتحمل علی الشرکة ما امکن.

وهذا اذا کان المعطوفُ مفتقراً إلی ما قبلِها حقیقةً کما فی المفردِ أو حکمًا کما فی الجملةِ الّتی یمکنُ اعتبارُهَا فِی قوّةِ المفردِ فحینئذٍ تُحمَلُ علی الشرکةِ لیکون الواؤ جاریةً علی أصلِها بقدرِ الإمکانِ أمّا اذ لم یُمکِنْ حملُها علَی الشّرکَةِ فلا تُحمَل وهذا إذَا کانَ المعطوفُ جملةً لا تکونُ فی قوةِ المفردِ فلا تکونُ مفتقرَةً إلیٰ ما قبلِها اصلاً کما فی أقیموا الصلوٰة وآتو االزّکوٰة فالواوتکونُ لِمجرَّدِ النَّسقِ والترتیبِ.

ففی قولهٖ إن دَخلتِ الدّارَ فانت طالِقٌ وضرتُکِ طالقٌ یمکن حمل قوله وضرتک

طالقٌ علی الوجهین لکن إظهار الخَبرِ وهو قوله "طالق" فی قوله "ضرتک طالق" یرجع العطفَ علی المجموعِ لا علی الجزآءِ لانه لو کان معطوفاً علی الجزآءِ لکفیٰ ان یقول وضرتک فقوله بخلاف وضرتک طالق یرجِعُ إلی قولهٖ یتعلّق بالشَّرطِ۔

ترجمہ وتشریح: - اور ''واؤ'' کا جملوں کے عطف میں شرکت کو واجب کرنا ہمارے نزدیک فاسد ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ ''ھذا'' کا اشارہ ایجاب الشرکۃ فی الجمل کی طرف راجع ہے۔(جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہوگیا) اسلئے کہ شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملہ کی طرف محتاج ہو۔تو آدمی کے اپنی بیوی کو خطاب کرتے ہوئے اس قول میں '' ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرّ'' میں غلام کا آزاد ہونا بھی دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگا۔(لہذا اگر وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہوگی اور اس شخص کا غلام آزاد ہوگا اور اگر وہ گھر میں داخل نہ ہوئی تو نہ اس عورت کو طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا) اسلئے کہ ''وعبدی حرّ'' کا جملہ افتقار الی الشرط کے حکم میں بمنزلہ مفرد کے ہے اسلئے کہ اصل ''واؤ'' میں یہ ہے کہ وہ شرکت کے معنیٰ پر دلالت کرے۔اور یہ اس وقت ثابت ہوگا۔کہ جب'' وعبدی حرّ'' کو جزاء ''انت طالق'' پر عطف کیا جائے۔(اور مجموعہ شرط اور جزاء ''ان دخلت الدار فانت طالق'' پر عطف نہ کیا جائے) اسلئے کہ یہ جملہ اگرچہ مکمل جملہ ہے لیکن احتیاج کے حکم میں بمنزلہ مفرد کے ہے۔تو اسلئے اسکو جزاء پر عطف کیا گیا سو ''واؤ'' اپنے اصل پر ہوگی۔اور جملہ اسمیہ کو اپنے مثل جملہ اسمیہ پر(یعنی ''عبدی حر'' کو ''فانت طالق'' پر عطف کیا گیا۔بخلاف (اسکے قول ان دخلت الدار فانت طالق)وضرتک طالق کے، اسلئے کہ یہاں(وضرتک طالق) میں خبر کا ظاہر کرنا جزاء میں شریک نہ ہونے کی دلیل ہے۔

جب مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملہ کی طرف محتاج ہو۔تو مصنف کے قول ''وعبدی حر'' اسکے قول ''ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر'' میں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ''وعبدی حر'' جملہ تامہ ہے اور یہ اپنے ماقبل ''انت طالق'' کی طرف محتاج نہیں تو پھر اسکو شرط کے ساتھ معلق نہیں ہونا چاہیے۔بلکہ اسکو کلام مستانف ہونا چاہیے جو شرط اور جزاء دونوں کے مجموعہ ''ان دخلت الدار فانت طالق'' پر عطف ہو(اور ''وعبدی حر'' کا ''ان دخلت الدار'' کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو اور فی الحال غلام آزاد ہو) تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا اور فرمایا کہ

"وعبدی حر" جملہ تامہ ہونے کے باوجود افتقار اور احتیاج کے حکم میں بمنزلہ مفرد ہے اسلئے کہ "وعبدی حر" جزاء "فانت طالق" کے ساتھ جملہ اسمیہ ہونے میں مناسبت رکھنے کی وجہ سے اسکی جزاء پر معطوف ہونے کو مجموعہ شرط و جزاء پر معطوف ہونے پر راجح کرتا ہے تو جب یہ "عبدی حر" جملہ "فانت طالق" پر معطوف ہوا تو یہ بمنزلہ مفرد ہوگا اسلئے کہ جزاء الشرط جملہ کے حصہ ہونے میں بمنزلہ مفرد ہوتا ہے (اسلئے کہ جس طرح مبتداء اور خبر اور فعل اور فاعل سے بانفرادہ حکم سمجھ نہیں آتا تو اسطرح شرط اور جزاء سے بھی بانفرادہ کوئی حکم سمجھ نہیں آتا)

دوسری بات یہ ہے کہ "واؤ" عطف کے لئے ہے اور اصل عطف میں شرکت ہے تو اسلئے جہاں تک ممکن ہوگا اسکو شرکت پر حمل کرینگے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ معطوف اپنے ماقبل معطوف علیہ کی طرف حقیقۃً محتاج ہو جس طرح مفرد میں ہوتا ہے یا حکماً محتاج ہو جیسے اس جملہ میں جسکا بمنزلہ مفرد فرض کرنا ممکن ہو تو اس وقت اسکو شرکت پر حمل کیا جاتا ہے تاکہ "واؤ" بقدر الامکان اپنی اصل پر جاری ہو ہاں جہاں اسکی شرکت پر حمل کرنا ممکن نہ ہو تو وہاں اسکو شرکت پر حمل نہیں کرتے۔ اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں پر معطوف جملہ ہو اور بمنزلہ مفرد کے نہ ہو تو وہاں پر یہ اپنے ماقبل کی طرف ہرگز محتاج نہ ہوگا۔ جیسے "اقیموا الصلوٰۃ و آتو الزکوٰۃ" (کیونکہ یہاں "و آتو الزکوٰۃ" مستقل جملہ ہے اور بمنزلہ مفرد کے نہیں ہے تو) اسلئے "واؤ" صرف نسق اور ترتیب کے لئے ہوگی۔

تو اس آدمی کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق وضرتک طالق" میں "وضرتک طالق" میں دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ یہ فانت طالق پر عطف ہوکر "ان دخلت الدار کے تحت ہو اور سوکن" کی طلاق بھی اس مخاطب عورت کے دخول دار کے ساتھ معلق ہو۔

(۲) کہ مستقل جملہ ہو اور یہ "ان دخلت الدار فانت طالق" کے مجموعہ پر معطوف ہو لیکن خبر جو اس آدمی کا قول "طالق" ہے کا اظہار اسکے قول "وضرتک طالق" میں اسکے مجموعہ شرط و جزاء پر عطف ہونے کو صرف جزاء "انت طالق" پر عطف ہونے پر راجح کرتا ہے اسلئے کہ اگر "وضرتک طالق" کا عطف صرف جزاء "انت طالق" پر ہوتا تو پھر صرف "وضرتک" پر اکتفاء کرنا کافی تھا تو مصنف کا قول "بخلاف وضرتک طالق" مصنف کے قول "ویتعلق العتق بالشرط" کی طرف راجع ہے۔

(ولهٰذا جعلنا قوله تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً معطوفاً علی الجزآءِ لا علی

قولہ واولئک ھم الفاسقون) ای ولأ جلِ ما ذکرنا فی قولہ " وعبدی حر " مما یوجب کونہ معطوفاً علی الجزآءِ وما ذکرنا فی قولہٖ "وضرتُکِ طالق " من قیام الدلیل علی عدم المشارکۃِ فی الجزآ جعلنا قولہ تعالیٰ " ولا تقبلوا " إلی اخرہ معطوفًا علی الجزاءِ فان قولہ تعالیٰ" ولا تقبلوا" جملۃٌ إنشائیۃٌ مثل قولہ تعالیٰ "فاجلِدُوا" والمخاطبُ بھما الأئِمۃُ وقولہ تعالیٰ"واولئک الخ" جملۃٌ اخباریۃٌ ولیس الائمۃ مخاطبینَ بھا فدلیل المشارکۃ فی الجزاء قائم فی " ولا تقبلُوا" ودلیل عدم المشارکۃ فیِ وَاولئِکَ فعطفنا الأوّلَ علی الجَزآءِ لا الاخیر وثمرۃ ھذا تأتی فی اخر فصل الاستثنآءِ انشاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اوراسی وجہ سے ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول " ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً" کوجزاء "فاجلدوھم ثمانین جلدۃ" پرعطف کیااوراللہ تعالیٰ کے قول "واولئک ھم الفاسقون" پراسکوعطف نہیں کیایعنی اس دلیل کی وجہ سے جوہم نے اسکےقول "وعبدی حر" میں ذکرکی کہ وہ"وعبدی حر" کی جزاء"انت طالق" پرعطف ہونے کوواجب کرتا ہے۔اور جوہم نے ذکرکیااسکےقول"وضرتک طالق "میں کہ وہاں جزاء "فانت طالق "کےساتھ عدم مشارکت پردلیل قائم ہے۔ہم نے" ولا تقبلوا لھم الخ "کو"فاجلدوا"پرعطف کیااسلئے کہ"ولا تقبلوا "جملہ انشائیہ ہےجیسے"فاجلدوھم ثمانین "جملہ انشائیہ ہےاوردونوں کےساتھ مخاطب آئمہ اورحکام ہیں۔اوراللہ تعالیٰ کاقول "واولئک الخ جملہ اخباریہ ہے۔اورآئمہ اوراحکام اسکےساتھ مخاطب نہیں ہیں توجزاء"فاجلدوا" کےساتھ مشارکت کی دلیل "ولا تقبلوا الخ'' میں موجود ہے۔(جودونوں جملوں کا انشائیہ ہونا اور دونوں کے ساتھ آئمہ حکام کا مخاطب ہونا ہے)اور جزاء کے ساتھ عدم مشارکت کی دلیل "واولئک الخ" میں موجود ہے(جوایک جملہ کاانشائیہ ہونااوردوسرے کااخباریہ ہونااورایک کےساتھ حکام کا مخاطب ہونااوردوسرے کےساتھ عوام کامخاطب ہوناہے)تواسلئے ہم نےاول "ولا تقبلوا" کوجزاءپرعطف کیا اوردوسرا"واولئک"کوجزاءپرعطف نہیں کیااوراسکاثمرہ فصل استثناء کےآخرمیں انشاءاللہ آجائیگا۔

(الفآءُ للتّعقیبِ فلھٰذا تدخلُ فی الجزاءِ فان قال " إن دخلتِ ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالقٌ" فالشرطُ أن تدخلَ علی التّرتیبِ من غیر تراخٍ وقد تدخل

علی المعلولِ نحو جآء الشتاءُ فتأهّبْ وقد یکون المعلولُ عین العلةِ فی الوجودِ لکن فی المفهومِ غیرها نحو سقاه فارواهُ ونحوقوله علیه السلام ولن یجزِیَ ولدوالدَه حتی یجدَه مملوکاً فیَشتَرِیهِ فیَعتِقَه فإنْ قال بِعتُ هذا العبد منک قال الاخر "فهو حر" یکون قبولاً بخلاف "هوحرٌ" ولو قال لخیّاطٍ أیکفینی هذا الثوب قمیصاً فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا یَکفِیهِ یَضمَنُ کما لو قال ان کفانی فاقطَعْهُ بخلاف قوله إقطعهُ وقد تدخل علی العِلَلِ نحو أبشر فقد اتاک الغوثُ ونظیره اذا قال أدِّ إلیَّ الفاً فانت حر یعتقُ فی الحالِ وکذا إنزِل فانت آمن)

اعلم أنَّ أصلَ الفَآءِ أن تدخُلَ علی المعلولِ لأنّها لِلتَّعقیبِ والمعلولُ یعقُب العلةَ وانما تدخل عَلَی العِلَلِ لأن المعلُولَ إذَا کان مقصوداً مِنَ العلةِ یکون علةً غائیةً للعلةِ فیصیرُ العلةُ معلولاً فلهٰذا تدخل علی العلة باعتبارِ أنَّها معلولٌ ومن ذالک قوله تعالیٰ وتزوَّدُوا فإنّ خیرَ الزادِ التقویٰ وقولُ الشاعرِ "اذا لم یکن مَلِکٌ ذاهبةٍ فدعه فدولته ذاهبة" ونظائره کثیرة وانما قلنا یعتق فی الحال لأنَّ قوله فانتَ حرٌّ معناه لأنّکَ حرٌّ ولا یمکن أن یکُونَ فانت حرّ جوابُ الأمرِ لانه جواب الأمرِ لا یقع إلَّا الفِعلُ المُضارِعُ لأنَّ الأمرَ إنَّما یستحقُّ الجَوابَ بتقدیر إن وکلمة إنْ تَجعل الماضی بمعنیٰ المستقبلِ والجملةُ الاسمِیةُ الدَّالة علی الثبوتِ بمعنیٰ المستقبِلِ وإنَّما تَجْعل ذالک اذا کانت ملفوظةً أمَّا إذَا کانتْ مقدرةً فلاَ. کما تقولُ إن تأتِنِی اکرمتُکَ وَلاَ تقولُ ائتِنِی اکرمتُکَ بل یجِبُ أن تقولَ ائتِنی أُکرِمک وکذا فی الجملةِ الاسمیةِ تقُولُ ائتِنِی فانتَ مکرمٌ ولا تقولُ ائتِنی فانتَ مکرمٌ فکما لا تجعَلُ إنِ المقدرةُ الماضی بمعنٰی المُستقبِلِ فکَذالِکَ لا تجعلُ الإسمِیَّةَ بمعنیٰ المستقبلِ ایضًا ومدلولُ المَاضِی قرِیبٌ إلیهِ لا شتراکهِمَا فِی کونِهما فِعلاً ودلالتُهما عَلَی الزمانِ فلمَّا لم تَجْعلِ الماضیَ بمعنیٰ المستقبلِ لَم تجْعل الإسمیةَ بمعناه بالطریقِ الأولیٰ.

ترجمه وتشریح:- (حروف عاطفہ میں سے دوسرا حرف فاء ہےاور یہ)فآءتعقیب (مع الوصل) کے لئے آتا ہے۔اور یہی وجہ ہے کہ فاء جزاء پر داخل ہوتی ہے۔(اسلئے کہ جزاء بھی شرط کے بعد آتی ہےاور فاء بھی تعقیب اور تراخی کے لئے آتی ہے) پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا''ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق'' تو طلاق واقع ہونے کے لئے شرط یہ ہوگی کہ ترتیب کے ساتھ بغیر کسی تاخیر کے پہلے اور پھر دوسرے گھر میں داخل ہو(لہذا اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے اور دوسرے گھر میں داخل ہونے میں وقفہ اور تاخیر کی تو طلاق واقع نہ ہوگی)

اور بسا اوقات''فاء''معلول پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے " جآء الشتآء فتاهب'' سردی آگئی تیاری کرو اور بسا اوقات معلول وجود کے اعتبار سے بعینہٖ علت ہوتا ہے لیکن مفہوم میں معلول علت سے غیر ہوتا ہے۔جیسے " سقاه فارواه'' اسکو پلایا تو اسکو سیراب کیا (تو پلانا اور سیراب کرنا مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں لیکن وجود کے اعتبار سے پلانے اور سیرابی میں کوئی مغایرت نہیں ہے)

اور جیسے " لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه'' (کبھی کوئی بیٹا اپنے والد کے احسانات کا مکافات نہیں کرسکتا یہاں تک کہ یہ اپنے باپ کو کسی کا غلام پالے اور اسکو خرید کر آزاد کردے تو یہاں خریدنا اور آزاد کرنا مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہے لیکن وجود کے اعتبار سے متغائر نہیں ہے اسلئے کہ باپ کو جوں ہی خریدا تو وہ خود بخود آزاد ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "بعت هذا العبد منک'' میں نے یہ غلام تجھ پر بیچ دیا۔تو دوسرے نے آگے سے کہا"فهو حر'' پس یہ آزاد ہے تو یہ اس دوسرے شخص کی جانب سے قبول ہوگا (اور غلام آزاد ہوگا اور اس شخص پر بائع کے لئے غلام کا ثمن اداء کرنا واجب ہوگا) لیکن اگر اس شخص نے جواب میں کہا" وهو حر'' اور یہ تو آزاد ہے(تو پھر یہ قبول نہ ہوگا بلکہ رد ہوگا اسلئے کہ معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ تو آزاد ہے آپ اسکو کیسے بیچتے ہیں)اور اگر درزی سے کہا کیا یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہوجائیگا تو درزی نے کہا جی ہاں تو اس شخص نے کہا کہ اچھا پھر اسکو کاٹ دو اور معلوم ہوا کہ وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں تو درزی ضامن ہوگا یہ بالکل ایسا ہوگا جیسے کہ وہ شخص درزی سے کہے کہ اگر یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہے تو پھر اسکو کاٹ دو لیکن اگر اس نے بغیر فاء کے "إقطعه'' کہا اور پھر کپڑا قمیص کے لئے کافی نہ ہوا تو درزی ضامن نہیں ہوگا۔

اور بسا اوقات فاء علل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے یوں کہا " ابشر فقد اتاک الغوث " خوشخبری حاصل کرو اسلئے کہ آپکے پاس فریاد رس آ گیا۔ اور اسکی نظیر یہ ہے (کہ غلام سے کہا) "اد إلی الفاً فانت حر" مجھے ہزار روپے دے دو اسلئے کہ تم آزاد ہو۔ تو وہ غلام فی الحال ہزار روپے کے آداء کرنے کے بغیر آزاد ہوگا اور اسی طرح کسی مسلمان نے حربی کافر سے یوں کہا کہ " انزل فانت امن "

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ فاء میں اصل یہ ہے کہ یہ معلول پر داخل ہو اسلئے کہ فاء تعقیب کے لئے آتی ہے اور معلول بھی علت سے مؤخر ہوتا ہے۔ اور جہاں فاء علل پر داخل ہوتی ہے تو وہ اسلئے کہ معلول جب علت سے مقصود ہو تو پھر یہ معلول اپنی علت کے لئے علت غائی بن جاتا ہے تو اس صورت میں علت معلول بن جاتی ہے تو اس وجہ سے فاء علت پر معلول ہونے کے اعتبار سے داخل ہوتی ہے۔

اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا قول " وتزودوا فان خیر الزاد التقوی " کہ جب تم سفر حج پر جاؤ تو اپنے ساتھ زاد راہ لے جایا کرو اسلئے کہ بہترین توشہ تقویٰ ہے یعنی اپنے ساتھ توشہ لے جانے کی وجہ سے سوال اور گداگری سے بچ جاؤ گے۔ تو " خیر الزاد التقوی " کہنے سے مقصود بالذات یہ ہے کہ لوگ اپنے ساتھ توشہ اور خرچہ لے جائیں اور ایسا نہ ہو کہ متوکل علی اللہ بن کر نکل جائیں اور حرم میں پہنچ کر لوگوں سے مانگنے لگ جائیں تو جب "تزودوا" مقصود ہوا تو یہ خیر الزاد جو کہ تقویٰ ہے کے لئے علت غائی بن گیا تو خیر الزاد جو کہ تقویٰ ہے "تزودوا" کے لئے جو کہ علت ہے، معلول بن گیا تو "فاء" کا آنا اس پر صحیح ہوا۔

اسی طرح شاعر کا شعر اذا ملک لم یکن ذاھبۃ ☆ فدعه فدولته ذاھبۃ جب کوئی بادشاہ تحفہ دینے والا نہ ہو تو اسکو چھوڑ اسلئے کہ اسکی حکومت جانے والی ہے تو بادشاہ کا صاحب ھبہ نہ ہونا اسکی حکومت کے ضیاع پر مرتب ہونے کی وجہ سے بمنزلہ علت غائیہ ہے۔ تو اسکی حکومت کا ضیاع بمنزلہ معلول بن گیا۔ تو فاء کا آنا اس پر صحیح ہوا اور اسکی بہت ساری مثالیں ہیں۔

اور متن میں "أدّ إلیّ الفاً فانت حر" میں ہم نے کہا کہ وہ غلام فی الحال آزاد ہوگا اسلئے کہ "فانت حر" کا معنیٰ ہے "لانک حر" اور یہ نہیں ہو سکتا کہ فانت حر جواب امر ہو اسلئے کہ جواب امر صرف فعل مضارع ہوتا ہے کیونکہ امر "ان" کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اور کلمہ "ان" ماضی کو مستقبل کے معنیٰ میں کر دیتا ہے اور جملہ اسمیہ جو ثبوت پر دلالت کرتا ہے کو بھی مستقبل کے معنیٰ میں کر دیتا ہے۔

اور''ان'' ماضی کواور جملہ اسمیہ کو جب وہ ثبوت پر دلالت کرے مستقبل کے معنیٰ میں اس وقت کرتا ہے جبکہ ''ان'' ملفوظ ہواور جب''ان'' مقدرہ ہوتو پھر یہ ماضی اور جملہ اسمیہ مثبتہ کو مستقبل کے معنیٰ میں نہیں کرتا۔

جیسے آپ کہتے ہیں ان تاتنی اکرمتک۔ اگرتم میرے پاس آئے تو میں تمہارا اکرام کروں گا اور یہ نہیں کہا جاتا ''اتتنی اکرمتک'' تم میرے پاس آومیں تمہارا اکرام کرونگا بلکہ اس معنیٰ وادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ یوں کہا جائے۔''اتتنی اکرمک'' اسی طرح جملہ اسمیہ میں آپ کہتے ہیں'' ن تاتنی فانت مکرم'' اگرتم میرے پاس آئے تو تمہارا اکرام کروں ہوگا۔اور یوں نہیں کہا جاتا ''اتتنی فانت مکرم'' توجسطرح''ان'' مقدرہ ماضی کو مسقبل کے معنیٰ میں نہیں کرتا تو اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنیٰ میں نہیں کریگا بلکہ جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنیٰ میں نہ کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔اسلئے کہ جملہ اسمیہ کا مدلول مستقبل سے دور ہے۔اور ماضی کا مدلول مستقبل کے قریب ہے(۱) اسلئے کہ ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں شریک ہیں (۲) ماضی اور مستقبل دونوں زمان پر دلالت کرتے ہیں۔تو جب''ان'' مقدرہ ماضی کو باوجود اسکے کہ ماضی، مستقبل سے بعید قریب بھی ہے مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا تو جملہ اسمیہ کو کیسے مستقبل کے معنی کریگا باوجود اس کے کہ جملہ اسمیہ کا فعل مستقبل کے ساتھ شراکت بھی نہیں۔

(ثم لِلتَّرتِيبِ مع التَّراخِي وهو) اى التَّرتِيبُ معَ التَّراخِي (رَاجِعٌ إلى المُتَكَلِّمِ عنده) اى عندَ أبي حنيفة (وإلى الحُكمِ عند هما فإن قال انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ إنْ دخلتِ الدَّارَ فعندهما يَتعلَّقنَ جميعاً ويَنزِلنَ مرَتَّباً فإنْ كانتْ مدخولاً بها يقعُ الثلثُ وإن لم تكن مَدخولاً بها يقع واحدة وكذا إن قدَّم الشرطَ وعنده في غيرِ المدخولِ بها) اى عند ابى حنيفةَ فِي غيرِ المدخولِ بها إذا قدَّم الجَزآء وإنَّما لَم يذكُرْ تقديمَ الجزآءِ لأنه يأتي هناكَ قوله وان قدَّم الشرطَ فيدل على ان البحثَ السابقَ في تقديم الجزآءِ (يقع الاول) اى في الحالِ لعدم لتعلقهِ بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو فِي التكلمِ (ويلغوا الباقِي) لعَدمِ المحلِّ لأن المرأةَ غير مدخول بها (وان قدَّم الشرطَ تعلق الأوَّلُ ونزل الثاني) اى وَقَعَ فِي الحال لعدم تعلقهِ بالشرطِ كانه قال ان دخلت الدارَ فانت طالق رسكت ثم قال " انت طالق" (ولغا الثالثُ) لعدم المحل وفائدة تعلق الأوّلِ أنه

ان ملکها ثانیًا ووجد الشرطُ یقع الطلاقُ (وفی المدخول بها) ای ان قدَّم الجزآء ولم یذکره للعذرِ السابقِ (نزل الأوّل والثانی) ای یقعانِ فی الحالِ لعدم تعلُّقهما بالشرطِ کأنّه سکت علَیهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما کانت المرأة مدخولاً بها تکون محلاً فتقعُ تطلیقتان (وتعلق الثالثُ) لقربِه بالشرطِ (وان قدم) ای الشرطَ (تعلق الأوّل ونزل الباقی) وهذا ظاهرٌ وإنّما جعل ابو حنیفة التراخی راجعاً إلی التّکلم لان التراخی فی الحکمِ مع عدمِهِ فی التکلم ممتنعٌ فی الانشاءاتِ لان الأحکامَ لا تتراخی عن التکلم فیها فلما کانَ الحُکم متراخیاً کان التکلم متراخیاً تقدیراً کما فی التعلیقاتِ فان قوله إنْ دخلتِ الدارَ فانت طالقٌ یصیر کانه قال عند الدخول أنتِ طالقٌ ولیس هذا القول فی الحال تطلیقاً أی تکلماً بالطلاق بل یَصیرُ تطلیقاً عندَ الشرطِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (حروف عاطفہ میں سے تیسرا حرف ثم ہےاور یہ) ثم ترتیب مع التراخی کے لئے آتا ہے ۔(تو مطلب یہ ہوا کہ ثم ترتیب کے ساتھ تراخی بحسب الزمان کے افادہ کے لئے آتا ہے) اور یہ تراخی بحسب الزمان امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تکلم اور تلفظ کی طرف راجع ہے۔اور صاحبین کے نزدیک حکم کی طرف راجع ہے تو اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا"انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" توصاحبین کے نزدیک (چونکہ تراخی صرف حکم کی طرف راجع ہے اسلئے) تمام طلاق شرط کے ساتھ معلق ہونگی۔اور پھر دخول دار کی صورت میں ترتیب کے ساتھ واقع ہونگی تو اگر وہ عورت مدخول بھا ہو تو پھر تمام طلاق واقع ہونگی۔اور اگر غیر مدخول بھا ہو تو پھر ایک طلاق واقع ہوگی۔اور باقی لغو ہو جائینگی۔خواہ شرط کو مقدم کرے یا نہ کرے جیسے کہ مثال مذکور میں شرط مؤخر ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ عورت غیر مدخول بھا ہے اور جزاء کو مقدم ذکر کیا ہے تو پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی۔اسلئے کہ وہ معلق بالشرط نہیں ہے۔اور باقی لغو ہو جائیں گے اسلئے کہ محل باقی نہیں رہا۔(سوال وارد ہوتا ہے کہ اگر صورت مذکورہ امام صاحب کے نزدیک تقدیم جزاء کی صورت میں ہے تو پھر آپ نے اس قید کو متن میں ذکر کیوں نہیں کیا تو مصنف رحمہ اللہ نے اسکے جواب میں فرمایا کہ) ہم نے تقدیم جزاء کی قید کو اسلئے ذکر نہیں کیا۔کہ ابھی بعد والی صورت میں مصنف کا قول"وان قدم الشرط" آرہا ہے اور وہ دلالت کرتا ہے کہ پہلی

صورت تقدیم جزاء کی صورت میں ہے اور تقدیم جزاء کی صورت میں پہلی طلاق فی الحال اسلئے واقع ہوگی کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں گویا اس نے کہا " انت طالق " اور خاموش ہوگیا اسلئے کہ تراخی امام صاحب کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسری طلاق جو پہلی کی طرح مشروط نہیں ہے اور تیسری طلاق جو کہ دخول دار کے ساتھ مشروط ہے کے لئے عورت کے غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق کے ساتھ بائنہ ہونے کی بنا پر محل باقی نہیں رہا اسلئے وہ دونوں لغو ہوگئے۔ اور اگر شرط مقدم کی ہو (اور یوں کہا ہو " ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق " اور عورت غیر مدخول بھا ہو) تو اول طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوجائیگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہوجائیگی اسلئے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہے گویا اس نے اپنی غیر مدخول بھا بیوی سے کہا " ان دخلت الدار فانت طالق " اور خاموش ہوگیا پھر اسکے بعد کہا " انت طالق " (تو دوسری طلاق معلق بالشرط نہ ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع ہو جائیگی) اور تیسری طلاق لغو ہوجائیگی۔ اسلئے کہ محل باقی نہیں۔ ہے۔

اور (جب عورت دوسری طلاق کے ساتھ بائنہ ہوجائیگی تو پہلی طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے کا کیا فائدہ ہوگا۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ) پہلی طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر وہ شوہر دوبارہ اس عورت کا مالک ہوجائے (یعنی دوبارہ اسکے ساتھ نکاح کرلے) اور شرط موجود ہوجائے تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

اور اگر عورت مدخول بھا ہو اور جزاء کو مقدم کیا ہو اور اس تقدیم جزاء والی قید کو متن میں اسلئے ذکر نہیں کیا کہ اگلے کلام سے یہ قید خود بخود معلوم ہو رہی ہے تو پہلی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہوگی۔ اسلئے کہ یہ دونوں شرط کے ساتھ معلق نہیں ہیں گویا کہ ان دونوں طلاقوں پر گفتگو کر کے خاموش ہوا اور پھر کہا " انت طالق ان دخلت الدار " اور چونکہ عورت مدخول بھا ہے اسلئے تینوں طلاقوں کے لئے محل ہونے کی وجہ سے دو طلاق واقع ہوجائینگی اور تیسری طلاق معلق ہوگی اسلئے کہ وہ شرط کے ساتھ متصل ہے اور اگر شرط مقدم کی تو اول طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوجائے گی اور باقی دونوں طلاق فی الحال واقع ہونگی اور یہ ظاہر ہے۔

(سوال وارد ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف کیوں راجع کیا اور صاحبین کی طرح تراخی فی الحکم کے کیوں قائل نہ ہوئے تو مصنفؒ نے اسکا جواب دیا کہ) امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف راجع کیا اسلئے

کہ تراخی فی الحکم مع عدم التراخی فی التکلم انشاء ات میں ممتنع ہے۔اسلئے کہ احکام انشاءت میں تلفظ سے متاخر نہیں ہوتے۔تو جب حکم متاخر ہے تو تلفظ بھی تقدیراً متاخر ہوگا۔جیسا کہ تعلیقات میں ہوتا ہے۔چنانچہ ایک آدمی اگر اپنی بیوی سے کہتا ہے " ان دخلت الدار فانت طالق" تو یہ تلفظ گھر میں داخل ہونے کے وقت طلاق شمار ہوتی ہے اور فی الحال (یعنی شرط کے موجود ہونے سے پہلے) یہ طلاق پر تلفظ شمار نہیں ہوتا۔بلکہ شرط کے موجود ہونے کے وقت یہ تطلیق بن جاتا ہے۔

(بـل لِلْإعراضِ عمَّا قبلَهُ واثباتِ ما بعده علی سبیلِ التدارکِ نحو ما جآء زید بـل عـمـرو فـلهٰـذا قال زفر رحمه الله تعالیٰ فی قوله " لهٗ علی الف بل الفانِ" یـجب ثلثةُ الافٍ لانه لا یملک إبطالَ الأوَّلِ کقوله انت طالق واحدةً بل ثنتین تـطـلـق ثـلـثـاً قـلـنـا یحتمل التدارک وذا فی العرف نفی انفراده) ذا اشارة إلی التـدارک ای التدارکِ فی الاعدآد بکلمة بل یراد به نفی الانفرادِ عرفاً نحو سنی ستـون بـل سبعون بخلاف الانشآء فانه لا یحتمل الکذب أی الانشآء لا یحتمل الـکذب فقلنا تعقیب لقوله بخلاف الانشآء ای لما لم یکن الانشاء محتملاً للصدق والکذب (قلنا تقع الواحدة)اذا قال ذالکِ ای قوله انت طالق واحدةً بل ثنتین لغیر المدخول بها فـانـه اذا قـال لغیر المدخولِ بها انتِ طالقٌ واحدةً وقعت واحدةً ولا یـمکن التدارک والابطال لکونهٖ إنشاءً فاذا وقعت واحدةٌ لم یبق المحل لیقع بقوله بل ثنتین بخلاف التعلیق وهـو قـوله لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحـدة بل ثنتین فـانـه یقع الثلٰث عند الشرطِ لانـه قصد ابطال الاول ای الکلام الاول وهـو تـعلیق الواحدة بالشرط وافـرادُ الثـانی بالشرط مقام الأوّل ای قصد تـعـلیـق الـکـلام الثانی بالشرطِ حالَ کونهٖ منفرداً غیر منضمٍ إلی الاول ولا یملک الاول ای الابطال المذکور ویملک الثانی ای الافرادَ المذکورَ فتعلق بشرط آخر ای تعلق الثانی وهو قوله ثنتین بشرط آخر فاجتمع تعلیقان احدهما ان دخلتِ الدارَ فـانـت طـالقٌ واحدةً والثانی إن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثِنتَینِ فإذَا وُجدَ الشَّرطُ وَقَعَ

الثلثُ فصارَ كما قال لابل أنتِ طالقٌ ثنتينِ إن دخلتِ الدارَ ۔

ترجمہ تشریح:۔ (حروف عاطفہ میں سے چوتھا حرف ''بل'' ہے اور یہ) بل ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے اور مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ تدارک کے طریقہ کے ساتھ (اب اگر بل کلام موجب میں واقع ہو مثلاً ''جاء نی زید بل عمرو'' تو ایجاب اول سے ایجاب ثانی کی طرف اعراض ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ بلکہ عمرو آیا ہے اور زید کے آنے کے متعلق علماء عربیت کے دو مسلک ہیں۔ (۱) جب عمرو کے آنے کا اثبات ہوا تو زید کے آنے کی نفی خود بخود ہوگئی۔ اور بعض دفعہ اس نفی کی تاکید کے لئے ''بل'' سے پہلے حرف نفی لایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے '' جاء نی زید لا بل عمرو'' (۲) زید کا آنا مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوتا ہے البتہ اگر متکلم معطوف علیہ کے بعد اور ''بل'' سے پہلے ''لا'' کا اضافہ کرتا ہے تو پھر معطوف علیہ کی نفی یقینی ہو جاتی ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب ''بل'' کلام مثبت میں واقع ہو اگر کلام منفی میں واقع ہو تو پھر امام مبرد کے نزدیک بل مفرد سے اعراض کرنے کے لئے ہے۔

اور جمہور کے نزدیک پورے جملے اور نسبت سے اعراض کرنے کے لئے ہے اور امام عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک دونوں سے اعراض کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً ''جاء نی زید بل عمرو'' امام مبرد کے نزدیک مفرد سے اعراض ہونے کی بنا پر معنی یہ ہوگا کہ عدم مجی کی نسبت جو زید کی طرف ہے۔ یہ غلط ہے اور اسکی نسبت درحقیقت عمرو کی طرف ہے تو گویا'' بل ما جاء نی عمرو '' ہو گیا جمہور کے نزدیک ''بل'' کے ذریعے کلام منفی سے کلام مثبت کی طرف اعراض ہوگا اور مطلب یہ ہوا'' بل جاء نی عمرو'' اور علامہ عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک قرینہ کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر قرینہ مفرد سے اعراض پر دلالت کرتا ہو تو یہ نسبت اور جملہ سے اعراض ہوگا۔)

تو اس وجہ سے کہ ''بل'' مابعد یعنی معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے۔ امام زفر نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اقرار کرتے ہوئے کہدے'' کہ '' لفلان علي الف بل الفان'' کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار تو تین ہزار روپے اس شخص پر واجب ہونگے۔ اسلئے کہ ''بل'' کے ساتھ وہ اول یعنی ایک ہزار جسکا پہلے اعتراف کیا ہے ابطال کرنا چاہتا ہے اور یہ اسکا اختیار نہیں رکھتا۔ اور مزید دو ہزار کا اس نے اعتراف کیا تو مجموعہ تین ہزار ہوا۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ وہ شخص اپنی بیوی سے کہے'' انت طالق واحدة بل ثنتين'' تو اسمیں تین طلاق واقع ہوتی ہیں۔ اسلئے کہ وہ بل کے ساتھ پہلے ایک طلاق سے اعراض کرنا چاہتا ہے اور اسکو باطل کرنا چاہتا ہے اور یہ

اسکے اختیار میں نہیں ہے۔

ہم امام زفر کے جواب میں کہتے ہیں ("لہ علی الف بل الفان" کو " انت طالق واحدةً بل ثنتین" پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ لہ علی الف الخ اخبار ہے۔اور انت طالق الخ انشاء ہے) اخبار تدارک کا احتمال رکھتی ہیں اور اہل عرف کے نزدیک تدارک نفی انفراد ہوتا ہے۔تو کلمہ "بل" کے ساتھ تدارک فی الاعداد سے مراد عرف میں عدد کے انفراد کو نفی کرنا ہوگا (تو مذکورہ مثال میں مطلب یہ ہوگا نہیں صرف ایک ہزار نہیں ہے بلکہ اسکے ساتھ ایک ہزار اور بھی ہے جسکا مجموعہ دو ہزار ہے) جیسے کہا جاتا ہے کہ میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال (تو ادھر مطلب یہ نہیں کہ ساٹھ سال کا ابطال کیا جارہا ہے بلکہ صرف ساٹھ کے انفراد کی نفی کی جارہی ہے اور اس پر دس سال اور بڑھا کر مجموعہ ستر سال بتایا جارہا ہے)

بخلاف انشاء کے کہ وہ چونکہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا اور تدارک سے چونکہ تدارک کذب مراد ہے تو اسلئے گویا انشاء تدارک کا احتمال نہیں رکھتا تو ہم نے کہا کہ جب انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو جب اس نے کہا "انت طالق واحدة بل ثنتین" غیر مدخول بہا سے کہا تو " انت طالق واحدة" کے ساتھ ایک طلاق واقع ہوگئی۔اور "بل ثنتین" کے ساتھ انشاء ہونے کی وجہ سے اول طلاق جو واقع ہوچکی ہے کا ابطال اور تدارک تو کر نہیں سکتا۔تو جب ایک طلاق واقع ہوگئی (اور عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی تو) محل باقی نہیں ہے کہ "بل ثنتین" کے ساتھ اور دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

بخلاف تعلیق کے جو اسکا قول ہے غیر مدخول بہا عورت سے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدةً بل ثنتین" اسلئے کہ شرط کے موجود ہونے کے وقت اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔اسلئے کہ یہاں پر "بل ثنتین" کے ساتھ اس نے کلام اول جو کہ ایک طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا تھا باطل کرنے کا قصد کیا ہے۔اور صرف دوسرے کلام کو ایک طلاق کی شرط کے ساتھ معلق کرنے کی جگہ معلق کرنے کا ارادہ کیا ہے اسطور پر کہ صرف یہ دوسرا کلام (یعنی دو طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں) اول کے ساتھ ملائے بغیر (یعنی پہلے جو ایک طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تھا وہ شرط کے ساتھ معلق نہ ہو) اور یہ اول یعنی ابطال مذکور کا اختیار نہیں رکھتا (کیونکہ وہ انشاء ہے اور انشاء کذب اور تدارک کا احتمال نہیں رکھتا) اور دوسرے یعنی دو طلاقوں کا شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے تو وہ دوسری شرط کے ساتھ معلق ہونگے یعنی اسکا قول "ثنتین" دوسری شرط کے ساتھ معلق ہوگا۔تو دو تعلیقیں جمع

ہوگئیں(۱)" ان دخلت الدار فانت طالق واحدة" (۲)" ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين" توجب شرط یعنی دخول دار متحقق ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے اپنی بیوی سے کہا لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار۔

(بخلافِ الواوِ فإنّه لِلعطفِ عَلٰى تقريرِ الأوّلِ فيَتعلّقُ الثانِي بِواسطةِ الأوّلِ كما قلنا) اى بخلافِ مَا إذَا قال لِغيرِ المدخولِ بها" إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" فإنَّ الواوَ لِلْعطفِ مع تقريرِ الأوّلِ فيتعلق الثانى بِعينِ مَا تعلّقَ به الأوّلُ بِواسطَةِ الأوّلِ فعند وجودِ الشرطِ يكون الوُقُوعُ عَلَى التَّرتِيبِ ولما لم يبق المَحلُّ بوقوعِ الأوّلِ لا يقعُ الثانِي والثالثُ كما قلنا فِي حرفِ الواوِ۔

ترجمہ وتشریح:- بخلاف"واؤ"والی صورت کے کیونکہ"واؤ"عطف کے لئے ہے پہلی طلاق کو برقرار رکھتے ہوئے تو دوسری طلاق اول طلاق کے واسطہ سے شرط کے ساتھ معلق ہوگی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

یعنی(" ان دخلت الدار فانت طالق بل ثنتين" میں تین طلاق کا واقع ہونا اس صورت کے)برعکس اس صورت کے ہیں جس میں غیر مدخول بھا عورت سے اسکا شوہر کہے" ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق" اسلئے کہ"واؤ"عطف کے لئے ہے پہلی طلاق کو برقرار رکھتے ہوئے تو دوسری طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ معلق ہوگی جسکے ساتھ اول طلاق معلق ہوئی ہے اس اور طلاق کے واسطہ سے تو شرط کے موجود ہونے کی صورت میں طلاق اس ترتیب کے مطابق واقع ہوگی جس ترتیب کے مطابق انکو ذکر کیا ہے اور جب پہلی طلاق واقع ہونے کے بعد عورت غیر مدخول بھا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوگئی اور طلاق کا محل باقی نہ رہا۔تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ"حرف واؤ" کے بیان میں ہم نے ذکر کیا۔

(لكن لِلإستدراكِ بعدَ النّفيِ إذَا دَخلَ فِي المفردِ وإن دَخلَ فِي الجملةِ يجب اختلاف ما قبلِها وما بعدِها) وهى بخلاف "بل" اعلم أنَّ " لكن" للاستدراكِ فإنْ دخلَ فى المفردِ يجبُ أن يكونَ بعدَ النفيِ نحو ما رأيتُ زيداً لكن عمرواً فانه يتداركُ عدمَ رؤيةِ زيدٍ برؤيةِ عمرٍو وإن دَخلَ فى الجُملةِ لا يجبُ كونُه بعدَ النفيِ بل يجبُ اختلافُ الجُملَتَينِ فى النفيِ والاثباتِ فان كانتِ الجملةُ التى قبلَ لكن

مثبتةً وجبَ أن تكونَ الجملةُ الّتِي بعدَها منفيةً وان كانتِ الّتي قبلَها منفيةً وجب أنْ تكونَ التي بعدَها مثبتةً وهي بخلافِ "بل" في أنَّ "بل" لِلإعراضِ عن الأوّلِ ولكن ليست للإعراضِ عن الأوّلِ فإنْ أقَرَّ لزيدٍ بعبدٍ فقال زيد ما كان لي قطُّ لكن لعمرٍو فان وصل فلِعمرٍو وإن فصلَ فلِلْمُقِرّ لأنَّ النّفي يحتَمِلُ أن يكونَ تكذيباً لا قرارِه فيكون اى النفي رداً إلى المُقِرّ و يمكن أن لا يكونَ تكذيباً إذ يجوزُ أنْ يكونَ العبد معروفاً بكونه لزيدٍ ثم وقع في يدِ المقِرّ فاقر أنه لزيدٍ فقال زيد العبدُ وان كان معروفاً بأنّه لي لكنه كان في الحقيقةِ لعمرو فقوله لكن لعمرٍو بيان تغييرٍ لذالك النفي فيتوقف عليه على قوله لكن لعمرٍو بشرطِ الوَصلِ لأنَّ بيانَ التّغييرِ لَا يَصحُّ إلّامو صولاً وقد ذكرنَا فِي المتنِ أنه بيانُ تغييرٍ لأن ظاهرَ كلامِه يدُلُّ عَلَى الاحتمالِ الأوّلِ المذكورِ فِي المتنِ وقد عُرِفَ في بيان التغييرِ أنَّ صدرَ الكلامِ موقوفٌ عَلَى الآخرِ فيثبتُ حكمُهمَا معاً لا أنَّه يثبت الحكمُ في الصدرِ ثم يخرجُ البَعضُ۔

ترجمہ وتشریح:۔(حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف ''لکن'' ہے یہ لکن اگر ''نون'' کےسکون کے ساتھ ہوتو حرف عطف ہے اور اگر ''نون'' کی تشدید کے ساتھ ہوتو پھر حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے لیکن دونوں صورتوں میں ''لکن'' کا معنیٰ استدراک یعنی اس وھم کو دفع کرنا ہے۔ جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے۔اسلئے اصولیین ''لکن'' مخفف اور مشدد دونوں کو حروف عطف میں ذکر کرتے ہیں۔

''لکن'' اور ''بل'' میں دو طرح کا فرق کیا جاتا ہے(۱) ''لکن'' جب عطف علی المفرد کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے ساتھ استدراک صرف نفی کے بعد ہوگا لیکن ''بل'' میں یہ شرط نہیں لہٰذا ما جآء نی زید لکن عمرو کہنا صحیح ہے لیکن جاء نی زید لکن عمرو کہنا صحیح نہیں بخلاف ''بل'' کے کہ اسمیں جس طرح ما جاء نی زید بل عمرو صحیح ہے اسطرح جاء نی زید بل عمرو بھی صحیح ہے(۲) لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کے لئے آتا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت ہوتی ہے اور ''بل'' مجموع نفی اور اثبات کے لئے آتا ہے یعنی مابعد میں اثبات اور ماقبل میں نفی کے لئے آتا ہے چنانچہ جب جآء نی زید بل عمرو کہا جائے اور زید سے مجی کی نفی پر کوئی چیز

دلالت نہ کرے تو ''بل'' زید سے مجی کی نفی پر دلالت کریگا اسلئے کہ لفظ ''بل'' نے جب اپنے مابعد عمرو کے لئے مجی کے اثبات پر دلالت کی اور زید مجی کے حکم میں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوا تو گویا اس سے مجی کی نفی ہوگئی)

''لکن'' جب مفرد پر داخل ہو (یعنی مفرد کے مفرد پر عطف کے لئے ہو) تو استدراک بعد النفی کے لئے آتا ہے اور یہ ''لکن'' اگر جملہ پر داخل ہو (یعنی جملہ کو جملہ پر عطف کرنے کے لئے ہو) تو اس وقت ''لکن'' کے ماقبل اور مابعد میں (مفہوم کے اعتبار سے اختلاف ضروری ہے یعنی جملہ لکن کے معطوف علیہ اور معطوف میں مفہوم کے اعتبار سے اختلاف ضروری ہوگا) اور یہ لکن ''بل'' کے برعکس ہے۔

جان لو کہ ''لکن'' استدراک کے لئے ہے سو اگر یہ مفرد میں داخل ہو تو ضروری ہے کہ ''لکن'' نفی کے بعد ہو جیسے مارأیت زیداً لکن عمراً کہ یہ ''لکن'' عمرو کے دیکھنے کے ساتھ زید کے نہ دیکھنے کا تدارک کریگا۔ اور ''لکن'' اگر جملہ میں آجائے۔ تو پھر نفی کے بعد ہونا ضروری نہیں بلکہ دونوں جملوں کا اختلاف نفی اور اثبات میں ہونا ضروری ہو تو اگر ''لکن'' سے پہلے جملہ مثبت ہو تو ''لکن'' کے بعد والا جملہ منفی ہونا ضروری ہوگا۔ اور اگر ''لکن'' سے پہلے جملہ منفی ہو تو ''لکن'' کے بعد والا جملہ مثبت ہوگا اور یہ ''بل'' کے برعکس ہے چنانچہ ''بل'' اول سے اعراض کے لئے ہے اور ''لکن'' اول سے اعراض کے لئے نہیں ہے۔

سو اگر ایک شخص نے زید کے لئے غلام کا اقرار کیا تو زید نے کہا کہ یہ غلام میرا نہیں لیکن عمرو کے لئے ہے تو اگر زید کا قول لکن لعمرو اس شخص کے قول ''ما کان لی قط'' سے متصل ہو تو وہ غلام مقر کے لئے ہو جائیگا۔ اسلئے کہ زید کے غلام کو اپنے آپ سے نفی کرنا اس شخص کے اقرار کی تکذیب کا احتمال رکھتا ہے پس یہ نفی مقر کی طرف رد ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ یہ تکذیب نہ ہو۔ اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ غلام، زید کے لئے ہونے کے ساتھ معروف ہو (یعنی لوگ جانتے ہوں کہ وہ غلام زید کا ہے) اور پھر مقر کے ہاتھ میں آیا ہو تو اس نے اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے۔ تو زید نے کہا کہ غلام اگر چہ میرے لئے ہونے کے ساتھ معروف ہے لیکن درحقیقت یہ غلام عمرو کا ہے تو زید کا قول ''لکن لعمرو'' بیان تغییر ہے اس نفی کے لئے اسی لئے یہ نفی ما کان لی قط، لکن لعمرو پر موقوف بشرط الوصل ہوگی۔ اسلئے کہ بیان تغییر صرف موصولاً صحیح ہوتی ہے اور ہم نے متن میں ذکر کیا کہ یہ بیان تغییر ہے اسلئے کہ اسکا ظاہر کلام احتمال اول پر دلالت کرتا ہے جو متن میں مذکور ہے جو کہ مقر کی طرف رد کرنا ہے۔ اور بیان تغییر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صدر کلام اخر کلام پر موقوف ہو تو دونوں کا حکم معاً ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں ہوتا کہ حکم صدر میں یعنی اول کلام میں ثابت ہو اور پھر بعض خارج ہو۔

وعَلٰی هذا قَالُوا فِی المَقضِیّ له بدارٍ بالبَیِّنةِ إذا قال ما کانت لی قطُّ لٰکِنّها لزید وقال زید باع منی او وھب لی بعد القضآءِ أنَّ الدارَ لزیدٍ وعلی المقضِی له القیمةُ لِلمَقضی عَلَیهِ لِاَنّه اذا وصل فکانه تکلّم بالنفی والا ستدراکِ معاً فیثبت موجبهما معاً وھو النفیُ عن نفسہٖ وثبوت ملکٍ لزیدٍ ثم تکذیب الشھودِ واثبات ملکِ المقضیٰ علیہِ لازمٌ لذالِکَ النَّفیِ فیثبت المِلکُ لِعمرٍو بعد ثبوت موجبِی الکلامینِ وھما النفی عن نفسِہٖ وثبوتُ ملکٍ لزیدٍ فیکون حجةً علیه ای علَی المقضِیِّ له لا علی زیدٍ فیضمَن القیمةَ

ترجمہ وتشریح:- اوراسی وجہ سے کہ بیان تغییر میں صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور اول کلام اور آخر کلام دونوں کا حکم معاً ثابت ہوتا ہے مشائخ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جسکے لئے گھر کی ملکیت کا فیصلہ گواہوں کے ذریعے ہوا ہو جب وہ کہے کہ یہ گھر میرا نہیں لیکن یہ گھر زید کا ہے اور زید نے کہا کہ اس شخص نے فیصلہ کے بعد مجھ پر بیچا ہے یا مجھے ھبہ کیا ہے تو گھر زید کے لئے ہوگا۔ اور مقضیٰ لہ پر مقضیٰ علیہ کیلئے اس گھر کی قیمت ہوگی اسلئے کہ جب اس نے " لکنھا لزید" متصلاً کہا تو گویا اس نے نفی اور استدراک دونوں پر اکھٹا تلفظ کیا۔ تو دونوں کا موجب اکھٹا ثابت ہوگا اور وہ گھر کو اپنے آپ سے نفی کرنا اور زید کے لئے ملکیت کا ثابت کرنا ہے پھر گواہوں کا جھٹلانا اور ملکیت کو مقضی علیہ کے لئے ثابت کرنا اس نفی کے لئے لازم ہے تو دونوں کلاموں کے موجب جو کہ اپنے آپ سے نفی کرنا اور ملکیت کو زید کے لئے ثابت کرنا ہے کے بعد ملکیت عمرو کے لئے ثابت ہوگی تو یہ مقضی لہ کے اوپر حجت ہوگا اور زید پر حجت نہ ہوگا تو اس وجہ سے وہ قیمت کا ضامن ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمرو کے تصرف میں ایک گھر ہے بکر اس پر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ گھر میرا ہے عمرو اسکے دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو بکر اپنے دعویٰ پر گواہوں کو پیش کرتا ہے جس سے گھر پر بکر کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو بکر مقضی لہ ہوا پھر بکر کہتا ہے کہ گھر میرا نہیں لیکن یہ زید کے لئے ہے۔ تو زید کہتا ہے بات تو ایسی ہے یعنی واقعی گھر میرا ہے لیکن بکر نے یہ گھر مجھ پر بیچا ہے یا مجھ کو ھبہ کیا ہے۔

یہاں پر بکر مقضی لہ ہے اور عمرو مقضی علیہ ہے اور زید مقر لہ ہے تو مشائخ نے کہا کہ گھر تو زید کے لئے ہوا جو مقر لہ ہے اور مقضیٰ لہ یعنی بکر پر مقضیٰ علیہ عمرو کے لئے گھر کی قیمت ہے اسلئے کہ جب قاضی نے بکر کے حق میں گھر کا فیصلہ کیا اور بکر نے کہا کہ گھر میرا نہیں " لکنھا لزید " تو یہاں پر نفی اور استدراک دونوں موجود ہیں اور استدراک نفی

کے ساتھ ملا ہوا ہے تو دونوں کا حکم ثابت ہوگا۔ اور وہ گھر پر اپنی ملکیت کو نفی کرنا اور زید کے لئے اس گھر کی ملکیت کو ثابت کرنا ہے اور جب وہ گھر بکر کیلئے نہیں ہے تو عمرو سے جو اس گھر کو قاضی کے فیصلہ کیساتھ لیا نا جائز لیا۔ لہذا بکر پر عمرو کے لئے اس گھر کی قیمت واجب ہوگی۔

اونفی اور اثبات دونوں کے حکم کو ثابت کرنے کی احتیاج اسلئے ہے کہ اگر پہلے نفی کا حکم کرلیا جائے تو جو فیصلہ بکر کے حق میں ہوا ہے وہ باطل ہو جائیگا۔ اور گھر حسب سابق عمرو کیلئے ہو جائیگا تو پھر بکر جو اس گھر کا اقرار "لکنها لزید" کے ساتھ کرتا ہے تو یہ اقرار علی الغیر ہوگا۔ اور اقرار علی الغیر صحیح نہیں تو دوسرا کلام جو "لکنها لزیدٍ" ہے کولغو ہونے سے بچانے کے لئے نفی اور استدراک دونوں کے حکم کو ثابت کیا گیا هذا ما عندی والله اعلم بالصواب)

(ثم إن اتّسقَ الكلامُ تعلّقَ ما بعدَه بما قبلَهُ) يرجعُ إلى أوّلِ البحثِ وهو أنَّ لكِن للإستدراكِ فينظرُ أنَّ الكلامَ مرتبطٌ ام لا اى يصلح أن يكونَ ما بعدَ لكِن تدار كاً لما قبلَهُ أولاَ فإنْ صلُحَ يُحمَلُ عَلَى التَّدارکِ (وإلّا فهو كلامٌ مستانِفٌ) اى وان لم يتسق اى لا يصلح أن يكونَ ما بعدَها تداركاً لما قبلها يكونُ ما بعدها كلاماً مستانِفاً (نحو لک علی الف قرضٌ فقال المقرُ لَهُ لا لكن غصبٌ الكلام متسق فصَحَّ الوصلُ على أنه نفي السَّببِ لا الواجبِ) فان قوله لاَ، لاَ يمكنُ حملُهُ على نفيِ الوَاجبِ لأنّه لو حمَل على نفيِ الواجبِ لا يستَقِيم قوله لكن غصبٌ ولا يكون الكلامُ متَّسقاً مرتبطاً فحملناه على نفي السَبَبِ فلما نفى كونه قرضاً تداركَ بكونه غصباً فصار الكلامُ مرتبطاً ولا يكون رداً لا قراره بَل يكونُ نفيُ السبَبِ بخلافِ ما اذا تزَوَّجتْ بغيرِ إذنِ مولاها بمائةٍ فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بما ئتين ينفسخُ النّكاحُ وجعل لكن" مبتداً لِأنّه لا يمكن اثباتُ هذَا النكاحِ بمائتَينِ ففي هذه المسئلة غيرُ متَّسقٍ لأنَّ اتساقَهُ بأن لاّ يصح النكاحُ الأوّلُ بمائةٍ لكن يصح بمائتينِ وذا لا يمكنُ لِأنه لما قال لا أجيزُ النّكاحَ انفسح النكاحُ الأوّل فلا يمكِنُ إثباتُ ذَالِکَ النّكاحِ الأوّلِ بمائتَينِ فيكون نفيُ ذالِکَ النّكاحِ إثباتُه بعينهِ فَعُلِمَ انه

غیر متَّسِقٍ فحملنا قوله لکن أجیزه بما ئتینِ علی أنّه کلامٌ مستَانِفٌ فیکون اجازةً لِنکاحٍ اٰخر مهره مائتَانِ۔

ترجمہ وتشریح:- پھر اگر کلام متسق ہو یعنی مربوط ہو اور "لکن" کا ماقبل اسکے مابعد کے ساتھ مربوط ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں یہ اول بحث کی طرف رجوع ہے اور وہ یہ کہ "لکن" استدراک کے لئے ہے تو غور کیا جائیگا کہ کلام متسق ہے یعنی مرتبط ہے یا نہیں یعنی "لکن" کا مابعد "لکن" کے ماقبل کے لئے تدارک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں تو اگر "لکن" کا مابعد اسکے ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو "لکن" کو تدارک یعنی استدراک پر حمل کرینگے ورنہ وہ کلام مستانف ہوگا یعنی اگر "لکن" کا مابعد ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر "لکن" کا مابعد کلام مستانف ہوگا۔ (اور اس وقت "لکن" استدراک کے لئے نہیں ہوگا بلکہ "لکن" استینافیہ ہوگا)

مثلاً ایک آدمی (عمرو) نے کسی شخص (زید) کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ہے **لک علیَّ الف قرض** تو مقر لہ (زید) اسکو کہتا ہے "**لا لکن غصب**" تو ادھر چونکہ کلام متسق اور مربوط ہے (اور "لکن" کا مابعد ماقبل کے لئے تدارک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے) پس اسکا ماقبل کے ساتھ ملانا (اور استدراک پر حمل کرنا) صحیح ہوگا اسطور پر کہ یہ نفی سبب ہو اور نفی واجب نہ ہو۔ (یعنی مقرلہ گویا اسکو "لا لکن غصب" کے ساتھ یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہاں واقعی میرا آپ پر ایک ہزار روپیہ ہے لیکن وہ قرض کی حیثیت سے نہیں بلکہ غصب کی حیثیت سے ہے اور تم نے مجھ سے وہ ہزار روپے غصب کئے تھے)

پس مقرلہ کا قول "لا" کو نفی واجب اور نفی قرض پر حمل کرنا ممکن نہیں اسلئے کہ اگر اسکو نفی واجب پر حمل کر لیں اور یہ معنیٰ لے لیں کہ میرے لئے آپ پر ہزار روپے نہیں ہیں تو پھر مقرلہ کا قول "**لکن غصب**" درست نہیں ہوگا۔ اور کلام کا مابعد ماقبل کے ساتھ مرتبط نہیں ہوگا اسلئے ہم نے "لا" کو نفی سبب پر حمل کیا کہ واقعی میرا آپ پر ہزار ہے لیکن قرض کی حیثیت سے نہیں تو جب قرض ہونے کو نفی کیا (تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ پھر مقر پر کچھ نہیں ہوگا) تو اس وہم سے تدارک کیا "لکن غصب" کے ساتھ تو کلام مربوط ہوا اور مقر کے اقرار کا رد نہیں ہوا بلکہ نفی سبب ہوا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سو درھم حق مھر کے ساتھ نکاح کیا (پھر اسکے مولیٰ کو اطلاع ہوئی) تو اس نے کہا (**لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بما ئتین**) تو نکاح فسخ ہو جائیگا۔ اور

"لکن" استینافیہ ہوگا اسلئے کہ ادھر "لکن" کے ساتھ اس سابقہ نکاح کو دوسو درھم کے ساتھ ثابت کرنا ممکن نہیں۔ تو اس مسئلہ میں کلام متسق نہیں ہے اسلئے کہ کلام کا متسق ہونا یہ ہے کہ نکاح اول سو درھم کے ساتھ صحیح نہ ہو اور دوسو درھم کے ساتھ صحیح ہو جائے اور یہ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب اس باندی کے مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح" کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں، تو نکاح اول فسخ ہو گیا۔ (اسلئے کہ غلام اور باندی کا نکاح انکے مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو جب مولیٰ نے کہا کہ میں اجازت نہیں دیتا تو وہ نکاح بالکل کالعدم ہو گیا) تو اسی نکاح کو دوسو درھم کے ساتھ ثابت نہیں کیا جا سکتا (اسلئے کہ یہاں بھی اگر "لکن" کو استدراک پر حمل کرلیں) تو ایک ہی نکاح کو نفی بھی کریگا اور ثابت بھی کریگا۔ (اور یہ نہیں ہو سکتا) پس معلوم ہوا کہ یہ کلام متسق نہیں تو مولیٰ کا قول "لکن اجیزه بمائتین" کو ہم کلام مستانف پر حمل کرینگے۔ اور یہ ایک اور نکاح کی اجازت ہوگی جسکا مھر دوسو درھم ہو۔ (یہ جو نکاح اس نے کیا ہے اسکی تو اجازت نہیں البتہ اگر وہ کوئی اور نکاح کر دے جس میں حق مھر دوسو درھم ہوں تو پھر اس میں اسکی اجازت دیتا ہوں)

أَوْلاَ حدِ الشيئينِ لا لِلشکّ فإنَّ الکَلامَ لِلإفهامِ وإنّما يلزمُ الشکُّ مِن المَحلّ وهو الإخبارُ بخلافِ الانشآءِ فإنّه حينئذٍ للتخييرِ کآية الکفارة فقوله " هذا حر أوهذا" انشاء شرعاً فاوجب التخييرَ بان يوقع العتقَ فی أيّهما شآء ويکون هذا ای إيقاع العتقِ فی ايهما شاءَ انشاءً حتی يشترط صلاحيةُ المحلّ حينئذٍ ای حين ايقاع العِتقِ فی ايهما شآء واخبارٌ لغةً عطف علی قوله انشاء شرعاً فيکون بيانه اظهاراً للواقع فيُجبرُ عليه ای علی الْبيَانِ.

إعلَم أنَّ هذا الکلامَ انشاءٌ فِی الشّرعِ لکنّهُ يحتمل الاخبارَ لأنّه وُضِعَ للاخبارِ لغةً حتی لو جمع بين حرٍ و عبدٍ وقال احدُ کما حرٌ أو قال هذا حر او هذا لا يعتَق العبدُ لإحتمالِ الإخبارِ هنا فمن حيث أنّه انشاءٌ شرعاً يوجب التّخييرُ أن يکونَ له ولايةُ إيقاعِ هذا العِتقِ فی أيهماشآءَ ويکون هذَا الإيقَاعُ إنشاءً ومِن حيثُ أنّه إخبار لغةً يوجبُ الشّکَّ.ويکونُ اخباراً بالمَجهُولِ فعليه أنْ يظهَر ما فی الواقعِ وهذا الإظهارُ لا يکون انشاءً بل اظهاراً لما هو الواقع فلما کانَ لِلْبيانِ وهو تَعيينُ احدهما شِبهانِ شبه الانشآءِ وشبهُ الاخبارِ عملنا بالشبهينِ فمن حيث أنّه انشاءٌ شرطنا صلاحيةَ المحلِّ عند البيانِ

حتی اذا ماتَ احدُهما فقال اردت المیتَ لا یصدَّق ومن حیث انه اخبار قلنا یجبر علی البیانِ فانه لا جبرَ فی الانشآءاتِ بخلاف الاخباراتِ کما اذا اقر بالمجهول حیث یجبر علی البیان، وهذا ما قیل إنَّ البیان انشاءٌ من وجهٍ اخبار من وجهٍ ۔ ۱

ترجمہ تشریح:- (یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حروف عاطفہ میں سے چھٹے حرف ''او'' کا معنیٰ اور مثالیں اور اس سے متعلقہ احکام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں سو جمہور اصولیین اور نحویین کے نزدیک ''او'' مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حرف ''او'' کے معطوف علیہ سے پہلے جو حکم مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے متکلم کو اختیار ہے کہ وہ بیان کرے کہ وہ حکم معطوف علیہ کے لئے ہے یا معطوف کے لئے مثلاً ''جاء نی زید او عمرو'' میں مجیئ کا حکم زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے لئے لاعلی التعیین ثابت ہے متکلم وضاحت کرے کہ کس کے لئے ثابت ہے اور اگر عطف جملہ کا جملہ پر ہو تو پھر ''او'' کا معنیٰ یہ ہوگا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے مضمون جملہ ثابت ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک ''او'' شک کے لئے آتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اسلئے کہ ''او'' حروف معانی میں سے ہے جو افہام معنیٰ کے لئے وضع ہوئے ہیں اور شک افہام معنیٰ کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ ''او'' انشاء میں بھی استعمال ہوتا ہے جو شک کا سرے سے احتمال ہی نہیں رکھتا اسلئے کہ انشاء ''اثبات ما لم یکن ثابتاً'' کو کہتے ہیں تو اگر ''او'' شک کے لئے ہوتا تو پھر انشاء میں استعمال نہ ہوتا۔ تو مصنفؒ جمہور اصولیین کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے اور قائلین شک پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں) ''او'' احد المذکورین کے لئے آتا ہے شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کہ (''او'' کلام میں استعمال ہوتا ہے اور) کلام افہام کے لئے استعمال ہوتا ہے (شک میں ڈالنے کے لئے نہیں تو سوال ہوا کہ پھر اس سے شک اور تردد کا معنیٰ کیوں حاصل ہوتا ہے تو مصنفؒ نے اسکے جواب میں فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ شک محل سے لازم آتا ہے جیسے آیت کفارہ (میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا'' ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة ''(الایہ مائدہ ۸۹) میں اللہ تعالیٰ نے کفارہ مالیہ میں تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو صبح وشام کا کھانا کھلانا (۲) دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا (۳) غلام آزاد کرنا)

پس اگر ایک آدمی نے (اپنے دونوں غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کہا ''هذا حر او هذا'' یہ آزاد ہے یا

یہ، یہ کلام شرعاً انشاء ہے تو اسلئے یہ تخییر کو واجب کریگا۔ کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کردے۔ اور جس ایک کو وہ آزاد کرنا چاہتا ہے۔ اسمیں عتق واقع کرنا انشاء ہے اسلئے جب وہ کسی ایک کو آزاد کرنا چاہیگا اس وقت محل کا صالح ہونا ضروری ہے۔ اور یہ لغۃً اخبار ہے مصنف کا قول ''اخبار لغۃً'' اسکے قول انشاء شرعاً پر عطف ہے تو اس وجہ سے اسکا بیان کرنا واقع کو ظاہر کرنا ہے لہذا اس پر اسکو مجبور کیا جائیگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ یہ کلام ''ھذا حر او ھذا'' شرعاً انشاء ہے لیکن اخبار کا بھی احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ از روئے لغت اس کلام کی وضع اخبار کے لئے ہے چنانچہ اگر وہ شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو جمع کر کے ان سے کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے یا یوں کہے ''ھذا حر او ھذا'' تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ یہاں اخبار کا احتمال ہے تو اس حیثیت سے کہ یہ کلام شرعاً انشاء ہے یہ تخییر کو واجب کریگا اور وہ ان دونوں میں سے جس ایک کو آزاد کرنا چاہے گا۔ تو اسکو اسکا اختیار حاصل ہے اور کسی ایک میں اعتاق واقع کرنا انشاء ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ لغۃً اخبار ہے یہ شک کو واجب کرتا ہے۔ اور یہ مجھول کی خبر دینا ہے لہذا اسکے لئے امر واقع کو بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اظہار اور بیان انشاء نہیں ہوگا بلکہ امر واقع کو بیان کرنا ہوگا۔ پس جب بیان جو کہ کسی ایک کو متعین کرنا ہے کے لئے شبہ انشاء اور شبہ اخبار کی دو حیثیتیں ہیں تو ہم نے دونوں حیثیتوں پر عمل کیا تو انشاء ہونے کی حیثیت سے ہم نے بیان کے وقت صلاحیت محل کی شرط لگائی لہذا اگر اس کلام کے کہنے کے بعد ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک مر گیا اور پھر متکلم نے کہا کہ میرا اشارہ اس میت کی طرف تھا اور میں اسکو آزاد کرنا چاہتا تھا لہذا یہ دوسرا جو کہ زندہ ہے آزاد نہ ہوا۔ تو اسکی تصدیق نہیں کرینگے (بلکہ دوسرا آزاد ہونے کے لئے متعین ہو جائیگا اسلئے کہ مردہ آزاد کرنے کا محل ہی نہیں ہے)

اور اس حیثیت سے کہ یہ کلام اخبار ہے ہم نے کہا کہ متکلم کو بیان پر مجبور کیا جائیگا۔ اسلئے کہ انشاءات میں جبر نہیں ہوتا۔ بلکہ اخبارات میں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی شخص مجھول کا اقرار کرے تو اسکو بیان پر مجبور کیا جائیگا۔ (مثلاً کسی نے کہا ''لفلان علی شئ'' تو اسکو بیان پر مجبور کیا جائیگا) اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ بیان ایک حیثیت سے انشاء اور دوسری حیثیت سے اخبار ہے۔

وفی قوله " وكُلتُ هذا أوْ هذَا" أيهُما تصرَّفَ صح فلهٰذا اى لما قلنا إنَّ "أو" فى الانشآءِ للتخيير أوجَبَ البَعضُ التَّخييرَ فى كُلِّ انوَاعِ قطعِ الطَّرِيقِ بقولهِ تعالىٰ ان يقتَّلوا أو يصَلَّبوا او تقطَّعَ أيدِيهم و ارجلُهم من خلافٍ أوْ ينفوا من الأرضِ

وقلنا ذکر الأجزیةَ مقابلةً لِأنواعِ الجِنایةِ وهی معلومةٌ عادةً من قتلٍ ،أو قتلٍ وأخذِ مالٍ،أواخذ مالٍ أو تخویفٍ ، فالقتل جزآؤہ القتل،والقتلُ والا خذُ جزآؤہ الصلبُ،واخذ المال جزاءُہ قطعُ الیدِ والرِّجلِ،والتخویفُ جزآءُہ النَّفیُ ای الحبس الدائم (علی انہ ورد فی الحدیثِ بیانہ علی ھذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابی حنیفة رحمه الله ان شآء قطَعَ ثم قتَلَ أو صَلَبَ وإن شآءَ قتَلَ أو صلَبَ لأنَّ الجنایةَ یحتمل الاتحادَ والتعدُّدَ ولهٰذا قالا فی ھذا حرٌّ او ھذا مشیرٌ إلی عبدِہ ودابتہِ أنہ باطلٌ لِانَّ وضعهُ لِأحدِھما الذی ھو اعم من کلٍ وھو غیر صالح للعتقِ ھنا وقال ابو حنیفة یحمَلُ علی الواحد المعینِ مجازاً اذا العمل بالحقیقة متعذرٌ)

ترجمہ وتشریح:- (مصنفؒ نے ''او'' کے لئے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ''او'' کا احدالمذکورین کے لئے ہونا کبھی علی سبیل البدل ہوتا ہے۔اور کبھی علی سبیل العموم ہوتا ہے۔علی سبیل البدل کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کے بیان سے پہلے بھی حکم مذکورین میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ بیان کے بعد ایک ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے۔صرف فرق یہ ہوتا ہے کہ بیان سے پہلے وہ ایک جسکے لئے حکم ثابت ہوتا ہے مجہول ہوتا ہے اور بیان کے بعد وہ معلوم ہو جاتا ہے۔اور علی سبیل العموم کا مطلب یہ ہے کہ تعیین اور بیان سے پہلے وہ حکم معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے ثابت ہوتا ہے لیکن جس ایک کے لئے حکم پہلے ثابت ہوا تو وہ اس تعیین کا بیان ہوگا مثلاً ''ھذا حر او ھذا'' تو تعیین سے پہلے اور تعیین کے بعد ایک ہی آزاد ہے لیکن تعیین سے پہلے وہ مجہول ہے اور تعیینکے بعد وہ معلوم ہو جاتا ہے۔بخلاف '' وکلت بیع ھذا العبد او ھذا''تو یہاں پر بیان سے پہلے ان دونوں مشارالیہ میں سے ہر ایک کو اس غلام کے بیچنے کا اختیار ہوگا اور جس ایک نے پہلے بیچ دیا تو اسکا تصرف ثابت ہوگا۔اور وہی اس غلام کے بیچنے میں اس متکلم کا وکیل ہوگا اور دوسرے کے حق وکالت ختم ہو جائیگا۔لیکن بیان کے بعد جس ایک کو وہ متعین کرے وہی وکیل ہوگا دوسرا وکیل نہیں ہوگا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ)اس آدمی کے قول ''وکلت ھذا او ھذا ''(میں چونکہ حکم احدالمذکورین کے لئے علی سبیل العموم ثابت ہے اسلئے)جس ایک نے تصرف کیا تو صحیح ہوگا۔پس اسی وجہ سے جو ہم نے کہا کہ''او'' انشاء میں تخییر کے لئے ہے۔بعض (امام مالک اور حسن اور ابراہیم نخعی رحمہم

اللہ) نے قطع الطریق سعی کے تمام انواع میں تخییر ثابت کی۔ (چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ''انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً'' (الایہ مائدہ ۳۳) سوائے اسکے نہیں کہ بدلہ ان لوگوں کا جو اللہ تعالیٰ اور اسکے رسول سے لڑتے ہیں (یعنی اسکی حدود کی خلاف ورزی کرتے ہیں) اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں (ڈاکے ڈالتے ہیں) یہ ہے کہ انکو قتل کیا جائے یا انکو صولی پر چڑھایا جائے یا انکے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اور یا انکو ملک بدر کیا جائے (دائمی جیل میں ڈال دیا جائے) اور ہم نے کہا (ہمارے علماء نے کہا) کہ متعدد جزاؤں کو جنایات کی مختلف اقسام کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور جنایات کی وہ اقسام عادۃً معلوم ہیں کہ وہ قتل یا قتل اور مال چھیننے کا مجموعہ یا صرف مال چھیننا یا ڈرانا ہیں۔ تو قتل کا بدلہ قتل ہے اور قتل اور مال چھیننے کا بدلہ صولی چڑھانا ہے اور مال چھیننے کا بدلہ ہاتھ پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹنا ہے۔ اور ڈرانے کی سزا نفی یعنی دائمی قید ہے اسلئے کہ حدیث میں بھی اسکا بیان اسی ترتیب پر وارد ہے۔

سو اگر ڈاکوؤں نے مال چھین لیا اور قتل کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بادشاہ کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو انکے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ کر انکو قتل کر دے یا صولی پر چڑھا دے اور اگر چاہے تو صرف قتل کرنے یا صرف صولی چڑھانے پر اکتفاء کرے اسلئے کہ یہ جنایت تعدد اور اتحاد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

(مصنف کا قول ''ولھٰذا الخ'' کا عطف مصنف کے قول ''فلھٰذا اوجب البعض'' پر ہے اور یہ بھی اس پر تفریع ہے کہ ''او'' انشاء میں تخییر کے لئے ہے۔)

پس اسی وجہ سے حضرات صاحبین نے کہا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور سواری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ''ھذا حر او ھذا'' تو اسکا یہ کلام لغو ہوگا اسلئے کہ حرف ''او'' کی وضع اس احد المذکورین کے لئے ہے جو ہر ایک کو شامل ہو اور یہاں پر ہر ایک عتق کے لئے صلاحیت نہیں رکھتا۔ (اسلئے کہ ایک ان دونوں میں سے دابہ ہے اور وہ عتق کے لئے صالح نہیں ہے اسلئے کہ عتق کے لئے وہ شئی صلاحیت رکھتی ہے جو کفر کے ساتھ متصف ہو سکتی ہو اور دابہ چونکہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوتی تو اسمیں وہ رق اور غلام ہونا سرایت نہیں کریگا جو کہ کفر کا اثر ہے اور عتق توابع رق میں سے ہے تو جب دابہ غلام نہیں ہو سکتا تو آزاد کرنے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا تو محل ''او'' کے معنیٰ کے لئے صالح نہ ہوا۔ اسلئے یہ کلام لغو ہوا)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کلام کو مجازاً واحد معین پر حمل کرینگے (لہذا اس کلام سے اسکا غلام آزاد

ہوگا چنانچہ اگر وہ کہے کہ میری مراد ابھی تھی تو اسکی تصدیق نہیں کرینگے) اسلئے کہ یہاں پر حقیقت پر عمل متعذر ہے۔

(ولو قال لعبيده هذا حرٌ أو هذا و هذا يعتقِ الثالثُ و يخيَّر فى الأوَّلَينِ كانه قال احدهما حر وهذا) ويمكن ان يكون معناه "هذا حر او هذانِ" فيخير بين الاول والأخيرين لكن حمله على قولِنا "احدُهما حر وهذا" اولىٰ لوجهين الأوَّلُ انه حينئذٍ يكون تقدير ه احدُهما حر وهذا وعلى ذالك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حر ان ولفظ "حر" مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ حر ان فالأولىٰ ان يضمر فى المعطوف ما هو مذكور فى المعطوفِ عليه والثانى أنَّ قوله أوْ هذا مغيّرٌ لمعنىٰ قوله هذا حر ثم قوله وهذا غيرُ مغيّر لما قبله لأنَّ الواوَ للتَّشريكِ فيقتضى وجودَ الأوَّلِ فيتوقف أوَّلُ الكلامِ على المغيِّرِ لا على ما ليس بمغيِّرٍ فيثبتُ التخييرُ بينَ الأوّلِ والثانِى بلا توقفٍ على الثالثِ فصار معناه احدُهما حرٌ ثم قوله وهذا يكون عطفاً على احدِهما وهذان الوجهانِ تفرد بهما خاطِرى۔

ترجمہ وتشریح:- اور اگر ایک آدمی نے اپنے غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ''هذ احرا وهذا وهذا'' (دوسرے کو اول پر ''حرف او'' کے ساتھ اور تیسرے کو دوسرے پر لفظ ''واؤ'' کے ساتھ عطف کرتے ہوئے) تو تیسرا غلام فی الحال آزاد ہوگا۔ اور پہلے دونوں میں آزاد ہونے والے غلام کو متعین کرنے کے لئے اس کو اختیار ہوگا۔ یہ ایسا ہوگا کہ گویا اس نے کہا۔ ''واحدهما حر وهذا'' کہ ان دونوں میں سے ایک اور یہ تیسرا آزاد ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اس کلام کا معنیٰ یہ ہو کہ یہ ایک آزاد ہے یا یہ دونوں۔ (اسلئے کہ تیسرے کو دوسرے پر ''واؤ جمع'' کے ساتھ عطف کیا ہے۔ اور جمع بحرف الجمع ایسا ہے جیسا کہ جمع بلفظ الجمع تو "هذا هذا" کا مجموعہ هذان کے معنیٰ میں ہوا تو تقدیر یہ ہوئی کہ "هذا حر او هذان") تو اسلئے (فی الحال ایک بھی آزاد نہ ہوگا بلکہ) پہلے اور آخری دونوں میں سے جسکو وہ آزاد کرے تو اسکا اسکو اختیار ہوگا۔ (لہٰذا اگر وہ چاہے تو صرف پہلے کو آزاد کرے اور اگر چاہے تو آخری دونوں کو آزاد کرے جیسا کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتا ہے " لا اكلم هذا او هذا وهذا" تو اس صورت میں اگر وہ شخص پہلے کے ساتھ یا آخری دونوں کے ساتھ بات کریگا تو حانث ہوگا۔ اور اگر وہ صرف آخری دونوں میں سے ایک کے ساتھ بات کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا تو اسطرح یہاں پر بھی اسکو اختیار ہوگا۔ کہ وہ پہلے ایک کو آزاد ہونے کے لئے متعین

کرے یا آخری دونوں کو)

لیکن اس کلام کو ہمارے اس قول " احدهما حر وهذا" پر حمل کرنا اس قول "هذا حر او هذان " کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے اور اسکی اولویت پر دو دلیلیں ہیں (۱) جب ہم "هذا حر او هذا وهذا " کو پہلے معنیٰ پر (جو تیسرے غلام کا فی الحال آزاد ہونا اور پہلے دونوں میں اسکے لئے آزاد ہونے والے کے تعیین کا اختیار ہے) حمل کرینگے تو اسکی تقدیر یہ ہوگی۔ کہ "احدهما حر وهذا" اور دوسرے معنیٰ کی صورت میں (جو کہ پہلے غلام اور آخری دونوں میں عتق کے لئے ایک کو متعین کرنا ہے کہ یا تو پہلا غلام آزاد ہو یا آخری دونوں آزاد ہوں) تقدیر یہ ہوگی کہ " هذا حر او هذان حران" اور چونکہ لفظ "حر" معطوف علیہ میں مذکور ہے اور لفظ "حران" معطوف علیہ میں مذکور نہیں ہے۔ (اور تقدیر خلاف الاصل ہونے کی وجہ سے قرینہ کا محتاج ہے اور مذکور محذوف کے لئے قرینہ ہوتا ہے تو جسکے مقدر ماننے پر قرینہ ہو وہ اولیٰ ہوگا اس سے جسکے مقدر ماننے پر قرینہ نہ ہو تو اسلئے) اولیٰ یہ ہے کہ معطوف (جو کہ "وهذا" ہے) میں اس شئی کو مقدر مانا جائے جو کہ معطوف علیہ میں مذکور ہے۔

(۲) اس شخص کا قول "او هذا" اسکے قول "هذا حر " کے لئے مغیر ہے۔ (اسلئے کہ "هذا حر" کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ ایک قطعی طور پر آزاد ہے لیکن جب اس شخص نے اس پر "او هذا " کے ساتھ عطف کر دیا تو اب اسکا معنیٰ متغیر ہوا اور اب مطلب یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) پھر اسکا "وهذا" اپنے ماقبل کے لئے مغیر نہیں ہے اسلئے کہ واؤ تشریک کے لئے ہے۔ تو وہ اول کے وجود کا تقاضا کریگا۔ تو اول کلام "هذا حر" مغیر "اوهذا" پر موقوف ہوگا۔ اور جو اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے جو "وهذا" ہے پر موقوف نہ ہوگا۔ لہٰذا اختیار اول اور ثانی میں تیسرے پر موقوف ہونے کے بغیر حاصل ہوگا تو اسکا معنیٰ ہوا "احدهما حر" پھر اسکا قول "وهذا" تو "احدهما" پر عطف ہے۔ (تو اسلئے اختیار پہلے اور دوسرے میں حاصل ہوگا اور تیسرا فی الحال آزاد ہوگا) اور ان دونوں دلیلوں کے ساتھ میں (مصنف) متفرد ہوں۔

(ملحوظہ متفرد ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ دلائل میرے علاوہ کسی کو معلوم نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں دلائل مصنف نے سلف کے اقوال سے مستنبط نہیں کئے بلکہ خود اپنے ذہن سے نکالے ہیں۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے جو کچھ ذکر کیا اسکے ساتھ اعتراض وارد نہ ہوگا۔)

وإذا استُعمِلَ فِي النَّفيِ تعمُّ نحو ولا تُطِعْ منهم آثمًا او كفورًا اى لا هذا ولا ذاكَ لأنَّ تقديرَهُ لا تُطِعْ أحداً منهُما فيَكُونُ نكِرةً فِي موضعِ النَّفيِ فإنْ قال لا

افعل هذا او هذا يحنث بِفعلِ أحدِهمَا وإذَا قال هذَا وهذَا يَحنثُ بفعلِهِمَا لا بأحدِهِمَا لأنَّ المرادَ المجموعَ اى لا يحنث بفعلِ أحدِهما لأنّه حلَفَ عَلىٰ أنّه لا يفعَلُ هذا المجمُوعَ فلا يحنثُ بفعلِ البَعضِ بل بفعلِ المَجمُوعِ إلّا أن يَّدُلَّ الدَّلِيلُ عَلىٰ أنَّ المُرادَ أحدُهمَا كما إذَا حَلَفَ لا يَرتَكِبُ الزّنا وأكلَ مَالِ اليَتِيمِ فإن الدَّلِيلَ دالٌّ علىٰ أنَّ المرادَ أحدُهمَا فِي النَّفي اى لا يفعَلُ أحدًا منهُما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون لِلاجتمَاعِ تاثيرٌ فِي المَنعِ اى دلالةُ الدَّليلِ على أنَّ المرادَ أحدُهما إنما تثبت بأن لّا يكونَ لِلاجتماعِ تاثيرٌ فِي المَنعِ

واعلم أنَّ هذا اليمينَ لِلمنعِ فإن كانَ لا جتماعِ الأمرينِ تاثيرٌ فِي المنعِ اى إنَّما منعهُ لأجلِ الاجتماعِ فالمرادُ نفيُ الِاجتماعِ كما إذا حلفَ لا يتناوَلُ السمكَ واللَّبنَ فههنا للاجتماعِ تاثيرٌ فى المنعِ فإن تناولَ احدُهما لا يحنثُ أمَّا فِي الصورةِ الأولىٰ فالدليل دالٌّ علىٰ أنّه إنّما حَلَفَ لِأجلِ أنَّ كلَّ واحدٍ منهمَا محرّمٌ فى الشَّرعِ فالمراد نفيُ كلِّ واحدٍ منهمَا فيحنث بفعلِ أحدِهما وايضاً كما أنَّ الواوَ للجَمعِ فإنَّهَا ايضاً نائبةٌ عن العامِلِ فيحتمل أن يُرادَ لا يفعلُ المَجمُوعَ فلا يحنثُ بفعلِ واحدٍ منهماوَيَحتَمِلُ أنْ يُرادَ لا يَفعَلُ هذَا ولا يفعلُ هذَا فيتعدَّدُ اليَمِينُ فَيَحنثُ بفعلِ كلِّ واحدٍ منهما فيحتاجُ إلَى التَّرجِيحِ بدلالةِ الحالِ وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديعٌ محتاجٌ إليه فى كثير من المسائلِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ اور ''حرف او'' جب نفی میں مستعمل ہوتو یہ عموم کے لئے ہوگا۔(اسلئے کہ ''او'' احد المذکورین کے لئے ہےاور وہ مبہم ہونے کی بناء پر نکرہ ہے۔اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے) جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''ولا تطع منهم آثماً او كفوراً'' ان مشرکین میں سے آثم اور کفور میں سے کسی کی بھی اطاعت نہ کیجئے یعنی نہ اسکا اور نہ اسکا اسلئے کہ اس کا تقدیر ''لا تطع احداً منهما'' تو یہ نکرہ تحت النفی ہوا۔اور وہ عموم کے لئے آتا ہے اسلئے اس آیت نے بھی عموم کا فائدہ دے دیا۔اور مطلب یہ ہوا کہ آثم اور کفور میں سے کسی کی اطاعت بھی جائز نہیں۔سو اگر ایک آدمی نے یوں قسم کھائی ''واللہ لا افعل هذا او هذا'' تو کسی ایک کے کرنے سے حانث

ہوگا۔لیکن اگر یوں قسم کھائی ''واللہ لا افعل ھذا وھذا'' تو دونوں کے کرنے سے حانث ہوگا اور ایک کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ (اسلئے کہ پہلی مثال میں ''او'' چونکہ احدالمذکورین کے لئے ہے۔اور وہ مبہم ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور نکرہ موضع نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ .اور کوئی ایک کام کرنا اس عموم جو کہ سلب کلی ہے کا نقیض ہے۔بخلاف دوسری مثال کے) اسلئے کہ یہاں ''واؤ'' مطلق جمع کے لئے ہے تو اسکی مراد یہ ہوگی کہ ان دونوں کو جمع نہیں کرونگا لہٰذا اگر ایک کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔اسلئے کہ قسم کھانے سے مطلب یہ تھا کہ ان دونوں کاموں کا مجموعہ نہیں کروں گا۔تو بعض کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ بلکہ مجموعہ کرنے سے حانث ہوگا۔ہاں اگر کوئی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ مراد دونوں میں سے ایک ہے۔تو پھر ایک کے کرنے سے بھی حانث ہوگا۔مثلاً ایک آدمی قسم کھاتا ہے۔اور کہتا ہے کہ **"واللہ لا ازنی ولا آکل مال الیتیم"** خدا کی قسم میں زنا نہیں کرونگا۔اور یتیم کا مال بھی نہیں کھاوں گا۔تو یہاں پر دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کو نفی کرنا ہے یعنی زنا اور اکل مال یتیم میں سے ایک بھی نہیں کرونگا نہ یہ اور نہ وہ اور وہ اس وقت ہوگا (کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے منع ہو) اجتماع کے لئے منع میں تاثیر نہ ہو یعنی دلیل کی دلالت اس پر کہ مراد دونوں میں سے ایک ہے اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اجتماع کے لئے یعنی دونوں کو جمع کرنے کے لئے منع میں اثر نہ ہو۔

اور جان لو کہ یہ قسم منع کے لئے ہے۔تو اگر دونوں کاموں کو جمع کرنے کے لئے منع میں اثر ہو یعنی دونوں کی ممانعت اجتماع کی وجہ سے ہو تو اس وقت مراد مجموعہ کو نفی کرنا ہوگا چنانچہ اگر یوں قسم کھائی **"واللہ لا اتناول السمک واللبن"** تو یہاں پر چونکہ اجتماع کے لئے منع میں تاثیر ہے۔(اسلئے کہ دونوں کے مزاج میں تضاد ہے اسلئے صحت کے لئے دونوں کو جمع کر کے استعمال کرنا مضر ہے) لہٰذا اگر دونوں میں سے ایک کو استعمال کیا تو حانث نہیں ہوگا۔

البتہ پہلی صورت میں دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زنا اور اکل مال یتیم دونوں چونکہ شریعت مطہرہ میں حرام ہیں اسلئے اپنے آپ کو روکنے کیلئے اس نے قسم کھائی ہے تو مراد ہر ایک کی نفی ہوگی۔لہٰذا اگر دونوں میں سے ایک کا بھی ارتکاب ہوگیا تو حانث ہوجائیگا۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جس طرح ''واؤ'' جمع کے لئے ہے تو اسطرح یہ عامل کا نائب اور قائم مقام بھی ہے تو ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ارادہ کیا جائے کہ دونوں کا مجموعہ نہیں کرونگا۔تو پھر ایک کے کرنے سے حانث نہ ہوگا۔اور

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ یہ بھی نہیں کرونگا اور یہ بھی نہیں کرونگا۔ تو پھر قسم متعدد ہو جائیگی (اور مطلب یہ ہوگا کہ خدا کی قسم زنا نہیں کرونگا اور خدا کی قسم یتیم کا مال نہیں کھاونگا) تو ہر ایک کے کرنے کے ساتھ حانث ہوگا لہٰذا دلالۃ الحال کے ذریعے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ضروری ہے اور وہ ہم نے ذکر کیا (کہ اگر مثلاً اجتماع کے لئے منع میں اثر ہو تو پھر ''واؤ'' جمع کے لئے لیکر یہ مطلب ہوگا کہ دونوں کو جمع نہیں کرونگا۔ اور اگر اجتماع کیلئے منع میں اثر نہ ہو تو پھر ''واؤ'' عامل کا نائب سمجھکر قسم کو متعدد کرینگے تو ایک کے کرنے سے بھی حانث ہوگا) سو اس بحث کو یاد کیجئے اسلئے کہ یہ ایک عجیب بحث ہے جسکی طرف بہت سارے مسائل میں احتیاج ہے۔

وقد يَكُونُ لِلْإِبَاحةِ نحو جالِسِ الفقهآءِ أوِ المُحدِّثِينَ والفرق بينهُمَا وبين التَّخيِيرِ أنَّ المرادَ فيه أحدُهما فلا يملِكُ الجَمعَ بينهمَا بخلافِ الإباحةِ فله ان يُجالِسَ كلا الفريقينِ إعلَمْ أن المرادَ بالتخييرِ منعُ الجَمعِ وبالإباحةِ منعُ الخُلُوِّ ويعرف بدلالةِ الحالِ أنَّ المُرادَ أيّهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احداً الا فلاناً او فلاناً له ان يكلمهما لأن الاستثناءَ من الحظرِ اباحةٌ وقد يستعارُ لِحتّى كقوله تعالىٰ ليس لك من الامر شئٌ او يتوبَ عليهم لان احدهما يرتفع بوجودِ الأخر كالمغيا يرتفع بالغايةِ فان حلفَ لا ادخلُ هذه الدَّارَ او ادخل تلك الدَّارَ فان دخل الأولىٰ اولاً حنِث وان دخل الثانيةَ اولاً برَّ ۔

ترجمہ وتشریح:- اور بسا اوقات ''او'' اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے (اور موضع اباحت میں ''او'' عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے) مثلاً ''جالس الفقهآء أو المحدثين'' کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فریق کے ساتھ مصاحبت کرنا چاہتے ہو کرلو یا دونوں کے ساتھ کرلو۔ اور کلمہ ''او'' کے اباحت کے لئے اور تخییر کے لئے ہونے میں فرق یہ ہے کہ تخییر میں دونوں میں سے ایک لاعلی التعیین مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ بخلاف اباحت کے کہ اسمیں دونوں کو جمع کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا جسکو یہ کہا ہو کہ ''جالس الفقهآء او المحدثين'' اور وہ دونوں کے ساتھ مصاحبت اختیار کرتا ہے تو وہ عاصی اور نافرمان نہ ہوگا۔ جان لو کہ تخییر سے مراد دونوں کو جمع کرنے سے ممانعت ہے اور اباحت سے مراد دونوں سے۔ خالی ہونے کی ممانعت ہے'' تو جالس الفقهاء والمحدثين'' کی صورت میں اگر وہ کسی ایک فریق یا دونوں فریق کے ساتھ مصاحبت کرے تو نافرمان نہ ہوگا یہاں تک اگر کسی ایک

فریق کے ساتھ بھی مصاحبت نہ کرے تو پھر نافرمان ہوگا) اور دلالۃ الحال سے معلوم ہوگا کہ کونسی صورت مراد ہے۔

اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ اگر ایک آدمی قسم کھاتے ہوئے کہتا ہے کہ'' **لا اکلم احداً الا فلانا او فلاناً** ''تو فلان اور فلان دونوں سے بات کرسکتا ہے۔اسلئے کہ حظر اور ممانعت سے استثناء اباحت ہوا کرتی ہے (اور اباحت عموم اجتماع کو بھی شامل ہوتی ہے۔تو فلان اور فلان دونوں میں سے ایک کے ساتھ الگ الگ یا دونوں کے ساتھ اکھٹا جس طرح بات کریگا حانث نہیں ہوگا)

اور بسا اوقات ''او'' ''حتیٰ'' کے معنیٰ کے لئے مجازاً استعمال ہوتا ہے۔جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **لیس لک من الامر** الایہ ال عمران ۲۲۸ (یہ آیت کریمہ اس وقت نازل ہوئی جب غزوہ احد میں آپ ﷺ کا ایک دانت مبارک شہید ہوا اور چہرہ مبارک زخمی ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔''**کیف تفلح امة فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعو هم إلى الله** ''رواہ الترمذی من حدیث انس (ص:۱۲۹رج ۲) ورواہ البخاری مختصراً (ص:۵۸۲رج ۲) وہ قوم کیسے کامیاب ہوگی جنہوں نے اپنے نبی ﷺ کو زخمی کیا حالانکہ وہ انکو اللہ عزوجل کی طرف بلاتا ہے گویا آپ ﷺ انکے ایمان سے مایوس ہو کر آپ ﷺ نے انکے لئے بددعا کرنے کا ارادہ فرمایا اور بخاری کی روایت میں یہ ہے کہ آپ ﷺ فجر کی نماز میں رکوع کے بعد ابوسفیان اور بعض دوسرے حضرات کے لئے بددعا فرماتے تھے۔تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ'' آپ کو انکے حق میں بددعا کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ میں ان میں سے بعض کو توبہ کی توفیق دیدوں اور وہ ایمان لے آئیں اور جو کفر پر قائم رہیں تو انہیں دائمی عذاب میں مبتلاء کروں'' تو اس آیت میں ''او'' اپنے حقیقی معنیٰ میں جو اس کا عطف کے لئے ہونا ہے استعمال نہیں ہوا اسلئے کہ اگر ''او'' عطف کیلئے ہو تو پھر ''یتوب'' کا عطف یا تو ''شئ'' پر ہوگا اور یا ''لیس'' پر ہوگا اور دونوں پر عطف صحیح نہیں اسلئے کہ ''شئ'' تو اسم ہے اور ''یتوب'' فعل ہے تو دونوں میں تبائن کلی ہونے کی وجہ سے عطف صحیح نہیں ہے اور ''لیس'' اگرچہ فعل ہے اور ''یتوب'' بھی فعل ہے لیکن ''لیس'' فعل ماضی ہے اور افعال ناقصہ میں سے ہے جو بسا اوقات صرف رابطہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اسلئے یتوب کا عطف اگر اس پر ہو تو مضارع کا عطف ماضی پر اور مستقل کا عطف غیر مستقل پر لازم آئیگا اور یہ صحیح نہیں۔اور جب ''او'' عطف کے لئے نہیں ہے تو پھر غایت کے لئے'' حتیٰ'' کے معنیٰ میں ہوگا۔اسلئے کہ محل بھی غایہ کے معنیٰ کے لئے صالح ہے۔کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ سے فرمایا کہ ان مشرکین کے حق میں آپ کو بددعا کرنے کا حق نہیں یہاں تک اللہ تعالیٰ انکی توبہ کو قبول کردیں۔تو اختیار کی انتہاء توبہ کرنے پر ہے تو جب تک انکے توبہ کرنے کا احتمال ہو تو آپ انکے لئے بددعا نہیں کرسکتے۔اور جب وہ توبہ کے بغیر فوت

ہو جائینگے تو پھر اللہ تعالیٰ خود ہی انکو دائمی عذاب میں مبتلا کریگا۔

اسلئے کہ ایک دوسرے کے وجود سے رفع ہو جاتا ہے یعنی اگر یہ توبہ کرے) تو پھر آپکے لئے بددعا کرنے کا اختیار نہیں اور اگر توبہ نہ کرے تو پھر آپکو اختیار ہے۔ تو یہ غایہ اور مغیا کی طرح ہو گیا، کہ مغیا غایہ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ سو اگر ایک آدمی نے قسم کھائی "لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار" تو یہاں پر "او" چونکہ "حتی" کے معنیٰ میں ہے۔ اسلئے اگر وہ شخص پہلے گھر میں پہلے اور دوسرے میں اسکے بعد داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا۔ لیکن اگر دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے میں بعد میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔

(حتّی لِلغایةِ نحو حتیٰ مطلَعِ الفجرِ و حتّی رأسِهَا وقد تجیئُ لِلعطفِ فیکون المعطوفُ إمَّا أفضلَ أو أخسَّ و تدخل علی جملةٍ مبتدأةٍ فان ذُکِرَ الخبرُ نحو ضربتُ القومَ حتی زیدٌ غضبانُ) جواب الشرط هنا محذوف ای فبها ونعمت او فالخبر ذالک والا ای وان لم یذکرِ الخبرُ یقدر من جنسِ ما تقدَّمَ نحو اکلت السمکة حتی رأسُها بالرفع ای ماکول (وإنْ دخلتْ علی الافعالِ فان احتملَ الصدرُ الامتدادَ والآخِرُ الانتهاءَ إلیهِ فللغایةِ نحو حتی یعطُوا الجِزیةَ وحتی تستأنِسو وإلاَّ فإنْ صَلَحَ لا یکونُ سبباً للثانی یکون بمعنیٰ کَیْ نحو اسلمت حتیٰ ادخلَ الجنَّةَ وإلاَّ فلِلعطفِ المحضِ فان قال عبدِی حرٌّ إن لم أضربکَ حتی تصیح حنِثَ إن اَقلَع قبل الصیاحِ) لأنَّ حتی لغایةِ فی مثل هذه الصورةِ (وان قال عبدی حر إن لم آتکَ حتی تغدینی فأتاه فلم یغدِّهِ لم یحنَثْ لان قوله حتی تُغدِّینِی لا یصلح لِلانتهاءِ بل هو داعٍ إلی الإتیانِ ویصلِح سبباً والغدآء جزاءً فحُمِلَ علیه ولو قال حتیٰ أتغدّیٰ عندکَ فلِلعطف المحضِ لأنَّ فعلَه یصلِحُ جزآءً لفِعلِه فصارَ کقولِهٖ إن لم آتِکَ فأتغدَّ عندَکَ حتی إذا تغدّی مِن غَیرِ تراخٍ برَّ ولیس لهٰذا) ای لِلعطفِ المَحضِ (نظیرٌ فی کلامِ العربِ بل اخترَعُوه) ای الفقهآءُ۔

ترجمہ و تشریح:- (یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حروف عطف میں سے ساتویں حرف "حتی" کا معنیٰ اور مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) "حتی" غایہ کے لئے ہے (غایہ اس چیز کو کہتے ہیں

جس پر کسی چیز کی انتہاء ہواور جس چیز کی انتہاء ہواسکو مغیا کہا جاتا ہے۔تو ''حتی'' کا مابعد غایہ ہوتا ہے اور ماقبل مغیا کہلاتا ہے۔تو جب ''حتی'' کا مابعد ماقبل کے لئے غایہ ہوتو مابعد کا ماقبل کے ساتھ تعلق ضرور ہوگا۔خواہ وہ تعلق جزئیت کے علاوہ ہو) جیسے حتی مطلع الفجر (تو یہاں حتی کا ماقبل ''ھی''ضمیر کا مرجع رات ہے اور ''حتی'' کا مابعد طلوع فجر رات کا جزء نہیں۔البتہ فجر اور رات کا آپس میں اتصال کا تعلق ہے اور کبھی مابعد کا ماقبل کے ساتھ تعلق جزئیت کا ہوتا ہے جیسے)حتی رأسھا (تو یہاں پوری مثال یوں ہے۔"اکلت السمکة حتی رأسھا "تو سر مچھلی کا جزء ہے یاد رہے کہ جزء دو قسم پر ہے جزء قوی جیسے مات الناس حتی الانبیاء ۔تو انبیاء لوگوں میں سے ہوتے ہیں لیکن لوگوں کا جزء قوی ہے۔اور جزء ضعیف جیسے قدم الحاج حتی المشاة ۔حاجی آگئے یہاں تک کہ پیدل حج کرنے والے بھی آگئے۔تو پیدل حج کرنے والے حاجیوں کا حصہ ہے لیکن ضعیف اور کمزور حصہ ہے۔''حتی'' کا غایہ کے معنیٰ کے لئے استعمال معنیٰ حقیقی میں استعمال ہے۔اسکے علاوہ ''حتی'' کا استعمال مجازاً عطف کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے تو اسکو بیان کرتے ہوئے فرمایا)۔

اور کبھی ''حتی'' عطف کے لئے بھی آتا ہے۔تو معطوف یا تو معطوف علیہ سے افضل ہوتا ہے اور یا اس سے کمتر ہوتا ہے(افضل کی مثال یوں ہوگی"مات الناس حتی الانبیاء" تو اسمیں اگر ''حتی'' کو عطف محض کے لئے لیا جائے۔اور ''الانبیاء'' کا عطف ''الناس'' پر کیا جائے تو معطوف ''الانبیاء'' معطوف علیہ ''الناس'' میں ہونے کے باوجود ان میں سے افضل ہیں۔اور اخس کی مثال جیسے "قدم الحاج حتی المشاة' ' حاجی آگئے اور پیدل بھی تو یہاں المشاة حاجیوں میں شامل ہونے کے باوجود ان میں سے اخس ہے)

اور ''حتی'' جملہ مستانفہ پر بھی داخل ہوتا ہے تو اگر اس جملہ مستانفہ کی خبر مذکور ہو جیسے "ضربت القوم حتی زید غضبان" میں نے قوم کی پٹائی کی زید غصہ تھا۔تو یہاں پر ''زید غضبان'' جملہ مستانفہ ہے اسکا اپنے ماقبل ''ضربت القوم'' کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور زید غضبان پر ''حتی'' داخل ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ حتیٰ جملہ مستانفہ پر داخل ہوتا ہے۔پھر اگر اس جملہ مستانفہ کی خبر مذکور ہو)

مصنف کہتے ہیں کہ یہاں جواب شرط محذوف ہے اور وہ یہ ہے کہ ''فبھا ونعمت یا فالخبر ذالک (یعنی اگر خبر اس جملہ مستانفہ میں مذکور ہو تو ٹھیک ہے اور خوب ہے یا پس وہی مذکور ہی خبر ہوگی) اور اگر خبر اس جملہ میں مذکور نہ ہو تو ''حتی'' کے ماقبل کی جنس سے خبر مقدر مانا جائیگا۔جیسے ''اکلت السمکة حتی رأسھا'' جب ''رأسھا'' کو رفع کے ساتھ پڑھا

جائے (تو یہ جملہ مستانفہ ہوگا اور اس ''حتیٰ'' کو ''حتیٰ'' ابتدائیہ کہا جاتا ہے اور چونکہ اس جملہ میں مبتدأ کی خبر مذکور نہیں اسلئے ''رأسھا'' مبتداء کے لئے خبر ''حتیٰ'' کے ماقبل ''اکلت السمکۃ'' کی جنس سے مقدر مانا جائیگا اور وہ) ''ماکول ہے (نیز یہاں پر ''حتیٰ'' عطف کے لئے بھی ہوسکتا ہے اور اس صورت میں رأسھا منصوب ہوگا اور جارہ بھی ہوسکتا ہے اور پھر ''رأسھا'' مجرور ہوگا۔)

اور حتیٰ'' اگر افعال پر داخل ہو (تو پھر ''حتیٰ'' کے معنیٰ حقیقی یعنی غایہ کے لئے ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) ''حتیٰ'' کا ماقبل ممتد یعنی لمبا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲) ''حتیٰ'' کا مابعد ماقبل فعل کا غایہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان دونوں شرطوں کو مصنف رحمہ اللہ نے یوں بیان کیا) پس اگر صدر کلام یعنی ''حتیٰ'' کا ماقبل امتداد اور آخر کلام یعنی ''حتیٰ'' کا مابعد ماقبل کے لئے منتھیٰ بننے کا احتمال رکھتا ہو تو اس وقت ''حتیٰ'' غایہ کے لئے ہوگا جیسے ''حتی یعطوا الجزیۃ عن یدوھم صاغرون'' سورۃ التوبہ آیت ۲۹ (تو اس آیت میں ''حتیٰ'' کا ماقبل قاتلوا الذین لا یؤمنون الایہ میں قتال امتداد اور اعطاء جزیہ انتھاء قتال کا احتمال رکھتا ہے تو اسلئے ''حتیٰ'' کو اسکے معنیٰ حقیقی پر یعنی غایہ پر حمل کرینگے اور مطلب یہ ہوگا کہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ اس وقت تک قتال جاری رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اسلام کی حقانیت کے سامنے تابع ہو کر جزیہ کی ادائیگی کو تسلیم کرلیں تو پھر ان سے مزید قتال نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ عقائد میں کسی پر جبر اور اکراہ ٹھیک نہیں ہے) اور ''حتی تستانسوا وتسلموا علی اھلھا سورۃ النور آیت ۲۷ (اسلئے کہ یہاں پر ''حتیٰ'' کا ماقبل ''لاتدخلوا بیوتا میں عدم دخول امتداد اور ''حتیٰ'' کا مابعد تستانسوا یعنی گھر والوں کے ساتھ مانوس ہونا اور ان پر سلام کرنا عدم دخول کے لئے منتھیٰ بن سکتا ہے۔ تو دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی وجہ سے ''حتیٰ'' کو اسکے معنیٰ حقیقی یعنی غایہ پر حمل کرینگے۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تم ان گھر والوں کے ساتھ مانوس نہ ہوئے ہوں اور انہوں نے تم کو پہچانا نہ ہو اور تم نے ان پر سلام نہ کیا ہو تو آپکو ان گھروں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں)

اور اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو پھر اگر ''حتیٰ'' کا ماقبل مابعد کے لئے سبب بن سکتا ہو تو پھر ''حتیٰ'''' کی '' کے معنیٰ میں ہوگا۔ جیسے ''اسلمت حتی ادخل الجنۃ'' (میں نے اسلام اسلئے لایا کہ میں جنت میں داخل ہو جاؤں'' تو یہاں پر اسلام لانا امتداد اور دخول جنت منتھی اسلام ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ البتہ اسلام لانا دخول جنت کے لئے سبب بن سکتا ہے۔ تو اسلئے ''حتیٰ'''' کی'' کے معنیٰ میں ہوا۔ اور اگر ''حتیٰ'' کا ماقبل مابعد کے لئے سبب

بھی نہیں بن سکتا ہو تو پھر ''حتی'' صرف عطف کے لئے ہوگا۔

(اب ان تینوں معانی پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں) کہ اگر ایک شخص نے یوں قسم کھائی کہ میرا غلام آزاد ہو اگر میں نے تجھے اس وقت تک نہیں مارا جب تک تم چیخو نہیں تو یہاں پر ''ضرب'' امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور مضروب کا چیخنا اور آہ بکاء کرنا ''ضرب'' کا منتھی بن سکتا ہے تو اسلئے ''حتی'' کو معنی حقیقی یعنی غایہ پر حمل کرینگے اسلئے کہ اگر اس نے مضروب کے چیخنے اور آہ بکاء تک ضرب کو جاری رکھا تو حانث نہیں ہوگا۔ اور غلام آزاد نہیں ہوگا اور) اگر اس نے مضروب کے چیخنے اور آہ بکاء کرنے سے پہلے ضرب کو بند کر دیا تو وہ حانث ہو جائیگا اور اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ ''حتی'' اس جیسی صورت میں غایہ کے لئے ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ''عبدی حر ان لم آتک حتی تغدینی'' میرا غلام آزاد ہو اگر میں آپکے پاس نہیں آیا یہاں تک کہ آپ مجھے دوپہر کا کھانا کھلائیں پھر وہ شخص اس مخاطب کے پاس آیا، اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو وہ شخص حانث نہیں ہوگا یعنی غلام آزاد نہیں ہوگا اسلئے کہ اسکا قول ''حتی تغدینی'' انتہاء کے لئے صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ اتیان اور آنے کے لئے داعی اور سبب بن سکتا ہے اور ''غداء'' جزآء ہے تو اسی پر حمل کرینگے (اور اتیان غداء کے لئے سبب ہوگا۔ ''حتی'' ''کی'' پر محمول ہوگا)

اور اگر یوں کہا ''حتی اتغدی عندک'' تو اس صورت میں ''حتی'' عطف کے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ ایک آدمی کا فعل دوسرے کے فعل کے لئے جزآء نہیں بن سکتا تو یہ اسکے اس قول کی طرح ہوا ان لم آتک فاتغد عندک یہاں تک اگر وہ شخص اسکے پاس آیا۔ اور بغیر کسی تاخیر کے اسکے پاس کھانا کھایا۔ تو وہ اپنی قسم میں بری ہوا۔ اور اسکے لئے یعنی ''حتی'' کے عطف محض کے لئے ہونے کے واسطے کلام عرب میں کوئی نظیر نہیں ہے بلکہ فقہآء نے اس مثال کو خود وضع کیا ہے۔

(حروفُ الجَرِّ ألباَءُ لِلإلصَاقِ والاستِعانَةِ فتدخُلُ علَى الوَسائِلِ كالأثمانِ فان قال "بعتُ هذا العَبدَ بِكُرٍّ" يكون بيعاً وفي بِعتُ كراً بعبدٍ" يكون سلَماً فيراعى شرائطَه ولا يجرِي الاستبدالُ في الكُرِّ بخلافِ الأوّلِ فإن قال لا تَخرُج الا باذنِي يجب لِكُلِّ خروجٍ إذنٌ) لأنَّ معناه إلّاخروجاً ملصقاً باذنِي. (وفي إلّا أن آذن لا)اى قال لا تخرج إلا أن آذنَ لا يجبُ لِكُلِّ خروج اذنٌ بل إن أذِنَ مرةً واحدةً

فخرج ثم خرج مرةً اخرىٰ بغير إذنهٖ لا يحنَثُ قالوا لانه استثنىٰ الإذنَ من الخُروجِ لأنَّ "أن" مع الفِعلِ بمعنىٰ المصدرِ والا ذن ليس مِن جِنسِ الخُروجِ فلا يُمكِنُ إرادَةُ المَعنىٰ الحقيقِي وهو الاستثآءُ فيكونُ مجازاً عن الغايةِ.

والمناسبةُ بينَ الاستثناءِ والغايةِ ظاهرةٌ فيَكُونُ معناه إلى أن آذَنَ فيكونُ الخُروجُ مَمنُوعاً إلى وقتِ وجودِ الإذنِ وقد وُجِدَ مرةً فارتفعَ المنعُ الاولُ يمكنُ تقريرُهٗ على وجهِ آخرَ وهو أنَّ "أنْ" مَعَ الفِعلِ المُضارِعِ بمعنىٰ المصدرِ والمصدرُ قد يقَعُ حينًا لسعةِ الكلامِ تقولُ آتيکَ خُفُوقَ النَّجمِ اى وقتَ خُفُوقِ النَّجمِ فَيَكُونُ تقديرُهٗ لا تخرجْ وقتاًإلاَّ وقتَ إذنِی فيَجِبُ لِكُلّ خُروجٍ إذنٌ ويمكنُ أن يُجابَ عنه بانه علىٰ هذا التَّقدِيرِ يحنَثُ إن خَرَجَ مرةً أُخرىٰ بِلاإذنٍ وعلى التقديرِ الأوّلِ لا يحنَثُ فلا يحنَثُ بالشكّ۔

ترجمہ وتشریح:- حروف جر کا بیان (حروف جر کو حروف جر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ فعل کے معنیٰ کو اسم کی طرف پہنچاتے ہیں جیسے مررت بزید اور المال لزید اسکا معنیٰ ہے المال جعل لزید یا ثبت لزید اور یہ حروف جر کل سترہ ہیں۔(باؔ تاؔ کاف "لام" واؤ" "منذ" "مذ" "خلا" "رب" حاشا" "من" "عدا" "فی" "عن" "علی" "حتی" "الی")

بآء الصاق کے لئے۔(اور الصاق ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے خواہ حقیقۃً جیسے "بہ داء" وہ بیمار ہے یعنی اسکے ساتھ بیماری متصل ہے۔ یا حکماً جیسے مررت بزید یعنی میں ایسے مکان سے گزرا جہاں سے زید قریب تھا)

اور استعانت کے لئے بھی آتا ہے (جیسے "کتبت بالقلم" میں نے قلم کے ساتھ یعنی اسکی استعانت کے ساتھ لکھا) پس اس وجہ سے کہ "بآء" الصاق اور استعانت کے لئے آتا ہے۔ یہ باء وسائل پر داخل ہوگی جیسے اثمان ہوگئے لہٰذا اگر ایک آدمی نے یوں کہا "بعت هذا العبد بکر" میں نے یہ غلام ایک "کر" یعنی ایک پیمانہ اناج کے بدلے میں فروخت کیا یہ بیع ہوگی۔ اور اگر یوں کہا "بعت کراً بالعبد" میں نے ایک پیمانہ اناج غلام کے بدلے میں فروخت کیا تو یہ سلم ہوگا۔ (اسلئے کہ "باء" اس کا تقاضا کرتی ہے کہ اسکا مدخول ثمن اور وسیلہ ہو تو جب بآء کا مدخول ثمن ہو تو اسکا ماقبل مبیع اور معقود علیہ ہوگا اور معقود علیہ جب موجود اور معین ہو تو عقد بیع ہوتا ہے جیسا کہ پہلی صورت میں

ہےاور معقود علیہ جب دین اور قرضہ ہوتا ہےتو وہ سلم ہوگا جیسا کہ دوسری صورت میں ہے) تو لہٰذا اسمیں سلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائیگا (مثلاً مسلم فیہ کے جنس ،نوع ،صفت ،مقدار اور اجل یعنی وقت کا بیان ضروری ہوگا۔اسطرح رأس المال کی مقدار اور اجل یعنی وقت کا بیان ضروری ہوگا۔جبکہ وہ کیلی یا موزونی یا عددی متقارب ہوں۔اور مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا۔اسطرح متعاقدین کے آپس میں الگ ہونے سے پہلے رأس المال کا قبض کرنا بھی ضروری ہوگا)

اور جس ''کر'' پیمانہ کے ساتھ بیع السلم ہوئی ہے اسمیں استبدال جاری نہ ہوگا (اسلئے کہ مسلم فیہ میں قبض کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے) بخلاف پہلی صورت کے (اسلئے کہ پہلی صورت میں ''کر'' پیمانہ ثمن ہے اور ثمن میں قبض کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے لہٰذا اگر ایک آدمی نے ''بعت هذا العبد بكر من الحنطة'' کہا اور مشتری نے اس عقد کو قبول کر کے کہا کہ جو ایک پیمانہ گندم اس عقد کے بدلہ میں آپکے لئے مجھ پر واجب ہے میں اسکے بدلہ میں آپکو ایک پیمانہ یا اسکا نصف چاول دیدونگا۔اور بائع امادہ ہوا تو جائز ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے اپنے کسی ماتحت سے کہا ''لا تخرج الا باذنی'' میرے اذن اور اجازت کے بغیر مت نکلو تو ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت ضروری ہوگی۔اسلئے کہ اسکا معنیٰ ہے ''الا خروجاً ملصقاً باذنی'' (یعنی آپ مت نکلو مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو لہٰذا اگر کسی ایک مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گیا تو عاصی ہوگا)

اور اگر یوں کہا کہ '' لا تخرج الا ان آذن '' تو اسمیں ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اذن اور اجازت ضروری نہیں ہوگی۔بلکہ اگر ایک مرتبہ نکلنے کی اجازت مل گئی اور پھر اسکے بعد کسی اور مرتبہ بغیر اذن کے نکل گیا تو حانث نہیں ہوگا ۔(مثلاً اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان خرجت الا باذنی فانت طالق تو اگر وہ کسی ایک مرتبہ بھی بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔لیکن اگر یوں کہا ان خرجت الا ان اذن لک فانت طالق اور ایک مرتبہ اس عورت کو نکلنے کی اجازت مل گئی۔اور اسکے بعد کسی اور موقع پر وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی)

مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ دوسری صورت میں اس نے اذن کو خروج سے مستثنیٰ کیا ہے اسلئے کہ '' ان مع الفعل '' بمعنیٰ مصدر ہوتا ہے اور اذن خروج کی جنس میں سے نہیں ہے۔تو

لہذا معنیٰ حقیقی جو کہ استثناء ہے ممکن نہیں ہوگا۔ تو یہ غایہ سے مجاز ہوگا (ممانعت کی انتہاء اذن پر ہو جائیگی تو ایک مرتبہ اذن کے بعد اگر وہ نکلی تو حانث نہ ہوگا اسلئے کہ ایک اذن پر قسم ختم ہو جائیگی)

اور غایہ اور استثناء میں مناسبت ظاہر ہے تو معنی یہ ہوگا کہ " لا تخرج الیٰ ان اذن لک "تو خروج وجود اذن کے وقت تک ممنوع ہوگا اور ایک مرتبہ جب اذن پایا گیا تو ممانعت ختم ہوگئی۔

مصنف کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں ایک طریقہ سے بھی اسکو بیان کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ "ان مع الفعل المضارع" مصدر کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ اور مصدر کبھی وقت کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے اسلئے کہ کلام میں وسعت ہے مثلاً آپ کہتے ہیں آتیک خفوق النجم" میں آپکے پاس ستارہ کے غروب ہونے کے وقت آؤنگا۔ تو لہذا مذکورہ کلام کی تقدیر یوں ہوگی" لا تخرج وقتاً الا وقت إذنی "تو پھر ہر خروج کے لئے اذن ضروری ہوگا۔

اور اس اشکال کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر اس کلام کا یہ مطلب لیا جائے تو پھر دوسری مرتبہ اگر بغیر اذن کے نکلے گا تو حانث ہوگا اور اگر پہلا مطلب لیا جائے تو پھر دوسری مرتبہ اگر بغیر اذن کے نکلے گا تو حانث نہ ہوگا۔ تو حانث ہونے میں شک پایا جائیگا۔ لہذا شک کی بناء پر حانث نہ ہوگا۔

(وقالوا إن دخلتْ فِی آلةِ المَسحِ نحو مسحتُ الحائطَ بِیدِی یتعدیٰ إلی المَحَلِّ فیتناوَلُ کُلَّه وإنْ دَخلَتْ فِی المَحَلِّ نحو وامسحوا بِرُؤسِکُم لا یتناول کُلَّ المحلِّ تقدیره إلصَقُوها بِرُؤسِکُم)

إعلَمْ أنَّ الآلةَ غیرُ مقصودَةٍ بل هی واسطةٌ بَینَ الفَاعِلِ وَالمُنْفَعِلِ فِی وصولِ اَثرِه إلیهِ والمَحَلُّ هو المَقصُودُ فِی الفِعلِ المُتعدّی فَلا یَجِبُ استیعابُ الآلةِ بَل یَکفِی مِنهَا ما یحصُلُ بِه المَقصُودُ بَلْ یجبُ استِیعابُ المَحَلِّ فِی مسحتُ الحَائِطَ بِیدِی لأنَّ الحائطَ إسمُ المَجمُوعِ وقد وَقَعَ مقصوداً فیُرادُ کُلّه بخلافِ الیَدِ فإذَا دَخلَتْ فی المحلِّ وهی حرفُ مخصُوصٌ بِالآلةِ فقد شُبّهَ المَحَلُّ بِالآلةِ فلا یُرادُ کُلّه وإنمَا یثبتُ استِیعابُ الوَجهِ فِی التَّیمُّمِ وإنْ دَخلَ البآءُ فِی المَحلِّ فی قولهٖ تعالیٰ وامسحُوا بوجوهِکُم لأنَّ المسحَ خلَفٌ عَنِ الغَسْلِ والِا ستیعابُ ثابتٌ فیه فکذا فی خَلَفِهٖ او لحدیثِ عمارٍ وهو مشهورٌ یزادُ بِه علَی الکتابِ۔

ترجمہ وتشریح:- مشائخ نے کہا کہ اگر باء آلہ مسح پر داخل ہو جیسے ''مسحت الحائط بیدی'' تو یہ محل کی طرف متعدی ہوگا۔اور پورے محل کو شامل ہوگا (اور مطلب ہوگا کہ پورے دیوار کو ہاتھ کے ساتھ مسح کیا ہے) اور اگر ''باء'' محل میں داخل ہوئی ہے تو یہ پورے محل کو شامل نہ ہوگا اور اسکی تقدیر یوں ہوگی کہ ہاتھوں کو سروں کے ساتھ لگا دو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ آلہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ فاعل اور منفعل کے درمیان فاعل کے اثر کو منفعل کی طرف پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے اور فعل متعدی میں محل مقصود ہوتا ہے لہٰذا آلہ کا استیعاب ضروری نہیں ہوتا بلکہ جتنی مقدار سے مقصود حاصل ہوتا ہو وہی کافی ہوتا ہے۔اور استیعاب محل صرف ''مسحت الحائط بیدی'' میں ضروری ہے اسلئے کہ حائط پورے مجموعہ کا نام ہے اور وہ مقصود بھی واقع ہوا ہے۔تو لہٰذا پورا مراد ہوگا۔بخلاف ید اور ہاتھ کے (کیونکہ وہ آلہ ہے اور آلہ چونکہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ہوتا ہے۔تو اتنی مقدار مراد ہوگی جس سے مقصود یعنی مسح حاصل ہو) پس جب ''حرف باء'' محل پر داخل ہو حالانکہ یہ ''باء'' ایسا حرف ہے جو آلہ کے ساتھ مختص ہے۔تو محل، آلہ کے ساتھ مشابہ ہوا (اور آلہ چونکہ پورا مراد نہیں ہوتا تو جب محل آلہ کے ساتھ مشابہ ہوا تو محل بھی پورا مراد نہیں ہوگا) تو اسلئے محل پورا مراد نہیں ہوگا۔

(سوال وارد ہوا کہ جب باء محل پر داخل ہو تو پورا محل مراد نہیں ہوتا تو پھر آیت تیمم میں بھی ''وامسحوا بوجوھکم'' میں ''باء'' ''وجوہ'' محل پر داخل ہوا ہے۔تو وہ بھی پورا مراد نہیں ہونا چاہیے اور تیمم میں بعض وجوہ پر مسح کافی ہونا چاہیے تو اسکا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا) اور سوائے اسکے نہیں کہ تیمم میں محل پر ''باء'' داخل ہونے کے باوجود استیعاب وجوہ ثابت ہوا ہے اللہ پاک کے قول ''وامسحوا بوجوھکم'' میں، اسلئے کہ تیمم میں مسح، غسل کا خلف ہے وضوء میں اور وضوء میں غسل وجہ میں استیعاب ثابت ہے تو اسکے خلف تیمم میں بھی استیعاب وجوہ ثابت ہوا (تا کہ فرع اصل کے خلاف نہ ہو) اور یا استیعاب وجوہ تیمم میں عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث کی وجہ سے ثابت ہے۔(تو اگر کوئی اعتراض کرے کہ حدیث عمارؓ خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ساتھ آپکے نزدیک نص کتاب اللہ پر زیادت جائز نہیں تو اسکا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) حدیث عمارؓ حدیث مشہور ہے (اور متعدد سندوں کے ساتھ صحیحین اور اسکے علاوہ میں ثابت ہے۔) اسلئے اسکے ساتھ نص کتاب اللہ پر زیادت جائز ہے۔

(علی لِلاستعلاءِ ویُرادُ بِه الوُجوبُ لأنَّ الدَّينَ يَعلُوه وَيَر كَبُهُ معنىً ويُستعمَلُ لِلشَّرطِ نحوُ يُبايِعنكَ عَلىٰ أنْ لَا يُشرِكنَ بِاللهِ شَيئاً وهي فِي المعاوضاتِ

المحضةِ بمعنىٰ البآءِ إجماعاً مجازاً لأنّ اللزُومَ يناسبُ الإلصاق) هذا بيان علاقة المجازِ وإنّما يرادُ به المجازُ لأنّ المعنىٰ الحقِيقِيَ وهو الشرطُ لاَ يمكِنُ في المعاوضاتِ المحضةِ لِأنّها لَا تقبلُ الخطر والشرطَ حتى لا تصير قِماراً فاذا قال بعتُ منكَ هذا العبدَ على الفِ فمعناهُ بِألفٍ.

(وكذا في الطّلاقِ عندَهما وعنده لِلشّرطِ عملاً بأصلهِ) اى عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه كلمة عَلٰى في الطّلاقِ لِلشّرطِ لِأن الطّلاقَ يَقبَلُ الشّرطَ فيُحمَلُ على معناه الحقِيقِي (ففي طَلّقني ثلثاً على ألفٍ فطلقها واحدةً لا يجب ثلثُ الألفِ عنده) لانها للشّرطِ عِندَهُ وأجزآءُ الشرطِ لا يَنقَسِمُ على أجزآءِ المشرُوطِ (ويجب عندهما) اى ثلثُ الألفِ لانها بِمعنَى البآء عندهما فيكون الالفُ عوضاً لا شرطاً واجزاء العوض تنقسم على اجزآء المعوَّضِ۔

ترجمہ وتشریح:- (حروف معانی میں سے نویں حرف اور حروف جر میں سے دوسری حرف ''علی'' ہے اور یہ) ''علی'' استعلاء کے لئے ہے۔(اور استعلاء دو قسم پر ہے(۱) استعلاء حسی جیسے ''زید علی السطح'' ''زید چھت پر ہے۔کہ یہاں حساً اور ظاہراً نظر آتا ہے کہ زید چھت پر ہے اور استعلاء حکمی جیسے ''علی دین'' مجھ پر قرض ہے اسلئے کہ قرض بھی آدمی پر گویا سوار ہوتا ہے کیونکہ آدمی کو ہر وقت قرض کی فکر لگی ہوئی ہوتی ہے۔اسلئے مصنف نے فرمایا کہ)''علی'' کے ساتھ وجوب اور لزوم کو بھی مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ دَین اور قرض آدمی کے اوپر اور گویا معنیً سوار ہوتا ہے۔اور ''علی'' کو شرط کے معنیٰ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔جیسے (اللہ تعالیٰ نے فرمایا) ''یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً الآیہ'' (سورۃ ممتحنہ آیت ۱۲۔جب ایمان والی عورتیں آپؐ کے پاس اس شرط پر بیعت کرنے کے لئے آئیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی اور چوری نہیں کریں گی الا یہ۔تو فرمایا کہ انکے ساتھ بیعت کرلو) تو یہاں ''علی'' معاوضات محضہ میں مجازاً ''باء'' کے معنیٰ میں ہے۔اسلئے کہ (علی لزوم کے لئے ہے اور) لزوم الصاق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لزوم کا الصاق کے ساتھ مناسبت رکھنا علاقہ مجاز کا بیان ہے۔

(اگر کوئی سوال کرے کہ معاوضات محضہ میں ''علی'' ''باء'' کے معنیٰ میں کیوں لیا جاتا ہے تو اسکے جواب

میں فرمایا کہ) اسلئے کہ "علی" کا معنیٰ حقیقی جو کہ شرط ہے۔ وہ معاوضات محضہ میں ممکن نہیں۔ اسلئے کہ وہ خطر یعنی شرط کو قبول نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ اگر معاوضات محضہ میں شرط لگایا جائے۔ تو پھر وہ معاوضات جوا بن جاتا ہے لہٰذا جب ایک آدمی کسی سے کہے 'بعت منک هذا العبد علی الف' میں نے یہ غلام تم سے ایک ہزار میں خرید لیا۔ تو یہاں "علی" "با" کے معنیٰ میں ہے۔

اسی طرح حضرات صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی "علیٰ" "با" کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصل پر عمل کرتے ہوئے شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے تو اسلئے "علیٰ" اپنے معنیٰ حقیقی میں شرط کے معنیٰ میں ہوگا۔ لہٰذا اگر ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی ثلثاً علی الف" اور شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ "علیٰ" اپنے معنیٰ حقیقی شرط کے معنیٰ میں ہے۔ اسلئے عورت پر ہزار روپے اس وقت واجب ہونگے جب طلاق الثلث پائی جائیگی۔ لہٰذا ہزار کی ایک تہائی اس پر واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اجزاء الشرط اجزاء مشروط پر منقسم نہیں ہوتے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اسکو ایک طلاق دے دی تو عورت پر ہزار کی ایک تہائی واجب ہوگی۔ اسلئے کہ یہاں "علیٰ" "باء" کے معنیٰ میں ہے تو ہزار طلاق الثلث یعنی تین طلاقوں کا عوض ہوگا۔ اور ہزار تین طلاقوں کے لئے شرط نہیں ہونگے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔

(واما "من" فقد مر سائلها) ای فصل العام فی قوله من شئت من عبیدی:

ترجمہ وتشریح:- اور حروف جر میں سے (تیسرا حرف) "من" کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو اسکے مسائل فصل عام میں مصنف کے اس قول "من شئت من عبیدی" کے تحت گزر گئے ہیں لہٰذا وہاں پر رجوع کیا جائے۔

(إلی لِانتهآءِ الغایةِ فصدرُ الکلامِ إن احتمَلَهٗ فظاهرٌ) ای إن احتمَلَ الِانتهآءَ إلی الغایةِ فظاهر **(وإلّا فان امکن تعلّقُه بمَحذوفٍ دل الکلامُ عَلَیه فذالک نحو بعت إلی شهرٍ یتا جلُ الثمنَ)** لان صدرَ الکلامِ وهو البَیعُ لا یحتمل الِانتهآءِ إلی الغایةِ لکن یمکن تعلّق قوله إلی شهرٍ بمحذوفٍ دل الکلام علیه فصار کقوله بعتُ وأجلتُ الثّمَنَ إلی شَهرٍ. **(وان لم یُمکِن)** ای وان لم یمکن تعلقه بمحذوفٍ دل الکلام علیه **(یحمل علیٰ تاخیرِ صدرِ الکلامِ إن احتمَلَهٗ)** ای التاخیر **(نحو انت طالق إلی**

شهر ولا ینوی التنجیزَ والتا خیرَ عند مضی شهر وعند زفر رحمه الله یقع فی الحال)فیبطل قوله إلی شهرٍ

ترجمہ وتشریح:- (اور حروف جر میں سے چوتھا حرف) ''الیٰ'' انتہاء غایہ کے لئے آتا ہے پس اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال رکھتا ہو تو ظاہر ہے۔یعنی اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال رکھتا ہو تو پھر ''الیٰ'' انتہاء غایہ ہی کے لئے ہوگا۔اور اگر صدر کلام انتہاء غایہ کا احتمال نہ رکھتا ہو۔(یا تو اس لئے کہ اسمیں امتداد جاری نہ ہوتا ہو اور یا اسلئے کہ امتداد تو جاری ہوتا ہے۔لیکن ''الیٰ'' کے مابعد کی طرف منتھی نہیں ہوتا) تو اگر اسکا تعلق کسی ایسے محذوف کے ساتھ ہو سکتا ہو۔جس پر کلام دلالت کرتا ہو۔تو محذوف کے ساتھ اسکو متعلق کرینگے۔مثلا یوں کہا ''بعت إلی شهر'' میں نے فلاں مہینہ تک بیچا۔تو یہاں ثمن مؤجل ہوگا۔اسلئے کہ صدر کلام جو کہ بیع ہے وہ انتھاء إلی الغایہ کا احتمال نہیں رکھتا۔لیکن اس آدمی کا قول ''الیٰ شهر'' ایسے محذوف کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے جس پر کلام دلالت کرتا ہے۔تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے کہا ''بعت واجلت الثمن إلی شهر'' کہ میں نے بیچا اور ثمن کو ایک مہینہ تک مؤجل کیا۔

اور اگر اسکا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہ ہو جس پر کلام دلالت کرتا ہو۔تو صدر کلام کے تراخی پر اسکے قول ''الیٰ کذا'' کو حمل کیا جائیگا۔اگر وہ اس تاخیر کا احتمال رکھتا ہو۔مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا'' انت طالق إلی شهـــر'' اور تاخیر اور تنجیز میں سے کسی کی نیت نہ کی تو ہمارے نزدیک مہینہ کے گزرنے پر طلاق واقع ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک فی الحال طلاق واقع ہوگی تو انکے نزدیک اسکا قول ''الیٰ شہر'' باطل اور لغو ہوگا۔(مطلب یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کہا ''انت طالق إلی شهر'' تو اگر تنجیز اور تاخیر اور تاجیل میں سے کسی کی نیت کی تو پھر تو اسکی نیت پر حمل ہوگا۔لیکن اگر کوئی نیت نہ کی ہو تو اس وقت ہمارے نزدیک مہینہ کے گزرنے پر طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کے قول ''انت طالق إلی شهر'' کا معنیٰ '' وطلاقاً متراخیا إلی شهر'' ہوگا)

(ثم الغایةُ إن کانتْ غایةً قبلَ تکلُمِهِ نحوُ بعتُ هذا البُستانَ مِن هذا الحَائِطِ إلی ذاکَ واکَلتُ السَّمکَةَ إلی رَأسِها لا تَدخلُ تحتَ المُغیَّا وإن لَم تکُنْ) ای وان لم تکنْ غایةً قبلَ تکلُمِهِ (فصدرُ الکلامِ إن لَم یتناولْها فهی لمد الحکم فکذالک نحو أتِمّو الصِّیامَ إلی اللَّیلِ) فإنَّ صدرَ الکَلامِ لا یَتَناوَلُ الغَایَةَ وهی اللَّیلُ فتکونُ الغایةُ حینئذٍ لِمدِّ الحُکمِ إلیهَا فقوله فکذالک جوابُ الشَّرطِ ای لا تدخلُ الغایةُ

تحتَ المُغَيَّا (وإن تناوَلَ) اى تـنـاوَلَ صدرُ الكَلامِ الغايةَ نحوُ اليدِ فإنَّها تناول المِرفَقَ (فـذكرُها لإسقاطِ ماورآئِها) اى ذكـرُ الغايةِ يكونُ لإ سقاطِ ماورآءِ الغايةِ (نحو إلى المَرافِقِ فتدخل تحتَ المغيا)

ترجمہ وتشریح:- (غایہ کے مغیا میں داخل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے علماء کا اختلاف ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ اس اختلاف میں قول فیصل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ) پھر اگر غایہ تکلم اور بولنے سے پہلے (واقع اور نفس الامر میں بھی) غایہ ہو جیسے مثلا یوں کہا "بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذالک" کہ میں یہ باغ اس دیوار سے اس دیوار تک بیچتا ہوں یا "اکلت السمکة إلى رأسها" میں نے مچھلی سرتک کھالی۔ (تو چونکہ دونوں دیواریں باغ کے لئے اطراف اور غایہ ہیں۔ اور سر مچھلی کے لئے غایہ ہے) تو اس صورت میں غایہ مغیا میں داخل نہ ہوگا۔ (لہذا دیوار حکم بیع میں اور مچھلی کا سر حکم اکل میں داخل نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہو۔ یعنی وہ غایہ تکلم سے پہلے نفس الامر اور واقع میں غایہ نہ ہو تو پھر اگر صدر کلام غایہ کو شامل نہ ہو۔ (یعنی غایہ مغیا کی جنس میں سے نہ ہو) تو پھر اگر غایہ مد حکم یعنی امتداد حکم کے لئے ہوگا تو ایسا ہی ہوگا (یعنی غایہ مغیا میں داخل نہ ہوگا۔ جیسے "اتموا الصیام إلى اللیل" تو صدر کلام (یعنی صوم چونکہ) غایہ یعنی لیل کو شامل نہیں تو یہاں بھی غایہ امتداد حکم کے لئے ہوگا غایہ کی طرف تو معلوم ہوا کہ مصنف کا قول "فکذالک" جواب شرط ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ پھر غایہ مغیا میں داخل نہیں ہوگا۔

اور اگر صدر کلام یعنی مغیا غایہ کو شامل ہو جیسے ید اور ہاتھ ہے کہ وہ مرفق یعنی کہنی کو شامل ہے۔ (اسلئے کہ "ید" کا اطلاق رؤس اصابع سے مناکب اور اباط یعنی کندھوں اور بغلوں تک پر ہوتا ہے) تو اس صورت میں غایہ کا ذکر غایہ کے مابعد کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہوگا۔ جیسے "الی المرافق" تو اس صورت میں غایہ مغیا میں داخل ہوگا۔)

(ولـلـنحويينَ فِي "إلىٰ" أربعةُ مذاهبَ الدُّخولُ إلاّ مجازاً) اى دخول حكم الغاية تحتَ حُكمِ المغيا إلاّ مجازاً (وعَكسُهُ) اى المذهبُ الثّاني هو ألاّ تدخلَ الغايةُ تحت حكمِ المُغَيَّا إلاّ مجازاً كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكونُ بطريقِ المجازِ علىٰ هذا المذهبِ (والاشتراكُ) اى المَذهَبُ الثّالِثُ هو الاشتِراكُ اى دُخولُ الغَايةِ تحتَ المغَيّا فِي "إلىٰ" بِطَرِيقِ الحَقِيقَةِ وعدمُ الدُّخولِ أيضًا بِطَرِيقِ الحَقِيقَةِ

(والدُّخولُ إن كَانَ مَا بعدَها مِنْ جِنسِ ما قَبلِهَا وعَدَمُه إن لَّم يَكُنْ) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهُوَ أنَّ صدرَ الكَلامِ لَمَّا لم يتناوَلِ الْغَايةَ لا تدخُلُ تحتَ حكمِ المغيا (والمرافقِ)وهو أنَّ صدرَ الكَلامِ لمَّا تناوَلَ الغايةَ تدخُلُ تحتَ حُكمِ المغيَّا (يناسبُ هذا الرابع) اى معنىٰ ما ذكر و معنىٰ ما ذكرَهُ النَّحوِيُّونَ في المذهب الرَّابِعِ شيٌ واحدٌ وإنَّمَا الِا ختِلافُ فى العبارَةِ فقط فإنَّ قولَ النَّحوِ يِينَ أنَّ الغَايةَ إن كانَتْ مِن جِنسِ المُغيَّا معناه أنَّ لفظَ المُغيَّا إن كَانَ متنَاوِلاً لِلْغايةِ وإنَّما اختَرنَا هذَا المذْهَبَ الرَّابعَ لِأنَّ الاخَذَ بِه عُمِلَ بِنَتِيجَةِ المَذاهبِ الأربعةِ لان تعارض الأوَلَينِ أو جَبَ الشَّكَّ وكذا الاشتراكُ أو جَبَ الشَّكَّ فإنْ كانَ صدرُ الكَلامِ لم يتنَاوَلِ الغَايَةَ لا يثبتُ دُخولُها تحت حُكمِ المُغيَّا بِالشَّكِّ وإن تَنَاوَلَهَا لَا يَثبُتُ خُرُوجُهَا بِالشَّكِّ۔

ترجمہ وتشریح: -اورنحاۃ کے لئے ''الیٰ'' کے متعلق چار مذاہب ہیں۔(پہلا مذہب داخل ہونا ہے مگر مجازاً یعنی حکم غایہ یعنی ''الیٰ'' کا مابعد حکم مغیا یعنی ''الیٰ'' کے ماقبل میں داخل ہوگا مگر مجازاً داخل نہیں ہوگا۔دوسرا مذہب پہلے مذہب کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا مگر مجازاً۔جیسے''مرافق''(آیت وضوء میں) تو یہاں مرافق یعنی کہنیوں کا حکم غسل میں داخل ہونا اس مذہب ثانی کے مطابق مجازاً ہے۔

اور تیسرا مذہب اشتراک ہے۔یعنی''الیٰ'' غایہ کے مغیا میں داخل ہونے اور نہ ہونے میں مشترک ہے۔اور ہر دونوں''الیٰ'' کے معانی حقیقی ہیں تو غایہ کا مغیا میں داخل ہونا بھی''الیٰ'' کا معنیٰ حقیقی ہے اور داخل نہ ہونا بھی معنیٰ حقیقی ہے۔

اور چوتھا مذہب یہ ہے کہ''الیٰ'' کا مابعد اگر ماقبل کی جنس سے ہوتو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہوگا اور اگر ''الیٰ'' کا مابعد ماقبل کی جنس سے نہ ہوتو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگا۔اور جو کچھ ہم نے (اتموالصیام إلی اللیل) میں ذکر کیا کہ صدر کلام جب غایہ کو شامل نہ ہوتو غایہ یعنی''لیل'' حکم صوم میں داخل نہ ہوا۔اوراسطرح جو کچھ ہم نے (وایدیکم إلی المرافق) میں ذکر کیا کہ صدر کلام یعنی ایدی جب غایہ یعنی مرافق کو شامل ہیں۔تو غایہ یعنی مرافق مغیا یعنی غسل ایدی کے حکم کے نیچے داخل ہونگے۔وہ اس چوتھے مذہب کے مناسب ہے۔یعنی جو کچھ ہم نے

ذکر کیا اور جو کچھ نحاۃ نے اس چوتھے مذہب کی تفصیل میں ذکر کیا دونوں ایک ہی ہے البتہ صرف عبارت مختلف ہے۔(چنانچہ دونوں کی تعبیر کا طریقہ مختلف ہے) اسلئے کہ نحاۃ کا قول کہ اگر غایہ مغیا کی جنس سے ہو اسکا مطلب یہ ہے کہ لفظ مغیا اگر غایہ کو شامل ہو۔

(اب سوال ہوگا کہ نحاۃ کے مذاہب اربعہ میں سے آپ نے چوتھے مذہب کو کیوں اختیار کیا تو اسکے جواب میں فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے اس چوتھے مذہب کو اختیار کیا۔ اسلئے کہ چوتھے مذہب کو اختیار کرنا پہلے تینوں مذاہب کے نتیجہ میں وجود میں آیا ہے۔ کیونکہ پہلے دونوں مذاہب کے تعارض نے اور اسطرح تیسرے مذہب نے جو کہ اشتراک ہے۔ شک واجب کیا لہٰذا اگر صدر کلام غایہ کو شامل نہ ہو تو اسکا مغیا کے حکم میں داخل ہونا شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر صدر کلام غایہ کو شامل ہو۔ تو پھر بھی شک کی وجہ سے اسکا خروج ثابت نہ ہوگا (تو جب پہلے تینوں مذاہب شک کی وجہ سے باطل ہوئے تو چوتھا مذہب خود بخود ثابت ہوا)

و بعضُ الشَّارِحِينَ قَالُوا هِيَ غَايَةٌ لِلإسقاطِ فلا تدخُلُ تَحتَهُ ای بعض المتأخِرِينَ مِنْ أصحابِنَا الذِينَ شَرَّحوا كَلَامَ عُلَمائِنَا المُتقدِّمِينَ رحمهم الله بينوا بِهذَا الوَجهِ وهو أنَّ إلىٰ لِلغَايَةِ و الغايةُ لا تدخُلُ تَحتَ المُغَيَّا مطلقاً لكن الغايةَ هنا ليستْ لِلْغَسلِ بل لِلإسقاطِ فَلا تَدخُلُ تَحتَ الإسقَاطِ فتدخلُ تَحتَ الغَسلِ ضرورةً وذَالِكَ لان اليدَ لما كانت إسماً للمَجْمُوعِ لا يكونُ الغايةُ غايةً لِغَسلِ المَجمُوعِ لان غسل المَجْمُوعِ إلَى الْمرافِقِ مُحالٌ فقوله إلَى المَرافِقِ يُفهَمُ مِنهُ سقوطُ البَعضِ و مَعلومٌ أنَّ البعضَ الذِى سقطَ غَسلُهُ هُوَ البَعضُ الذِى يَلِى الإبطَ فقوله إلَى الْمَرافِقِ غَايةٌ لسُقُوطِ غُسلِ ذَالِكَ البَعضِ فَلا تَدخُلُ تَحتَ السُّقُوطِ

ترجمہ تشریح:۔ اور بعض شارحین کہتے ہیں کہ آیت وضوء میں ایدیکم إلى المرافق میں غایہ اسقاط کے لئے ہے اسلئے یہ مغیا کے نیچے داخل نہ ہوگا۔ یعنی ہمارے بعض متاخرین احناف جنہوں نے ہمارے علماء متقدمین کے کلام کی شرح کی ہے انہوں نے اسطرح بیان کیا کہ ''الیٰ'' غایہ کے لئے ہے اور غایہ مغیا کے نیچے مطلقاً داخل نہیں ہوتا۔ لیکن ''وایدیکم إلى المرافق'' میں یہ غایہ غسل کے لئے نہیں بلکہ یہ اسقاط کے لئے غایہ ہے تو اسلئے یہ اسقاط کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب اسقاط کے تحت داخل نہ ہوگا تو پھر غسل کے تحت داخل ہوگا بدیہی طور پر اور یہ اسلئے کہ

جب ید کا اطلاق اید یکم میں رؤس اصابع سے لیکر مناکب والا باط تک کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ تو "الی المرافق" کا غایہ مجموعہ ید کے غسل کا غایہ نہیں ہوگا اسلئے کہ پورے ہاتھوں کو مرافق تک دھونا محال ہے تو اللہ تعالیٰ کے قول "الی المرافق" سے یہ معلوم ہوگا کہ ہاتھوں کا بعض حصہ حکم غسل سے ساقط ہے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ ہاتھوں کا وہ بعض حصہ جنکا دھونا ساقط ہوا ہے یہ وہ بعض ہے جو بغلوں کے قریب ہے، تو اللہ تعالیٰ کا قول "الی المرافق" اس بعض حصہ کے غسل کے سقوط کا غایہ ہے تو لہٰذا مرافق پھر حکم سقوط میں داخل نہ ہونگے (اور جب حکم سقوط میں داخل نہیں تو پھر حکم غسل میں داخل ہونگے واللہ اعلم)

(فان قال له علی من درهمٍ إلیٰ عشرةٍ یدخل الأوّلُ لِلضّرورَةِ) لأنّهُ جزءٌ لما فوقه والکُلُّ بدونِ الجزءِ محالٌ (لا الآخِرُ عند ابی حنیفة رحمه الله) فتجب تسعة (وعندهما تدخل الغایتان) فتجب عشرةٌ (وعند زفر لا تدخل الغایتانِ) فتجب ثمانیةٌ (و تدخل الغایة فی الخیارِ عندَهُ) ای باع علی انه بالخیار إلی غدٍ یَدخُل الغَدُ فِی الخِیارِ ای یکون الخِیارُ ثَابتًا فِی الغَدِ عِندَ أبی حنیفةَ رحمه الله تعالیٰ لأنَّ قولَهُ علیٰ أنَّه بِالخِیارِ یَتناوَلُ ما فَوقَه فقَولُهُ إلَی الغَدِ لِإ سقاطِ ما وراءَهُ (و کذا فی الأجلِ والیمینِ فی روایةِ الحسن عَنهُ) ای عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ (لما ذکرنا فی المَرافِقِ) أمّا الأجلُ فنحو بعتُ إلی رَمَضَانَ ای لا أطلُبُ الثّمنَ إلی رَمضَانَ وأمّا الیَمِینُ فنحو لا اکلم زیدًا إلیٰ رَمضَانَ فان قوله لا أطلُبُ الثّمَنَ وَلا أکلّم یتناول العُمرَ فقوله إلیٰ رمضانَ لإسقاطِ ما وراءَهُ .

ترجمہ وتشریح:۔ پس اگر ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا۔ "له علی من درهم إلی عشرة" (تو اس کلام میں "من" ابتداء غایہ کے لئے ہے۔ "الی" انتہاء غایہ کے لئے ہے) تو اول جو کہ ابتداء غایہ ہے وہ اس اقرار میں داخل ہوگا اس ضرورت کی وجہ سے کہ وہ اپنے مافوق کے لئے جزء ہے۔ اور وجود کل بدون الجزء محال ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آخر داخل نہ ہوگا لہٰذا اقرار کرنے والے پر مقرلہ کے لئے صرف نو درھم واجب ہونگے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتین داخل ہونگے (اسلئے کہ عشرۃ بغیر دس اجزاء اور دس وحدتوں کے نہیں ہوسکتا تو اسلئے) دس درھم واجب ہونگے۔ اور امام زفر کے نزدیک دونوں غایتین اس اقرار سے خارج ہیں

اسلئے صرف آٹھ درھم واجب ہونگے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غایہ خیار میں داخل رہیگی لہٰذا اگر ایک شخص بیچتا ہے اور کہتا ہے کہ "انه بالخيار إلى غدٍ" کہ بائع کو کل تک خیار ہوگا۔ چاہے تو بیع کو نافذ کردیں چاہے تو فسخ کرلے۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل کا دن خیار میں داخل ہوگا۔ اسلئے کہ اس کا قول "انــه بــالـخـيـار" کل کے مافوق کو بھی شامل ہے (کیونکہ خیار شرط کی مشروعیت زیادہ سے زیادہ تین دن کے لئے ہے) تو "إلى غدٍ" مافوق کو ساقط کرنے کے لئے ہوگا۔ اسی طرح اجل یعنی وقت مقرر کرنے میں اور قسم کھانے میں حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غایہ داخل ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے آیت وضوء میں مرافق کے حکم غسل میں داخل ہونے کے لئے ذکر کیا ہے۔ اجل اور وقت مقرر کرنے کی مثال یوں ہوگی کہ مثلاً ایک آدمی کہتا ہے "بـعـت إلـى رمضان" اسلئے کہ اسکی تقدیر یہ ہے کہ "لا اطلب الثمن إلى رمضان" اور یمین کی مثال یہ ہے کہ مثلاً یوں کہا" لا اكـلـم زيـداً إلى رمضان" (تو یہاں پر غایہ داخل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) اسکا قول " لا اطـلـب الثمن" اور "لا اكلم زيدا" پوری عمر کو شامل ہے "الىٰ رمضان" نہ ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ میں پوری عمر ثمن طلب نہیں کرونگا اور میں پوری عمر زید سے بات نہیں کرونگا تو "الـى رمـضـان" اسکے علاوہ کے اسقاط کے لئے ہوا (لہٰذا یہ " إلى المـرافق" کے ساتھ مشابہ ہوا اور جس طرح "مرافق" حکم غسل میں داخل ہیں۔ تو اسطرح "الی رمضان" بھی اجل میں اور یمین میں داخل ہوگا لہٰذا اگر رمضان کے ختم ہونے پر بائع نے ثمن طلب کیا یا قسم کھانے والے نے رمضان کے ختم ہونے کے بعد زید کے ساتھ باتیں کرلیں تو حانث نہ ہوگا)

(فِـي لِـلـظَّرفِ وَالفرقُ ثابتٌ بَينَ إثباتِه وإضمارِهِ نحوُ صمتُ هٰذه السَّنةَ يَقتَضِيْ الـكُـلَّ بِـخِـلافِ صُـمـتُ فِـي هـٰذِه السَّنةِ فَلِهٰذَا فِي أنتِ طَالِقٌ غداً يقع فى اول النَّهارِ لِيكونَ واقعاً في الجَمِيعِ الغَدِ وفى غدٍ إنْ نوىٰ آخر النَّهارِ يصحُّ ولو قال أنـتِ طَـالِـقٌ فى الدارِ تطلق فِي الحَالِ إلاَّ أنْ ينوى فى دُخولِكِ الدارَ فتعلق به وقـد تستـعـارُ لِـلْـمـقَارَنَةِ ان لَمْ تَصلُحْ ظرفاً نحو أنتِ طالقٌ فى دخولِكِ الدَّارَ فتـصيـر بمعنى الشرطِ فلا يقعُ بأنتِ طَالِقٌ فِي مشيةِ اللّٰهِ ويَقعُ فى علمِ اللّٰهِ لِأنَّه يُـرادُ بِهِ المَعلومُ) إعـلَـمْ أنَّ التـعليقَ بالـمشيةِ متعارَفٌ لا التعليقُ بالعِلمِ فلا يقال انت

طالِقٌ ان عِلمِ اللّٰه وذَالِکَ لان مشیةَ اللّٰهِ تعالیٰ متعلقةٌ ببعض الممکنات دون البَعضِ فاما علمُ اللّٰهِ تعالیٰ فإنّه متعلّقٌ بجمیع الممکناتِ والمُمْتَنعاتِ فقوله فی علم اللّٰه لا یراد به التعلیق فالمراد ان هذا ثابت فی معلومِ اللّٰهِ۔

ترجمہ وتشریح:- (حروف جر میں سے کلمہ) ''فی'' ظرف کے لئے ہے۔(یعنی کلمہ فی کا مجرور کلمہ ''فی'' کے ماقبل پر مشتمل ہوتا ہے۔خواہ اشتمال مکانی ہو یا اشتمال زمانی ہو جیسے ''الماء فی الکوز'' یہ اشتمال مکانی کی مثال ہے'' صلیت فی وقت الظهر'' یہ اشتمال زمانی کی مثال ہے اور کلمہ فی کبھی مذکور رہتا ہے اور کبھی مقدر رہتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) کہ کلمہ فی کے مذکور ہونے اور مقدر ہونے میں (احکام کے اعتبار سے) فرق ثابت ہے۔چنانچہ کلمہ فی اگر مذکور ہو جیسے ''صمت هذه السنة'' تو یہ پورے سال کا مقتضی ہے۔اور اسکا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے پورا سال روزہ رکھ لیا۔بخلاف'' صمت فی هذه السنه'' کے کیونکہ یہ استیعاب کا مقتضی نہیں ہے۔لہٰذا اگر ایک دن بھی روزہ رکھ لیا ہو تو وہ اپنے قول ''صمت فی هذه السنة'' میں صادق ہوگا آگے دونوں مثالوں پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ) اسی وجہ سے اگر اپنی بیوی سے کہا'' انت طالق غداً'' تو صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی تاکہ طلاق پورے دن میں واقع ہو جائے۔لیکن اگر '' انت طالق فی غد'' کہدیا اور دن کے آخری حصہ کی نیت کرلی تو (قضاء اسکی تصدیق کرینگے) اور یہ صحیح ہوگا۔

اور اگر یوں کہا ''انت طالق فی الدار'' تو فی الحال طلاق واقع ہوگی (اسلئے کہ طلاق مکان و دن کے ساتھ خاص نہیں ہوتی) ہاں اگر اس نے اپنے اس مذکورہ قول سے ''انت طالق فی دخولک الدار'' مراد لیا تو (اس وقت کلمہ فی مجازاً شرط کے معنیٰ میں ہوکر) طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہو جائیگی۔(اور جب کلمہ فی ظرفیت کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس وقت مجازاً کلمہ فی مع کے معنٰی میں ہوکر) مقارنت کے لئے مستعار ہوتا ہے جیسے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق فی دخولک الدار'' تو یہاں پر کلمہ ''فی'' بمعنیٰ شرط ہوگا (اسلئے کہ شرط اپنے مشروط اور جزاء کے ساتھ مقارن ہوتی ہے)

لہٰذا اگر اس نے اپنی بیوی سے ''انت طالق فی مشیة الله '' کہدیا (تو یہ چونکہ انت طالق انشا الله کے معنیٰ میں ہے اسلئے) طلاق واقع نہیں ہوگی۔اور اگر یوں کہا ''انت طالق فی علم الله'' تو فی الحال طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''انت طالق فی معلوم الله''

(مصنف رحمہ اللہ دونوں مثالوں میں فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) جان لو کہ لوگوں کے ہاں تعلیق بمشیۃ اللہ تعالیٰ متعارف ہے لیکن تعلیق بالعلم لوگوں کے ہاں متعارف نہیں تو اسلئے ''انت طالق انشاءاللہ'' کہا جاتا ہے لیکن " انت طالق ان علم اللہ " نہیں کہا جاتا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اور بعض ممکنات کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔(اور وہ مشیت چونکہ مجہول ہے اسلئے جس طرح انت طالق ان شاء اللہ " میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔تو '' انت طالق فی مشیۃ اللہ " میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی) لیکن اللہ تعالیٰ کا علم تو تمام ممکنات اور ممتنعات سب کو شامل ہے اسلئے اسکے قول ''انت طالق فی علم اللہ" سے مراد تعلیق نہ ہوگا۔اور جب تعلیق مراد نہ ہوگا۔تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ تیری یہ طلاق اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہے لہٰذا فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

(أسماءُ الظُّرُوفِ "مَعَ لِلْمقارَنَةِ فيقعُ ثِنتانِ إنْ قَالَ لِغيرِ المَدْخُولِ بِهَا أنتِ طالقٌ واحدةً مع واحدةٍ.وقَبلُ لِلتَّقدِيمِ فتقع واحدةٌ إنْ قال لها) اى لغير المدخول بها (أنتِ طَالِقٌ واحدةً قَبلَ واحدةٍ) لان القبلية صفةٌ لِلطَّلاقِ المذكورِ أوّلاً فلم يبق محلا للآخرِ (وثنتانِ لو قال قبلَهَا واحدةٌ) اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدَةً قبلها واحدةٌ لان الطلاقَ المذكورَ أوّلاً واقع فِي الحَالِ والذى وصفَ بِأنّه واقعٌ قبل هذا الطَّلاقِ الواقعِ فِي الحَالِ يقع ايضاً فى الحالِ بناء عَلى انه لو قَالَ أنتِ طالقٌ امس يقع فى الحالِ فتقعانِ معاً. (وبعد على العكسِ) اى لو قال لغيرِ المدخولِ بها أنتِ طالقٌ واحدةً بعد واحدةٍ تقع ثنتانِ لما بينّا فى قوله قبلها واحدةٌ تقع واحدةٌ لِمَا بينَّا فى قوله قبلَ واحدةٍ (وعند،للحضرةِ فقوله لفلان عندى الف يكون وديعةً لِأنَه لا يدل علَى اللُّزومِ)

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ جب حروف معانی کے دونوں قسم حروف عطف اور حروف جر کے مباحث سے فارغ ہوئے تو بعض اسماء الظروف جنکے ساتھ مسائل فقہیہ متعلق ہیں انکو ذکر کرنا شروع کیا اور ان اسماء الظروف کے بعد کلمات الشرط کو بیان کیا اور وہ کلمات الشرط میں سے بعض حروف اور بعض اسماء ہیں نیز ان کلمات الشرط کے ذیل میں ان اسماء الظروف کو بھی ذکر کریگا جن میں معنیٰ شرط موجود ہے تاکہ تمام ادوات شرط ایک لڑی میں

منضبط ہو اسلئے کہ یہ تمام مباحث آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہیں تو فرمایا) اسماء الظروف کا بیان (ان اسماء الظروف میں سے) کلمہ مع مقارنت کے لئے ہے لہذا اگر ایک آدمی نے اپنے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ مع واحدۃ" تو دو طلاق واقع ہونگی۔

(اور ان اسماء الظروف میں "قبل" ہے) اور یہ "قبل" تقدیم کے لئے آتا ہے۔

تو اسی وجہ سے اگر اسی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ قبلیہ اس طلاق کی صفت ہے جو پہلے ذکر ہوئی ہے (لہذا اس پہلی طلاق کے ساتھ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوگئی) تو دوسری طلاق کے لئے وہ محل باقی نہ رہی۔ لیکن اگر یوں کہا "انت طالق واحدۃً قبلها واحدۃ" تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ وہ طلاق جو پہلے مذکور ہوئی ہے۔ وہ فی الحال واقع ہوگی۔ اور وہ طلاق جسکی صفت یہ بیان ہوئی کہ وہ اس طلاق سے جو کہ ابھی واقع ہوئی ہے۔ سے پہلے ہے وہ بھی فی الحال واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ (طلاق فی الماضی طلاق فی الحال ہوتی ہے۔ چنانچہ) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق امس" تو آج اور فی الحال طلاق واقع ہوتی ہے تو اسلئے دونوں طلاقیں اکھٹی واقع ہونگی۔

(اور ان اسماء الظروف میں سے "بعد" ہے) اور "بعد" کا معاملہ "قبل" کے برعکس ہے یعنی اگر غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ" تو دو طلاقیں واقع ہونگی اس دلیل کیوجہ سے جو ہم نے "قبل" میں بیان کیا۔ (کہ طلاق فی الماضی طلاق فی الحال ہوتی ہے۔ تو جو طلاق ابھی واقع ہوئی وہ بھی واقع ہوگی اور جسکے متعلق کہا کہ یہ طلاق اسکے بعد ہے وہ بھی ابھی واقع ہوگی۔ تو دونوں طلاقیں واقع ہونگی۔ اور اگر اسکو کہا "انت طالق واحدۃ بعدها واحدۃ" تو اس میں ایک طلاق واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے "قبل واحدۃ" میں بیان کیا (کہ جب اس نے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو وہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوگئی اور دوسری طلاق کے لئے محل نہ رہی لہذا اسکا قول کہ اسکے بعد تجھے ایک اور طلاق ہے کا جملہ لغو ہوگا۔)

(اسماء الظروف میں سے "عند" ہے) اور "عند" حضرۃ کے لئے ہے (یعنی اس معنیٰ کے لئے ہے جسے اردو میں "پاس" سے تعبیر کرتے ہیں) لہذا اگر ایک آدمی نے کہا۔ "لفلان عندی الف" کہ فلاں شخص کا میرے پاس ایک ہزار روپیہ ہے۔ تو امانت ہوگی اسلئے کہ لفظ "عند" لزوم پر دلالت نہیں کرتا۔

(كَلِمَاتُ الشَّرْطِ "إِنْ" لِلشَّرْطِ فقط فتدخل فِي أَمرٍ عَلَى خَطَرِ الوُجودِ فإِنْ قالَ

إن لَم أطلِّقكِ فأنتِ طالقٌ فالشرطُ وهو عدمُ الطَّلاقِ يَتحقّقُ عِندَ المَوتِ فيقعُ فِي آخرِ الحَيْوةِ و "إذا" عندَ الكوفيين يَجِيئُ لِلظَّرفِ ولِلشّرطِ نحو واذا يُحاسُ الحِيسُ يُدعىٰ جندَبُ ونحوُ وإذا تُصبكَ خصاصَةٌ فَتجَمَّلِ وعندَ البصرِيِّينَ حقيقةٌ فِي الظَّرفِ وقد يَجيئُ لِلشّرطِ بِلا سُقوطِ معنىٰ الظَّرفِ و دخولِهِ فِي امر كائنٍ او منتظَرٍ لا مَحالَةَ)

ترجمہ وتشریح:- کلمات شرط کا بیان: (مصنف رحمہ اللہ جب اسماء الظروف کے بیان سے فارغ ہوئے تو کلمات الشرط کے بیان میں شروع فرمایا۔ اسلئے کہ ظرف اور شرط میں مناسبت ہے۔ اس بات میں کہ جیسا مظروف بغیر ظرف کے نہیں ہوتا تو مشروط اور جزاء بھی بغیر شرط کے موجود نہیں ہوتا۔ امام فخر الاسلام کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسماء الظروف اور کلمات الشرط حروف معانی میں سے ہے لیکن انکا یہ اطلاق چونکہ مجازاً اور تغلیباً ہے اسلئے مصنف کے کلام کو فخر الاسلام کے کلام پر حمل کرنے کے لئے تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے) کلمہ 'ان' شرط کے لئے ہے فقط (یعنی مضمون جملہ کے حصول کو مضمون جملہ اخریٰ کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے بغیر اعتبار ظرفیت وغیرہ کے جیسا کہ متی میں مضمون جملہ کے حصول کو مضمون جملہ اخریٰ کے حصول پر اعتبار ظرفیت کے ساتھ معلق کیا جاتا ہے) تو اس وجہ سے کلمہ ''ان'' ایک ایسی شیٔ پر داخل ہوگا۔ جو علی خطر الوجود ہو (یعنی اسکے موجود ہونے اور نہ ہونے میں تردد ہو۔ اس وجہ سے کلمہ ''ان'' قطعی الوجود اور قطعی الانتفاء چیزوں میں اس وقت تک داخل نہیں ہوتا جبتک اسکو کسی نکتہ کی وجہ سے مشکوک کے مرتبہ میں نہ اتارا گیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کلمہ ''ان'' اللہ تعالیٰ کے کلام میں جب آئیگا تو یا تو حکایۃ ہوگا جیسے ''ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل'' اور یا اس میں کوئی اور تاویل ہوگا)

پس اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا۔" ان لم اطلقک فانت طالق" اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے تو شرط چونکہ عدم طلاق ہے اور اسکے موجود ہونے اور نہ ہونے کا موت تک پتہ نہیں چلتا۔ اسلئے جب موت تک طلاق نہیں دیگا۔ تو پتہ چلے گا کہ اس نے طلاق نہیں دی تو آخر حیوۃ میں یعنی زندگی کے آخری لمحات میں طلاق واقع ہوجائیگی۔

اور ''اذا'' علماء کوفہ کے نزدیک ظرف اور شرط دونوں کے لئے آتا ہے۔ ظرف کی مثال (جیسا کہ شاعر نے کہا واذا تکون کریهة ادعیٰ لها☆واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندب: جب کوئی مصیبت ہوتی ہے تو

مجھے اسکے لئے بلایا جاتا ہے اور جب حلوا بنایا جاتا ہو تو پھر جندب کو بلایا جاتا ہے۔ اور شرط کی مثال جیسے۔ واستغن ما اغناک ربک بالغنیٰ☆ واذا تصبک خصاصة فتجمل: جبتک تیرا پروردگا تجھے غنی رکھے تو تم اپنے آپکو غنی سمجھو اور اگر تجھے کوئی فقر پہنچے تو صبر جمیل اختیار کرو۔ تو ادھر پہلی مثال میں ''اذا'' وقت کے معنٰی میں ہے اور دوسری مثال میں ''اذا'' ''ان'' کے معنٰی میں ہے۔

اور علماء بصرہ کے نزدیک کلمہ ''اذا'' ظرف میں حقیقت ہے اور بسا اوقات معنیٰ ظرف کے ساقط ہوئے بغیر شرط کے لئے بھی آتا ہے۔ اور ''اذا'' یا تو کسی ایسی شئ پر داخل ہوتا ہے جو ہو چکا ہو۔ یا اسکا مستقبل میں ہونا یقینی ہو (جیسے ''اذا السماء انفطرت'' کہ آسمانوں کا پھٹ جانا ہوا تو نہیں لیکن عنقریب ہوگا)

(ومتٰی لِلظَّرْفِ خاصَّةً فيقعُ بِأدنیٰ سكوتٍ فِی "متٰی" لَمْ أطلقكِ أنتِ طالقٌ" لأنه وُجِدَ وقت لم تُطَلَّقْ فِيهِ وإنْ قال إذَا) ای إن قالَ إذا لم اطلقکِ فانتِ طالقٌ فعندَهُمَا كَمَتیٰ ای كقوله متیٰ لَم اطلقکِ أنتِ طالقٌ حتی يقع بأدنیٰ سكوتٍ (كما فِی إذَا شئتِ فإنَّه كمتیٰ شئتِ لا يتقيد بالمجلس)ای لو قال لها طلقی نفسک اذاشئت فانه كمتیٰ شئت بالِاتفاقِ حتّٰی لا يتقيَّدَ بالمجلِس بخلافِ طلِّقِی نفسَكِ إن شئتِ فانهُ يتقيَّد بالمَجلِس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمةَ "إذا" علی كلمةِ "متٰی" فی قوله اذا لم اطلقک أنتِ طالقٌ كما أنَّ "إذا" محمول علی متٰی بالاتفاقِ فی قوله "طلقی نفسک إذا شئتِ" (وعند ابی حنيفة رحمه الله كإنْ) ای قوله اذا لم اطلقکِ أنتِ طالقٌ عند ابی حنيفة رحمه الله كقوله إن لم اطلقکِ فاحتاجَ أبو حنيفةَ رحمه اللّٰه إلَی الْفَرقِ.

(والفرق انه لما جاءَ لِكلَا المعنَيينِ وقعَ الشّكُّ فی مسئلتِنا فی الوقوعِ فی الحال فلا يقع بالشّكّ وثمة فی انقطاع تعلقهِ بالمشيةِ فلا ينقطع بالشّكّ) ای لما جاء إذَا بمعنیٰ "متٰی" وبمعنیٰ "إن" ففی قوله " اذا لم اطلقک انتِ طالقٌ إن حمل علی متیٰ يقع فی الحالِ وان حمِل علیٰ "متٰی" يقع فی الحالِ وان حمل علی "إن" يقع عندَ الموتِ فوقع الشَكُّ فی الوقوعِ فی الحالِ فلا يقع بِالشّكّ

فصار مثل إنْ وثمة أي في "طلقي نفسك إذا شئتِ،إنَّ الطلاقَ تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على "إنْ" انقطع تعلقه بالمشيةِ وان حملَ على "متٰى" لا تنقطع ولا شكَّ أنهُ في الحالِ متعلقٌ فلا ينقطع بالشكِّ۔

ترجمه وتشریح:- اور کلمہ ''متیٰ'' خاص طور پر صرف ظرف کے لئے آتا ہے۔(اور یہ کلمہ ''متیٰ'' شرط میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔البتہ کلمہ ''متیٰ'' سے شرط کا معنیٰ بسا اوقات تبعاً للظرف مراد لیا جاتا ہے۔تو علماء کوفہ کے نزدیک بھی کلمہ ''متیٰ''، ''اذا'' سے ممتاز ہوا۔اسلئے کہ انکے نزدیک کلمہ ''اذا'' ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے۔تو اسی وجہ سے ''اذا'' کا استعمال شرط میں بھی قصداً ہے۔اور اسی طرح علماء بصرہ کے نزدیک بھی ''کلمہ اذا'' سے ممتاز ہوا اسلئے کہ انکے نزدیک بھی کلمہ اذا شرط میں مستعمل ہوتا ہے۔گو مجازاً مستعمل ہوتا ہو۔)

پس جب کلمہ متیٰ صرف ظرف کے لئے ہے تو معمولی سکوت کے ساتھ ''متی لم اطلقک فانت طالق'' میں طلاق واقع ہو جائیگی۔اسلئے کہ (وقوع طلاق کو اس وقت کے گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جس میں وہ طلاق واقع نہ کرے اور) وہ وقت جس میں طلاق واقع نہ کرے پایا گیا (تو طلاق واقع ہو جائیگی) اور اگر اس مذکورہ مثال میں ''متیٰ'' کی جگہ ''اذا'' کہا یعنی اگر یوں کہا "اذا لم اطلقک فانت طالق" تو صاحبین کے نزدیک یہ ''متیٰ'' کیطرح ہے یعنی یہ اسکے قول "متی لم اطلقک فانت طالق" کیطرح ہے تو معمولی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی۔(اور صاحبین کے لئے اس مذکورہ مثال میں ''اذا'' کے ''متیٰ'' کے معنیٰ میں ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وہ اس ''اذا'' کو ''اذا شئتِ'' میں ''متی شئت'' کے معنیٰ میں ہونے پر قیاس کرتے ہیں۔کہ وہاں پر "اذا شئت" متی شئتِ کیطرح مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

یعنی اگر ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ "طلقی نفسک اذا شئتِ" تو اسکا یہ قول ''طلقی نفسک متی شئتِ کیطرح ہے بالاتفاق یہاں تک کہ یہ تخییر مجلس کے ساتھ بالاتفاق مقید نہیں ہوتا۔(چنانچہ وہ عورت مجلس سے اٹھ جانے کے بعد اگر اپنے آپ کو طلاق دیتی ہے۔تو طلاق واقع ہو جائیگی) بخلاف "طلقی نفسکِ ان شئتِ" کے کہ وہ مجلس کے ساتھ مقید ہے۔(تو اگر وہ عورت اس صورت میں مجلس سے اٹھ جائے یا مجلس برخاست ہونے تک وہ اپنے آپ کو طلاق نہ دیں تو اسکا اختیار باطل ہو جائیگا) تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے کلمہ ''اذا'' کو کلمہ ''متیٰ'' پر حمل کیا اسکے قول "اذا لم اطلقک انت طالق" جیسا کہ ''اذا'' بالاتفاق ''متیٰ'' پر محمول ہے اسکے قول

طلقی نفسک اذا شئتِ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "اذا لم اطلقک انت طالق" اسکے قول "ان لم اطلقک انت طالق" کیطرح ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرق کیطرف محتاج ہوئے۔

اور وہ فرق یہ ہے کہ جب "اذا" دونوں معنوں کے لئے یعنی شرط اور ظرف دونوں معنوں کے لئے آیا تو ہمارے اس مذکورہ مسئلہ میں شک واقع ہوا لہٰذا اگر "اذا" "متی" کی طرح ظرف کے معنیٰ میں ہو تو فی الحال طلاق واقع ہونی چاہیے اور اگر "ان" کیطرح شرط کے معنیٰ میں ہو تو آخر عمر تک طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے (جبکہ وہ عورت پہلے سے یقیناً اسکے نکاح میں ہے) تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور وہاں (یعنی مسئلہ اختیار میں جب اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ "طلقی نفسک اذا شئتِ" تو اس کلام کے ظاہر سے معلوم ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق کی تفویض کی ہے اب اسکے بعد اگر "اذا" "متی" کی طرح ظرف کے معنیٰ میں ہو تو وہ تفویض مجلس کے بعد بھی باقی رہیگی۔ اور اگر "ان" کیطرح شرط کے معنیٰ میں ہو تو مجلس کے اختتام کے ساتھ وہ تفویض اور اختیار باطل ہوگی۔ تو اختیار کا ثابت ہونا یقینی ہے اور) منقطع ہونا مشکوک ہے لہٰذا شک کے ساتھ اختیار منقطع نہیں ہوگا۔)

یعنی جب "اذا" "متی" اور "ان" دونوں کے معنیٰ میں آتا ہے تو اسکے قول "اذا لم اطلقکِ انت طالق" میں اگر اسکو "متی" پر حمل کریں تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اسکو "ان" پر حمل کریں تو موت کے وقت طلاق واقع ہوگی۔ تو فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہوا تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ تو اسلئے "اذا" "ان" کیطرح ہوگیا۔ اور وہاں یعنی اسکے قول "طلقی نفسکِ اذا شئتِ" میں یہ بات یقینی ہے کہ فی الحال طلاق عورت کی مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی۔ تو اگر "اذا" کو "ان" کے معنیٰ پر حمل کرتے ہوئے شرط کے لئے لیا جائے تو وہ مشیت مجلس کے اختتام کے ساتھ منقطع نہ ہوگی اور مجلس کے بعد بھی باقی رہیگی اور اس میں شک نہیں کہ فی الحال طلاق اس عورت کی مشیت کے ساتھ معلق ہے تو شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوگا۔

(و كيفَ سوالُ عنِ الحالِ فان استقَامَ) اى السؤالُ عَنِ الحَالِ وجوابُ "إن" محذوفٌ اى فبها او يحمل على السؤال عنِ الحالِ (والا بطلتْ) اى وان لم يستقم السؤال عن الحالِ تبطل كلمةُ كيفَ ويحنَثُ (فيعتق فى انتَ حرٌ كيف شئت) فانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انتَ حرٌ وبطلَ كيف شئتَ

واعلم أنَّ كلمةَ كيف فى مثل قوله انتَ حرٌ كيف شئتَ او "انتِ طالقٌ كيفَ شئتِ"

لیست للسؤال عن الحالِ بل صارتْ مجازاً و معنا ها انتَ حرٌ أو انتِ طالقٌ بأيَّةِ کیفيةٍ شئتِ فعلی هذا المرادُ بالاستقامةِ هو أن یصحَّ تعلقُ الْکیفِیَّةِ بصدر الکلام "کانت طالق کیف شئتِ" فإنَّ الطلاقَ له کیفیةٌ وهی ان یکون رجعیاً او بایناً أمّا العتقُ فَلَا کیفیةَ له فلا یستقیمُ تعلقُ الکَیفیَّةِ بصدرِ الکلامِ

ترجمہ وتشریح:- اور "کیف" حالت پوچھنے کے لئے ہے۔(توجب کہا جائیگا "کیف زید" تو اسکا معنیٰ یہ ہوگا "أ زید صحیح او سقیم" وغیرہ تو اسلئے اسکے جواب میں صحیح آتا ہے یا سقیم آتا ہے۔شاعر کہتا ہے قال لی کیف انت قلت علیل ☆سهر دائم وحزن طویل اور کبھی "کیف زید" کا معنیٰ ہوتا ہے "ما ذا حاله" تو اسکے جواب میں آتا ہے۔"الصحۃ" جس طرح شعر کے دوسرے مصرع میں حالت کا بیان ہے تو اگر پہلا معنیٰ نے لیا جائے تو مرفوع علی الخبریۃ ہوگا اور گر دوسرا معنیٰ مراد لیا جائیگا۔تو پھر مرفوع علی الابتدآء ہوگا۔اور جب پوچھا جائے "کیف تضرب زیداً" تو اسمیں ہوسکتا ہے کہ زید جو مضروب ہے کی حالت سے سوال ہو یا مخاطب جو ضارب ہے کے حالت سے سوال ہو اور یا ضرب کی حالت سے سوال ہو۔تو پہلے دونوں صورتوں میں معنیٰ ہوگا۔قائماً او قاعداً مضطجعاً :یعنی زید کھڑا تھا یا بیٹھا تھا یا لیٹا ہوا تھا اور)تم مخاطب کھڑے تھے یا بیٹھے تھے اور تیسری صورت میں مطلب ہوگا کہ ضرب شدید تھی یا خفیف تھی تو اسلئے منصوب علی الحال ہوگا۔تو اس بیان سے معلوم ہوا کہ کلمہ "کیف" حرف استفہام کے معنیٰ کو متضمن ہے اور کلمہ "کیف" کلمات شرط میں سے نہیں ہے ہاں اگر کلمہ کیف کے ساتھ "ما" بھی ملایا جائے۔اور مثلاً کہا جائے۔"کیفما تصنع" کے ساتھ "ما" بھی ملایا جائے اور مثلاً کہا جائے۔"کیفما تصنع اصنع"۔تو پھر کلمات شرط میں سے ہوجائیگا۔اسی وجہ سے صاحب حسامی نے کلمہ "کیف" کلمات شرط میں ذکر نہیں کیا۔تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں)پس اگر درست ہو یعنی اگر حالت پوچھنا درست ہو تو ٹھیک ہے یا سوال پر حمل کیا جائیگا تو معلوم ہوا کہ "ان" کا جواب محذوف ہے۔(اور تقدیر یہ ہے کہ فان استقام فبها یا فان استقام فیحمل علی السؤال عن الحال)

ورنہ باطل ہوگا یعنی اگر حالت پوچھنا درست نہ ہوتا ہو تو کلمہ کیف باطل ہوگا اور آدمی حانث ہوگا تو آزاد ہو جائیگا اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا

"انت حر کیف شئت" اسلئے کہ یہاں پر "کیف" کے ساتھ حال پوچھنا درست نہیں ہوتا۔تو "انت

حر“ کے ساتھ غلام آزاد ہوگا اور ”کیف شئت“ کا کلمہ باطل ہوگا۔

اور جان لو کہ کلمہ ”کیف“ آدمی کے قول ”انت حر کیف شئت“ یا انت طالق کیف شئتِ“ میں حال پوچھنے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ یہ مجاز ہے اور معنیٰ یہ ہے کہ تم آزاد ہو یا تجھے طلاق ہے جس کیفیت کے ساتھ تم چاہو تو اسی وجہ سے استقامت سے مراد یہ ہوگا کہ کیفیت کا تعلق صدر کلام کے ساتھ صحیح ہو جیسے مثلاً ”انت طالق کیف شئتِ“ کیونکہ طلاق کے لئے کیفیت ہے اور وہ طلاق کا رجعی یا بائن ہونا ہے لیکن عتق کے لئے کیفیت نہیں ہے۔ تو کیفیت کا تعلق صدر کلام کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

(و تُطَلَّقُ فِی "انتِ طَالِقٌ کیفَ شئتِ" وَتبقَیٰ الْکَیفِیَّةُ) ای کَونُهُ رَجعیاً اَوْ بایناً خفیفةً او غلیظةً (مفوَّضَةً إلیهَا إنْ لَّم ینوِ الزَّوجُ وَإنْ نویٰ فإن اتّفقا فذاک والاَّ فرَجعِیةٌ) وهٰذا لِأنَّه لَمَّا فَوَّضَ الْکَیفِیةَ إلَیهَا فإن لَّم ینوِ الزَّوجُ أُعتُبرَ نیّتُهَا وإنْ نویٰ الزَّوجُ فإنِ اتّفقَ نِیّتُهمَا یَقَع مَا نَوَیَا وإنِ اختَلَفَتْ فَلا بُدَّ مِنْ إعتِبَارِ النِّیتینِ اَمَّا نِیَّتُهَا فلأنهُ فَوَّضَ إلیهَا وأمَّا نِیتُه فلأنَّ الزَّوجَ هُو الأصلُ فِی إیقَاعِ الطَّلاقِ فإذَا تَعارَضَا تَسَاقَطَا فَبَقِی أصلُ الطَّلاقِ وهُوَ الرَّجعِیُّ (وعِندَهُمَا یَتعلَّق الأصلُ أیضًا) أی فِی أنتِ طَالِقٌ کَیفَ شئتِ یَتعلَّقُ أصلُ الطَّلاقِ ای وُقُوعُ الطَّلاقِ ایضًا بِمَشِیتِهَا (فَعِندَهُمَا مَا لاَ یقبَلُ الإشارَةَ) ای مَا لا یَکُونُ مِن قَبِیلِ المَحسُوسَاتِ (فَحَالُهُ وأصلُهُ سَوآءٌ) اَظُنُّ أنَّ هذَا مبنِیٌّ عَلیٰ امتِنَاعِ قِیامِ العَرَضِ بِالعَرَضِ فإنَّ العَرَضَ الأوّلَ لَیس مَحلاً لِلعَرضِ الثَّانِی بَل کِلاهُمَا حَالَانِ فِی الجِسمِ وَلَیسَ أحدُهمَا أولیٰ بِکَونِهٖ أصلاً وَمَحلاً والآخرُ بِکَونِه فَرعاً وحالاً فَفِیمَا نَحنُ فِیهِ لا نَقُولُ إنَّ الطَّلاقَ أصلٌ وَالکَیفِیَّةُ عَرضٌ قَائِمٌ بِهٖ وأنَّ الأصلَ موجودٌ بِدُونِ الفَرعِ بَل هُمَا سوآءٌ فِی الأصلیّةِ وَالفَرعِیّةِ لکِنْ لاَّ انفِکَاکَ لِأ حدِهِمَا عَنِ الآخرِ إذِا الطَّلاقُ لَایُوجَدُ إلاَّ وإنْ یَّکُونَ رَجعِیّاً اَوْ بَایناً فاذا تَعَلَّقَ أحدُهُمَا بِمَشیتِهَا تَعَلَّقَ الأخَرُ۔

ترجمه وتشریح:- اور اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق کیف شئتِ“ تو (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) طلاق واقع ہوگی اور کیفیت باقی رہے گی یعنی طلاق کا رجعی یا بائن یا خفیف اور غلیظ ہونا عورت کے

سپرد ہوگا اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو۔(بایں معنیٰ کہ شوہر ''کیف شئتِ'' کے معنیٰ سے خالی الذھن ہو۔یا یہ کہ شوہر خاص طور سے طلاق رجعی یا بائن کا قصد اور ارادہ نہ کرتا ہو بلکہ اسکا مقصود فقط طلاق واقع کرنا ہو۔اور شوہر کی نیت نہ کرنے کی تفسیر جو ہم نے اس شوہر کے خالی الذھن ہونے کے ساتھ کیا۔یہ اسلئے کہ اگر وہ یہ سمجھتا ہو کہ وہ طلاق واقع ہوگی جو عورت چاہیگی۔تو پھر گویا اس نے اس طلاق کی نیت کی جسکی عورت نیت کریگی تو پھر اس سے نیت نفی کرنا صحیح نہ ہوگا)

اور اگر شوہر نے نیت کی ہو تو پھر اگر عورت اور شوہر دونوں کی نیتیں موافق ہوگئیں (مثلاً دونوں نے بائن یا رجعی کی نیت کی) تو وہی ہوگا جو دونوں نے نیت کی ہو۔ورنہ پھر طلاق رجعی ہوگی۔

اور یہ اسلئے کہ جب کیفیت عورت کے سپرد ہوگئی۔تو اگر شوہر نے بالکل نیت نہ کی ہو (یعنی خالی الذھن ہو) تو عورت کی نیت کا اعتبار ہوگا۔اور اگر شوہر نے نیت کی ہو تو اگر دونوں کی نیتیں موافق ہوگئیں تو وہ طلاق واقع ہوگی جسکی دونوں نے نیت کی ہو۔اور اگر دونوں کی نیتیں مختلف ہوگئی۔تو پھر دونوں کی نیتوں کا اعتبار ضروری ہوگا عورت کی نیت کا اعتبار اسلئے ضروری ہے کہ کیفیت طلاق عورت کے سپرد کی گئی ہے۔اور شوہر کی نیت کا اعتبار اسلئے ضروری ہے کہ شوہر طلاق واقع کرنے میں اصل ہے تو جب دونوں کی نیتیں متعارض ہوگئی تو دونوں کا اعتبار ساقط ہوگا تو اصل طلاق باقی رہیگی اور وہ طلاق رجعی ہے۔اور صاحبین کے نزدیک اصل طلاق بھی مشیت کے ساتھ معلق ہوگی یعنی ''انت طالق کیف شئتِ'' میں اصل طلاق یعنی وقوع طلاق بھی اس عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی۔(لہٰذا اگر اس عورت نے مجلس کے اندر اسکو رد کیا۔تو طلاق واقع نہیں ہوگی) تو صاحبین کے نزدیک جو اشارہ کو قبول نہ کرتا ہو یعنی جو محسوسات کی قبیل سے نہ ہو تو اسکا حال اور اصل دونوں برابر ہونگے۔

(مصنف فرماتے ہیں کہ) میرے خیال میں یہ قیام العرض بالعرض کے ممتنع ہونے پر مبنی ہے۔(یعنی ایک عرض محل بن جائے اور دوسرا عرض اس میں حال ہوکر اسکے ساتھ قائم ہوجائے یہ ممتنع ہے) اسلئے کہ عرض اول (جسکو اصل کہا گیا ہے وہ) محل نہیں بن سکتا عرض ثانی کے لئے (جسکو حال کہا گیا ہے) بلکہ دونوں جسم میں حلول کرنے والے ہیں۔(اور کوئی ایک دوسرے میں حلول نہیں کرسکتا) تو اسلئے دونوں میں سے کوئی ایک اصل اور محل ہونے کے ساتھ اور دوسرا فرع اور حال ہونے کے ساتھ لائق نہیں ہے تو مسئلہ طلاق اور اسکی کیفیت کی جو صورت ہم بیان کررہے ہیں اسمیں ہم نہیں کہہ سکتے کہ طلاق اصل ہے اور کیفیۃ عرض ہے جو طلاق کے ساتھ قائم ہے اور یہ کہ اصل طلاق بغیر فرع یعنی کیفیت کے موجود ہے بلکہ طلاق اور کیفت دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں البتہ طلاق اور کیفیت میں سے کوئی ایک

دوسرے سے الگ اور منفک نہیں ہوسکتا۔اسلئے کہ یہ بات متصور نہیں کہ طلاق ہواور بائن یا رجعی اور (خفیفہ یا غلیظہ) نہ ہو۔تو جب ایک یعنی طلاق کا بائن یا رجعی ہونا (اور اسکا خفیفہ اور غلیظہ ہونا) عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوتو دوسرا (یعنی طلاق بھی) اس عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔(لہٰذا اگر اس عورت نے "انت طالق کیف شئت" کو مجلس کے اندر مجلس کے اختتام سے پہلے مسترد کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہی صاحبین کا مذھب ہے)

(فصلٌ فِی الصَّرِیحِ وَالْکِنَایَۃِ،اَلصَّرِیحُ لَا یحتاجُ اِلَی النِّیۃِ وَالْکِنَایَۃُ تَحْتَاجُ اِلَیھَا وَلَا سِتَارِھَا لا یثبتُ بِھَا ما یَندَرِئُ بِالشُّبھاتِ فَلا یُحَدُّ بِالتَّعریضِ نحوُ لستُ بِزانٍ.)

ترجمہ وتشریح:۔یہ فصل صریح اور کنایہ کے احکام کے بیان میں ہے۔

(صریح لغت میں خالص کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے جآء بنو تمیم صریحۃ جبکہ انکے ساتھ بنو تمیم کے علاوہ دوسرے لوگ مخلوط نہ ہوتو جسکی مراد ظاہر ہو اور اسکے ساتھ اور کوئی معنیٰ مخلوط نہ ہو۔تو وہ صریح ہوتا ہے۔اور کنایہ لغت میں چھپانے کو کہتے ہیں۔تاج المصادر میں امام بیہقی فرماتے ہیں۔"الکنایۃ ان یکلم بشیء ویرید بہ غیرہ" کہ آدمی کچھ کہے اور اس سے وہ معنیٰ مراد نہ ہو جس پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے بلکہ دوسرا معنیٰ مراد ہو۔مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ)

صریح نیت کا محتاج نہیں ہے (بلکہ بغیر نیت کے اسکا مفہوم ثابت ہو جاتا ہے لہٰذا اگر اپنی منکوحہ کو یہ کہہ رہا تھا۔پانی لاؤ اور غلطی سے منہ سے نکلا "انت طالق"تو طلاق واقع ہو جائیگی یا اپنی بیوی کو متوجہ کرتے ہوئے کہا "یا طالق" تو طلاق واقع ہو جائیگی۔خواہ طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو) اور کنایہ نیت کی طرف محتاج ہے (تو متکلم جس چیز کا کنایہ کر رہا ہے ۔اگر اسکی نیت کی ہوگی تو اسکا مقتضیٰ ثابت ہوگا ورنہ نہیں)

اور کنایہ میں مراد کے مخفی ہونے کی وجہ سے الفاظ کنایہ سے وہ کچھ ثابت نہ ہوگا جو شبہات کے ساتھ دفع ہو جاتا ہے۔(لہٰذا اگر ایک آدمی نے کسی اجنبیہ کا نام لیکر کہا "باشرت فلانۃ" تو اس پر اسکو حد نہیں لگائی جائیگی) پس اسی وجہ سے تعریض کے ساتھ مثلاً ایک آدمی کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے "لست انا بزان" میں زنا کار نہیں ہوں (تو اسمیں اس مخاطب پر زنا کے الزام کے ساتھ تعریض ہے لیکن اسکے باوجود اس) تعریض کے ساتھ اس کہنے والے کو حد قذف نہیں لگائی جائیگی۔

(قَالُوا وَکِنَایَاتُ الطَّلَاقِ تُطَلَّقُ مَجازاً لِاَنَّ معانیھَا غَیرُ مُستَتِرَۃٍ لکِنَّ الأبھَامَ فِیمَا

يَتَّصِلُ بِهَا كَالبائِنِ مثلاً فإنّه مبهمٌ فِي أنّها بائنةٌ عنْ أيِّ شئٍ عَنِ النّكَاحِ أوْ عَن غيرِهِ. فإذانوىٰ نوعاً منها) وهو البَينُونَةُ عنِ النّكاحِ (تعيَّنَ و تَبيَّنُ بِمَوجَبِ الكَلامِ وَلَوْ جُعِلَتْ كِنَايَةً حقيقةً تطلّقُ رجعيَّةً لِأنّهم فسَّروهَا بِمَا يَستَتِرُ مِنهُ المُرادُ والمرادُ المُستَتِرُ هٰهُنا الطّلاقُ فيصِيرُ كقولِهِ أنتِ طالقٌ)

إعْلَمْ أنَّ علمَاءَ نَا رحمهم اللّٰهُ لَمَّا قَالُوا بِوُقُوعِ الطَّلَاقِ البائِنِ بِقولِهِ أنتِ بَائنٌ وأمثالِهِ بِناءً عَلٰى أنَّ موجبَ الكلامِ هُوَ الْبَينُونَةُ وردَ عليهم أنَّ هذه الالفاظَ كناياتٌ عندكُم وَالكنايةُ هِي مَا استَتَرَ المُرادُ مِنهَا والمُرادُ المستَتِرُ هو الطَّلاقُ فِي هٰذِهِ الْالفاظِ فيَجبُ أن يَّقَعَ بِهَا الرَّجْعِي كَمَا فِي "أنتِ طَالِقٌ" فَأجَابَ مشائخُنَا بِأنَّ إطلاقَ لفظِ الكِنَايةِ عَلٰى هٰذِهِ الألفَاظِ بَطرِيقِ المَجَازِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي المَتْنِ فيَقَعُ بِهَا البائنُ لأنَّ مَوجَبَ الكَلَامِ البَينُونَةُ وهٰذَا بناءٌ علٰى تَفسيرِ الكِنَايةِ عِندَهُمْ۔

ترجمه وتشریح:- اورمشائخ نے کہا کہ کنایات الطلاق (جوکہ انت بائن،انت بتة او بتلة یا انت حرام یا اختاری یا حبلک علی غاربک وغیرہ ہیں توان کنایات الطلاق) پر کنایات کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔اسلئے کہ انکے معانی مستتر اور پوشیدہ نہیں ہیں۔لیکن ابہام اس معنیٰ میں ہے جواس عورت کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔جیسے''بائن'' کا لفظ ہے۔''انت بائن''میں(کہ یہ بائن،اگر بینونۃ سے مشتق ہے۔تو وہ جدا ہونے کے معنیٰ میں ہےلیکن جب اس نے اپنی بیوی سے کہا''انت بائن''تم جدا ہو۔تو وہ کس چیز سے جدا ہے۔نکاح سے یا نکاح کے علاوہ کسی اورشی سے مثلاً ماں، باپ یاشریر خواتین سے اسی معنیٰ کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ یہ بائن)مبہم ہےاس بات میں کہ وہ کس چیز سے بائن اور جدا ہے نکاح سے یا غیر نکاح سے تو جب وہ کسی ایک نوع کی نیت کر یگا جو کہ بینونۃ عن النکاح یعنی نکاح سے الگ ہونا ہےتو وہ معنیٰ جسکی نیت کی ہو متعین ہوگااور موجب کلام کی بناء پر وہ بائنہ ہو جائیگی۔

اور اگر یہ کنایات طلاق حقیقۃ کنایات قرار دیے جائیں تو پھران الفاظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی۔اسلئے کہ علماء نے کنایہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ جسکی مراد پوشیدہ ہواور مراد مستتر پھراس مقام میں طلاق ہوگی تو ''انت بائن'' وغیرہ اسکےقول انت طالق کیطرح ہوجائنگے۔

مصنف رحمہ اللہ مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے جب کنایات

الطلاق یعنی انت بائن وغیرہ کے ساتھ طلاق بائن کے واقع ہونے کا فتویٰ دیا۔اس وجہ سے کہ موجب کلام اور مفہوم کلام ''بینونۃ'' ہے تو ان پر اعتراض وارد ہوا کہ یہ الفاظ تمہارے نزدیک کنایات ہیں اور کنایۃ وہ ہوتا ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو اور یہاں پر ان الفاظ کا پوشیدہ مراد طلاق ہی ہے۔تو پھر ان الفاظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے۔جیسا کہ'' انت طالق '' سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔تو ہمارے مشائخ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ان الفاظ پر کنایات کا اطلاق جیسا کہ ہم نے (یعنی مصنف نے) متن میں ذکر کیا بطریقہ مجاز ہے لہذا ان الفاظ کے ساتھ جب طلاق واقع ہوگی تو طلاق بائن ہوگی۔اسلئے کہ کلام کا مفہوم بینونۃ ہی ہے یہ جواب کنایۃ کا اس تفسیر کے مطابق ہے جو علماء اصول نے کی ہے۔

وَلَو فَسَّرُوهَا بِتَفسِيرِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ يَثبُتُ الْمُدَّعىٰ وَهُوَ الْبَينُونَةُ فَلا يَحتَاجِ فِي الجَوَابِ إلٰى هٰـذَا التَّكَـلُّفِ وهُوَ أنَّ هَذِهِ الألفَاظَ كِنَايَاتٌ بِطَرِيقِ المَجَازِ فَلِهٰذَا قَالَ (وبتَفسِيرِ عُلَمَاءِ البَيانِ لا يَحتَاجُونَ إلٰى هٰذِهِ التَّكَلُّفَاتِ لِأنَّهَا عِندَهُم أن يُذكَرَ لَفظٌ وَيُقصَدَ بِـمَـعـنَـاهُ مـعـنـىً ثانٍ ملزومٍ لهُ فيُرَادُ بِالبَائِنِ مَعنَاهُ ثُمَّ ينتقِلُ مِنهُ بِنِيَّتِهِ إلٰى الطَّلَاقِ فَتـطَـلَّـقُ عَلٰى صِفَةِ البَينُونَةِ لا أنه أُرِيدَ بِهِ الطَّلَاقُ) يَتَّـصِـلُ هٰـذَا بِقَولِهِ فيُرادُ بِالبَايِنِ مَعنَاهُ (إلَّا فِي اِعتَدِّى)فَـإنَّـهُ يَـقَـعُ بِـهِ الرَّجْعِيُ وهُوَ اِستِثنَاءٌ مِنْ قَولِهِ فَتُطَلَّقُ عَلٰى صِفَةِ البَينُونَةِ (لِأنَّـهُ يَـحتَمِلُ مَا يُعدَىٰ مِنَ الْاَقرَاءِ فإذَا نَوَاهُ اقتَضىٰ الطَّلَاقَ إنْ كَانَ بَعدَ الـدُّخـولِ وإنْ كـانَ قَبْـلَـه يَثبُـتُ بِطَرِيقِ إطلاقِ إسْمِ المُسبَّبِ عَلٰى السَّبَبِ وَيَرِدُ عَـلَـيـهِ إنَّ الـمُسَبَّبَ إنَّمَا يُطلَقُ عَلَى السَّبَبِ إذَا كَانَ المُسبَّبُ مقصُوداً مِنهُ وَهٰهُنَا لَيسَ كَذالِكَ وَكَذَا إستبرئ رَحِمَكِ بِعَينِ هٰذاالدَّلِيلِ) أيِ الدَّلِيلِ الذى ذُكِرَ فِي إعتَـدِّى فيَـحتَـمِـلُ أنَّـهُ اَمَـرَهَـا بِـاستِبـرَاءِ الرَّحِمِ لِيَتزَوَّجَ زوجاً اٰخر فإذَا نَوىٰ اِقتَضىٰ الـطَّلَاقَ كَـمَا مَرَّ (وكَـذَا أنـتِ وَاحِـدَةٌلِأنَّهـا تَـحتَـمِـلُ الطَّلَاقَ فإذَا نوىٰ يَقَعُ بِهَا الرَّجعِيُّ وَلَا تَبِينُ لِعَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى البَينُونَةِ.)

ترجمہ وتشریح:۔(یعنی گزشتہ جواب اس صورت میں تھا جب کنایہ کی تفسیر علماء اصول کے مذاق کے مطابق کی جائے)اور اگر کنایہ کی تفسیر علماء بیان کے مزاج کے مطابق کی جائے تو پھر ان الفاظ سے مدعیٰ یعنی طلاق

بائن ثابت ہوگی تو اس وقت جواب میں اس تکلف کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اور وہ یہ کہ ان الفاظ پر کنایات کا اطلاق بطریقہ مجاز ہے تو اس وجہ سے مصنف نے کہا اور علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس تکلف کی حاجت نہ ہوگی اسلئے کہ کنایہ علماء بیان کے نزدیک یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اسکے معنیٰ سے ایک اور معنیٰ مراد لیا جائے جو معنیٰ اول کے لئے ملزوم ہو تو بائن سے (''انت بائن'' میں) اسکا معنیٰ (بینونۃ) مراد ہوگا۔ اور پھر اس معنیٰ سے اسکی نیت کے ساتھ طلاق کی طرف انتقال ہوگا تو طلاق بائن واقع ہوگی۔ ایسا نہ ہوگا کہ انت بائن سے طلاق کا ارادہ کیا گیا تو مصنف کا یہ قول لانہ ارید الخ اسکے قول فیراد بالبائن معناہ کے ساتھ متصل ہے۔

مگر ''اعتدی'' میں طلاق بائن واقع نہ ہوگی۔ اسلئے کہ ''اعتـــــــدی'' کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اور مصنف کا یہ قول ''الافی اعتدی'' مصنف کے قول ''فتطلق علی صفۃ البینونۃ'' سے استثناء ہے۔

اسلئے کہ (اعتدی کا معنی ہے تم گن لو) تو اسکا معنیٰ یہ بھی ہوسکتا ہے (کہ اللہ کے انعامات گن لو یا میں نے جو آپ پر احسانات کئے ہیں وہ گن لو یا) اقراء یعنی حیضوں کو گن لو تو اگر اس (آخری) معنیٰ کا ارادہ کر لیا۔ تو یہ طلاق کا مقتضی ہے اگر اسکا یہ قول دخول کے بعد ہو (یعنی اس نے اعتدی کا کلام اپنے مدخول بھا بیوی سے کیا ہو) اور اگر قبل الدخول ہو (یعنی وہ عورت مدخول بھا نہ ہو) تو پھر طلاق کا ثبوت اسم مسبب کے سبب پر اطلاق کرنے کے ساتھ ہوگا (اسلئے کہ طلاق عدت کا سبب ہے تو عدت مسبب ہوا اور طلاق سبب ہوا تو اعتدی کہنے کی صورت میں مسبب کا اطلاق سبب پر ہوا)

لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ مسبب کا اطلاق سبب پر اس وقت ہوتا ہے جب مسبب، سبب سے مقصود ہو اور یہاں عدت طلاق سے مقصود نہیں ہے۔ (بلکہ طلاق دینے کے اور مقاصد ہوتے ہیں اور عدت صرف استبراء رحم کے لئے ہوتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ چونکہ مدخول بھا عورت کو طلاق دینا وجوب عدت میں مؤثر ہوتا ہے تو یہ ایسا ہوا کہ گویا عدت طلاق سے مقصود ہو تو اسلئے عدت کا اطلاق طلاق پر درست ہوا)

اسطرح ایک آدمی کا اپنی بیوی سے ''استبرئ رحمک'' کہنے سے بھی جب طلاق مراد ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس دلیل کے ساتھ جو ہم نے ''اعتدی'' کے ذیل میں ذکر کیا اسلئے کہ شوہر نے جب اپنی بیوی سے کہا ''استبرئ رحمک'' تو ہوسکتا ہے کہ گویا اس نے اپنی بیوی کو استبراء رحم کا حکم اسلئے دیا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ تو جب اسکی نیت کی تو یہ طلاق کے لئے مقتضی ہوگا۔ جیسا کہ گزر گیا۔

اسطرح اسکا قول" انت واحدة " ہے اسلئے کہ یہ بھی طلاق کا احتمال رکھتا ہے(سو اگر "انت واحدةً" منصوب ہے تو پھر یہ مصدر محذوف کی صفت ہے اور تقدیر یہ ہے "انت طالق تطليقةً واحدةً" اور اگر "واحدةٌ" مرفوع ہے تو پھر اسکی تقدیر یہ ہے "أنت ذات طلقةٍ واحدةٍ") پس اگر اس نے "انت واحدة" کہکر طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور وہ عورت بائنہ نہ ہوگی اسلئے کہ یہ لفظ بینونت پر دلالت نہیں کرتا واللہ اعلم۔

(التَّقسِيمُ الثَّالِثُ) فِيْ ظُهُورِ الْمَعنىٰ وَخَفَائِهِ اَللَّفظُ إذَا ظَهَرَ الْمُرَادُ يُسَمّٰى ظَاهِراً بِالنِّسبَةِ إلَيهِ ثُمَّ إنْ زَادَ الْوُضُوحُ بِأَنْ سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ يُسَمّٰى نَصاً ثُمَّ إن زَادَ حَتّٰى سُدَّ بَابُ التَّأوِيلِ وَالتَّخصِيصِ يُسَمّٰى مُفَسَّراً ثُمَّ إنْ زَادَ حَتّٰى سُدَّ بَابُ اِحتِمَالِ النَّسخِ أيضاً يُسَمّٰى مُحْكَماً كَقَولِهٖ تعالىٰ وأحلَّ اللّٰهُ الْبَيعَ وحَرَّمَ الرِّبٰوا ظَاهِرٌ فِي الحِلِّ والحُرمَةِ نَصٌّ فِي التَّفرِقَةِ بَينَهُمَا) اى بَينَ الْبَيعِ وَالرِّبٰوا لِأنَّه فِي جَوابِ الْكُفَّارِ عَنْ قَولِهِمْ إنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا.

(وَقَولِهٖ تعالىٰ مَثنىٰ وثُلٰثَ ورُبَاعَ ظَاهِرٌ فِي الْحِلِّ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ) لِأنَّ الْحِلَّ قَدْ عُلِمَ مِنْ غَيرِ هٰذِهِ الْآيةِ ولِأنَّهُ إذَا وَرَدَ الْأمرُ بِشَيْءٍ مُقَيَّدٍ وَلَا يَكُونُ ذَالِكَ الشَّيْءُ وَاجباً فَالمَقصُودُ إثبَاتُ هَذَا القَيدِ نَحوُ قَولِهٖ عَلَيهِ السَّلَامُ بِيعُوا سوآءً بِسَوآءٍ۔

ترجمہ وتشریح:۔ تیسری تقسیم ظہور معنیٰ اور خفاء معنیٰ میں ہے۔(یا تو مطلب یہ ہے کہ تیسری تقسیم ظہور معنیٰ اور خفاء معنیٰ کے اعتبار سے ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ تیسری تقسیم ظہور معنیٰ اور خفاء معنیٰ کے اعتبار سے نظم کی اقسام کے بیان میں ہے تو اگر یہ دوسرا مطلب مراد ہو تو پھر یہ ان تمام مباحث کو شامل ہوگی جو مصنف رحمہ اللہ اس تیسری تقسیم کے ذیل میں تقسیم رابع تک ذکر کر رہے ہیں۔

اور یہ دوسرا مطلب راجح ہے اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس تقسیم کے ضمن میں کوئی "فصل" کا عنوان قائم نہیں کیا۔ تو گویا یہ تقسیم ثالث خود "فصل" کے قائم مقام ہے)

لفظ کی مراد جب ظاہر ہو۔(یعنی اس لفظ سے اسکی مراد سمجھنے میں کسی اور شئی کی طرف احتیاج نہ ہو۔ بلکہ اول وھلہ میں جب اس لفظ پر اطلاق کیا جائے تو اسکی مراد سمجھ میں آجائے) تو وہ لفظ اس مراد کے اعتبار سے ظاہر کہلاتا ہے۔

(اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو آپ نے تعریف الشئی بنفسہ کیا اور وہ جائز نہیں اسلئے کہ جانب معرف

میں ظھور صفت لفظ ہے اور تعریف میں ظھور صفت معنیٰ ہے تو اسلئے دونوں جگہ ظھور الگ الگ ہوا تو تعریف الشیٔ بنفسہٖ نہیں ہوئی)

پھر اگر وضوح زائد ہو بایں معنیٰ کہ لفظ اپنی مراد میں ظاہر ہونے کے باوجود اس لفظ اور کلام کو اس مراد کے لئے چلایا بھی گیا ہو تو وہ نص کہلائیگا۔ پھر اگر اسکی وضوح میں مزید اضافہ ہوا بایں معنیٰ وہ لفظ اپنی مراد پر دلالت کرنے کے ساتھ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہا۔ تو وہ مفسر کہلائیگا۔

پھر اگر وضوح اس سے بھی زائد ہوا بایں معنیٰ کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہا۔ تو وہ محکم کہلائیگا۔ (اب لف نشر مرتب کے طور پر ان سب کی مثالیں بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''واحل اللہ البیع وحرم الربوا (الایہ بقرہ آیت ۲۷۵) کہ یہ آیت بیع کے حلال ہونے اور ربوا اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہے۔ (یعنی بیع کے حلال ہونے اور ربوا کے حرام ہونے پر آیت کی دلالت ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے) لیکن بیع اور ربوا میں فرق کرنے کے بیان میں یہ آیت نص ہے اسلئے کہ یہ کفار کے قول کے جواب میں کہا گیا ہے جب انہوں نے ربوا کے حلال ہونے میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا کہ ''انما البیع مثل الربوا'' کہ بیع ربوا کی مانند ہے (مطلب یہ تھا کہ دونوں میں تحصیل فضل ہوتا ہے۔ تو جب تحصیل فضل بیع کی صورت میں حلال ہے تو ربوا کی صورت میں کیوں حلال نہ ہوگا۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے انکے خیال فاسد پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ''واحل اللہ البیع وحرم الربوا'' اللہ عز وجل نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ بیع میں تحصیل فضل اپنی جسمانی محنت کے ساتھ ہوتا ہے اور ربوا میں یہ بات نہیں ہوتی نیز ربوا میں بظاہر نقصان کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا جبکہ بیع میں نقصان کا خطرہ بھی ہوتا ہے۔)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع'' (سورۃ النسآء آیت ۳) تو یہ آیت نکاح کے حلال ہونے کے بیان میں ظاہر ہے اور عدد ازواج کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ نکاح کا حلال ہونا دوسری آیات سے بھی ثابت ہے۔ (مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''واحل لکم ما ورآء ذالکم'' الایہ نساء آیت ۲۴) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وانکحوا الایامیٰ منکم والصالحین من عبادکم الایہ نور آیت ۳۲ اور یہ دونوں آیتیں مدنی ہیں اسلئے ضروری نہیں کہ انکا نزول سورۃ النسآء کی آیت فانکحوا ما طاب لکم سے مقدم ہو لہٰذا یہ کہا جائیگا کہ مصنف کی مراد سورۃ شوریٰ کی آیت ''جعل لکم من انفسکم ازواجاً'' (الایہ شوری آیت

۱۱) ہے کیونکہ مکی سورت کی آیت ہے لہٰذا وہ اس آیت سے نزول میں مقدم ہے نیز نکاح کا حلال ہونا حضور ﷺ کے عمل سے بھی اس آیت کے نزول سے پہلے ثابت تھا۔)

اور اسلئے کہ جب کسی شئی کے متعلق کسی خاص قید کے ساتھ حکم وارد ہو اور وہ شئی واجب نہ ہو تو پھر مقصود اس قید کا اثبات ہوتا ہے جیسے آپ (ﷺ) کا قول " بیعوا سوآء بسوآء" برابر سرابر بیچو۔ (تو یہاں برابر سرابر بیچنے کا حکم دیا اور بیچنا واجب نہیں تو پھر مقصود بیع میں برابری کا حکم ہے اسی طرح فانکحوا ما طاب لکم میں قید کے ساتھ نکاح کا حکم دیا ہے۔ اور نکاح واجب نہیں تو پھر بیان عدد یہاں مقصود ہوگا۔)

(وَنَظِيرُ الْمُفَسَّرِ قَولُهُ تَعَالىٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَقَولُهُ تَعَالىٰ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) وَالْمُحْكَمُ قَولُهُ تَعَالىٰ " إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" وَقَولُهُ عَلَيهِ السَّلَامُ "اَلْجِهَادُ مَاضٍ إِلىٰ يَومِ الْقِيَامَةِ"

النَّظِيرَ انِ الأَوَّلَانِ لِلْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ مَذْكُورَانِ فِي كُتُبِ الأُصُولِ وَ فِي التَّمْثِيلِ بِهِمَا نَظَرٌ لِأَنَّ الْفَرقَ بَينَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ أَنَّ الْمُفَسَّرَ قَابِلٌ لِلنَّسخِ وَالْمُحْكَمَ غَيرُ قَابِلٍ لَهُ وَالْمِثَالَانِ الْمَذْكُورَانِ وَهُمَا قَولُهُ تَعَالىٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَقَولُهُ تَعَالىٰ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي ذَالِكَ سَوَآءٌ لِأَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوا قُبُولَ النَّسخِ وَعَدَمِهِ بِحَسَبِ اللَّفْظِ فَكُلٌّ مِنهُمَا مُفَسَّرٌ إِذْ لَيسَ فِي الْأٰيَتَينِ مَا يَمنَعُ النَّسخَ بِحَسبِ اللَّفظِ وَإِنْ أَرَادُوا بِحَسبِ مَحَلِّ الْكَلَامِ أَوْ أَعَمَّ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنهُمَا فَكُلٌّ مِنهُمَا مُحكَمٌ لِأَنَّ الإِخبَارَ بِسُجُودِ الْمَلَائِكَةِ لَا يَقْبَلُ النَّسخَ كَمَا أَنَّ الأَخبَارَ بِعِلْمِ اللّٰهِ لَا يَقْبَلُهُ فَلِهٰذَا أَورَدْتُ مِثَالَينِ فِي الْحُكْمِ الشَّرعِيِّ لِيَظْهَرَ الْفَرقُ بَينَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَقَولُهُ تَعَالىٰ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً مُفَسَّرٌ لِأَنَّ قَولَهُ " كَافَّةً" سَدٌّ لِبَابِ التَّخصِيصِ لٰكِنَّهُ يَحتَمِلُ النَّسخَ لِكَونِهِ حُكماً شَرعِياً وَقَولُهُ عَلَيهِ السَّلَامُ الْجِهَادُ مَاضٍ إِلىٰ يَومِ الْقِيَامَةِ مُحكَمٌ لِأَنَّ قَولَهُ إِلىٰ يَومِ الْقِيَامَةِ سَدٌّ لِبَابِ النَّسخِ (وَالْكُلُّ يُوجِبُ الْحُكْمَ إِلَّا أَنَّهُ يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِندَ التَّعَارُضِ)

ترجمہ وتشریح:- اور مفسر کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون (سورۃ الحجر

آیت ۳۰) اور اللہ تعالیٰ کا فرمان " قاتلوا المشرکین کافۃ " اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ بکل شیء علیم اور آپ ﷺ کا ارشاد "الجهاد ماض إلى يوم القيامة حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال" جہاد قیامت تک جاری رہیگا یہاں تک کہ اس امت کا آخری شخص یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام دجال کو قتل کرینگے۔

پہلی دونوں مثالیں مفسر اور محکم کی کتب اصول میں مذکور ہیں لیکن انکے ساتھ مثال پیش کرنے میں اشکال ہے اسلئے کہ مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے اور محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا اور پہلی دونوں مثالیں جو مذکور ہیں جو اللہ تعالیٰ کا قول "فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون اور ان اللہ بکل شیء علیم ہیں وہ اسمیں یعنی نسخ قبول کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں اسلئے کہ اگر نسخ قبول کرنا اور نہ کرنا باعتبار لفظ کے مراد ہو تو پھر تو دونوں مفسر ہیں اسلئے کہ دونوں آیتوں کے لفظ میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو نسخ کو منع کرتی ہو اور اگر نسخ قبول کرنا اور نہ کرنا محل کلام کے اعتبار سے مراد ہوں یا ایسی حیثیت سے مراد ہو جو لفظ اور محل کلام دونوں کو شامل ہوں تو پھر دونوں آیتیں محکم ہیں اسلئے کہ سجود ملئکہ کا خبر دینا اور اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر شی پر محیط ہونا نسخ کو قبول نہیں کرتا (اسلئے کہ سجود ملئکہ ایک واقعہ ماضیہ ہے جو ہو چکا ہے تو اب وہ کیسے منسوخ ہوگا اور علم اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتا) تو اسی وجہ سے میں نے مفسر اور محکم دونوں کے لئے احکام شرعیہ میں سے دو مثالیں ذکر کیں تا کہ مفسر اور محکم میں فرق خوب ظاہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قاتلوا المشرکین کافۃ" مفسر ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "کافۃ" "تمام کے تمام" تخصیص کے دروازے کو بند کرتا ہے لیکن یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ یہ حکم شرعی ہے اور آپ ﷺ کا ارشاد" الجهاد ماض إلى يوم القيامة "محکم ہے اسلئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد "الی یوم القیامۃ " نسخ کے دروازے کو بند کرتا ہے۔ اور سب (یعنی یہ اقسام اربعہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم سب حکم کو ثابت کرتے ہیں (خواہ وہ حکم وجوب ہو یا سنیت ہو یا استحباب ہو) البتہ تعارض کی صورت میں تفاوت ظاہر ہوگا۔

(مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" اس میں ظاہر ہے کہ جو عورت تمہیں پسند ہو اس سے نکاح کر سکتے ہو۔ لیکن "احل لکم ما وراء ذالکم" اسمیں نص ہے کہ محرمات کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں تو دوسری آیت یعنی "احل لکم ما ورآء ذلکم" کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے محرمات کے ساتھ نکاح جائز نہیں اسی طرح پہلی آیت چار سے زائد کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے میں نص ہے اور دوسری آیت چار سے زائد کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے میں ظاہر ہے تو پہلی آیت کو ترجیح ہوگی)

(وإذَا خَفِيَ فَإنْ خَفِيَ لِعَارِضٍ يُسَمّٰى خَفِيًّا وإنْ خَفِيَ لِنَفْسِهٖ فَإنْ أُدْرِكَ عَقْلاً فَمُشْكِلٌ أَوْلا بَلْ نَقْلاً فَمُجْمَلٌ أَوْلا أَصْلاً فَمُتَشَابِهٌ فَالْخَفِيُّ كَآيَةِ السَّرِقَةِ خَفِيَتْ فِي حَقِّ النَّبَّاشِ وَالطَّرَّارِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ فَيُنْظَرُ إنْ كَانَ الْخَفَآءُ لِمَزِيَّةٍ يَثْبُتُ فِيهِ الْحُكْمُ وَلِنُقْصَانٍ لَا وَالْمُشْكِلُ إمَّا لِغُمُوضٍ فِي الْمَعنىٰ نَحوُ وَإنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا فَإنَّ غَسْلَ ظَاهِرِ الْبَدَنِ وَاجِبٌ وَغَسْلَ بَاطِنِهٖ سَاقِطٌ فَوَقَعَ الْإشْكَالُ فِي الْفَمِ فَإنَّهٗ بَاطِنٌ مِنْ وَجْهٍ حَتّٰى لَا يَفْسُدَ الصَّومُ بِابْتِلَاعِ الرِّيقِ وَظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ حَتّٰى لَا يَفْسُدَ بِدُخُولِ شَيْءٍ فِي الْفَمِ فَاعْتَبَرْنَا الْوَجْهَيْنِ فَأَلْحَقَ بِالظَّاهِرِ فِي الطَّهَارَةِ الْكُبْرٰى) حَتّٰى وَجَبَ غَسْلُهٗ فِي الْجَنَابَةِ (وَبِالْبَاطِنِ فِي الصُّغْرٰى) فَلَا يَجِبُ غَسْلُهٗ فِي الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ وَهٰذَا أَوْلٰى مِنَ الْعَكْسِ "وَإنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا بِالتَّشْدِيدِ يَدُلُّ عَلَى التَّكَلُّفِ وَالْمُبَالَغَةِ لَا قَوْلُهٗ تَعَالىٰ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (أَوْ لِاسْتِعَارَةٍ بَدِيعَةٍ نَحوُ قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ) فَقَولُهٗ أَوْلِاسْتِعَارَةٍ عَطْفٌ عَلىٰ قَوْلِهٖ وَالْمُشْكِلُ إمَّا لِغُمُوضٍ فِي الْمَعْنىٰ وَإنَّمَا أُشْكِلَ هٰذَا بِسَبَبِ الْإسْتِعَارَةِ لِأَنَّ الْقَارُورَةَ تَكُونُ مِنَ الزُّجَاجِ لَا مِنَ الْفِضَّةِ فَالْمُرَادُ أَنَّ صَفَآءَهَا صَفَاءُ الزُّجَاجِ وَبَيَاضُهَا بَيَاضُ الْفِضَّةِ۔

ترجمہ وتشریح:- اور جب لفظ کی مراد خفی ہو یعنی پوشیدہ ہو (اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ لفظ کا معنیٰ بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آتا ہو اور یا اسکا معنیٰ کسی دوسرے احتمال کی بنسبت مرجوح ہو یا اس کے معنی میں دوسرے معنی کے بنسبت احتمال مساوی ہو تو اس خفاء معنیٰ کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں جو لفظ کے معنیٰ کے ظاہر ہونے کی چاروں اقسام کے مقابل ہیں تو یہ کل آٹھ اقسام ہیں جن میں سے چار اقسام باعتبار ظہور اور چار اقسام باعتبار خفاء ہیں اور ان اقسام ثمانیہ کو متقابلات کہا جاتا ہے تو خفاء کے اعتبار سے چار اقسام ہیں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کے معنیٰ کا مخفی ہونا یا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا اور یا کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر عارض کی وجہ سے ہے تو اسکو خفی کہا جاتا ہے۔ اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے ہو تو یا تو عقل یعنی غور وفکر کے ساتھ اس لفظ کی مراد معلوم ہوسکتی ہوگی یا نہیں اگر غور وفکر کے ساتھ مراد معلوم ہوسکتی ہو تو وہ مشکل ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہوسکتی ہو تو پھر یا تو اسکی مراد اصلاً معلوم نہیں ہوسکتی ہوگی اور یا نقل کے ساتھ یعنی متکلم کے بیان کے ساتھ معلوم ہوسکتی ہوگی اگر دوسری صورت ہو تو وہ مجمل ہے اور اگر اول ہو تو وہ متشابہ ہے

ان اقسام اربعہ کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں)

پس اگر لفظ کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہوتو اسکو ''خفی'' کہاجاتا ہے اور اگر اسکی مراد نفس صیغہ کی وجہ سے مخفی ہوتو پھر اگر عقلاً یعنی غور اور فکر سے اسکو سمجھا جاسکتا ہوتو مشکل ہے۔اور اگر غور وفکر سے اسکا ادراک نہ ہوسکتا ہو بلکہ نقل کے ساتھ یعنی متکلم کے بیان کے ساتھ اسکا ادراک ہوجاتا ہوتو مجمل ہے اور اگر اسکا ادراک قطعاً نہ ہوسکتا ہوتو پھر وہ متشابہ کہلائیگا۔خفی کی مثال جیسے آیت سرقہ ہے(جو اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما الایہ (مائدہ آیت ۳۸) کیونکہ یہ آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ جس شخص کو عرف میں سارق کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہو خواہ مرد ہو یا عورت اسکا ہاتھ کاٹ دیا جائیگا۔اور وہ سارق ''طرار'' جو جیب کترا اور نباش جو کفن کش کو کہتے ہیں کے علاوہ ہے تو یہ طرار اور نباش دونوں اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے سارق میں داخل ہیں لیکن عارض عرف کے اعتبار سے دونوں سارق سے خارج ہیں تو اسی وجہ سے آیت سارق کے حق میں ظاہر)اور نباش کفن چور اور طرار جیب کترے کے حق میں خفی ہے۔اسلئے کہ یہ دونوں الگ نام کے ساتھ مختص ہیں۔

لہذا غور کیا جائیگا کہ خفاء زیادت کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے اگر زیادت کی وجہ سے ہوتو حکم ثابت ہوگا۔(جیسا کہ ''طرار'' کے حق میں حکم قطع ثابت ہے)اور نقصان کی وجہ سے نہیں (پس اگر نقصان کی وجہ سے ہو جیسے نباش اور کفن چور ہے کہ انکے حق میں حکم قطع ثابت نہیں یعنی ہمارے نزدیک نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا،امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا،انہوں نے حدیث " من نبش قطعناہ " سے استدلال کیا ہے ہمارے نزدیک وہ حدیث سیاست پر محمول ہے)

اور مشکل میں اگر خفاء معنیٰ غموض اور پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''وان کنتم جنباً فاطھروا (مائدہ آیت ۶) کہ اگر تم جنب ہوتو پھر خوب خوب پاکی حاصل کروتو یہاں ظاہر بدن کا دھونا واجب ہے اور باطن بدن کا دھونا ساقط ہے تو منہ کے متعلق اشکال ہوگا کہ یہ من وجہ باطن اور من وجہ ظاہر ہے۔باطن بدن ہونے کی وجہ سے منہ میں موجود لعاب کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور منہ کے ظاہر بدن ہونے کی بنا پر منہ میں کوئی چیز داخل کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو ہم نے یعنی احناف نے دونوں صورتوں کا اعتبار کیا تو اسلئے منہ کو ظاہر بدن کے ساتھ ملایا گیا طہارت کبریٰ یعنی غسل جنابت میں چنانچہ غسل جنابت میں احناف منہ اور ناک میں پانی داخل کرنے کو فرض بتاتے ہیں اور طہارت صغریٰ یعنی وضو میں منہ کو باطن بدن کے ساتھ ملایا گیا تو لہٰذا کلی اور استنشاق وضوء میں ہمارے نزدیک

فرض نہیں اور یہ صورت اسکے عکس کہ مضمضہ اور استنشاق وضوء میں واجب ہو اور غسل میں واجب نہ ہو سے اولیٰ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "وان کنتم جنباً فاطھروا" تکلف اور مبالغہ پر دلالت کرتا ہے۔(اور منہ اور ناک میں پانی ڈالنا اور مضمضہ اور استنشاق میں بھی ایک طرح مبالغہ ہے) نہ کہ اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوھکم (کیونکہ وہ چہرہ دھونے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے اور وجہ مواجھہ سے ماخوذ ہے اور مواجھہ ظاہری چہرہ کے ساتھ ہوتا ہے منہ کے اندر کے حصہ کے ساتھ مواجھہ نہیں ہوتا)

ملحوظہ: ۔۔مسئلہ یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ہمارے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہیں۔اور حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حضرات حنابلہ اور ظاہریہ کے نزدیک دونوں میں فرض ہیں یا استنشاق دونوں میں فرض اور مضمضہ دونوں میں سنت ہیں واللہ اعلم)

اور یا مشکل میں غموض اور خفاء کسی عجیب وغریب استعارہ کی وجہ سے ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ویطاف علیھم بانیة واکوابٍ کانتَ قواریر قواریر من فضه قدروھا تقدیرا۔(سورۃ الدھر)

تو مصنف کا قول اولاستعارةٍ کا عطف مصنف کے قول والمشکل اما لغموض فی المعنیٰ پر ہے اور یہاں پر یہ لفظ استعارہ کی وجہ سے مشکل ہوا ہے اسلئے کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا تو لہٰذا مراد یہ ہوگا کہ وہ برتن اپنے صفاء اور شفاف ہونے میں شیشہ کی طرح اور بیاض اور چمک میں چاندی کی طرح ہونگے۔تو یہاں پر استعارہ غریبہ اس وجہ سے ہے کہ قارورۃ شیشہ کا ہوتا ہے(اور یہاں اسکے لئے فضہ ہونا چاندی ہونا ثابت کیا ہے جو بہت ہی عجیب ہے لیکن غور اور فکر کے ساتھ پتہ چلا کہ ان برتنوں کا قواریر ہونا شفاف ہونے اور چاندی ہونا صفاء کے اعتبار سے ہے)

(وَالْمُجْمَلُ كَآيَةِ الرِّبٰوا) فَإِنَّ قَوْلَهُ تعالىٰ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا مُجمَلٌ لِأَنَّ الرِّبٰوا فِي اللُّغَةِ هُوَ الْفَضْلُ وَلَيسَ كُلُّ فَضلٍ حَرَاماً بِالإِجْمَاعِ وَلَمْ يُعلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ أَيُّ فَضْلٍ فَيَكُونُ مُجمَلاً ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَ النَّبِيُّ عَلَيهِ السَّلَامُ الرِّبٰوا فِي الأَشْيَاءِ السِّتَّةِ أُحتِيجَ بَعدَ ذَالِكَ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ لِيُعْرَفَ عِلَّةُ الرِّبٰوا وَالْحُكْمُ فِي غَيرِ الأَشْيَاءِ السِّتَّةِ (وَالْمُتَشَابِهُ كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ وَالْيَدِ وَالْوَجهِ وَنَحوِ هِمَا)

ترجمه وتشريح: ۔(اور مجمل کی تعریف ما خفی المراد منه بنفس اللفظ خفاءً لا یدرک

الابيان من المُجمَل سوآء كان ذالک لتزاحم المعانی المتساوية الاقدام كالمشترک او لغرابة اللفظ كالهلوع ولا نتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوٰة والزكوٰة والربوا ۔یعنی مجمل وہ ہے جسکی مراد نفس لفظ سے مخفی ہوایسی خفاء اور پوشیدگی کے ساتھ کہ مجمل یعنی متکلم کے بیان کے بغیر اسکا ادراک نہ ہوسکتا ہو۔خواہ وہ خفاء معانی متساویہ کے تزاحم کی وجہ سے ہو کہ اس لفظ کے متعدد معانی آتے ہوں اور کسی ایک معنیٰ کے تعین پر قرینہ نہ ہو۔یا لفظ کی غرابت کی وجہ سے ہو جیسے لفظ ''ھلوع'' اللہ تعالیٰ کے قول ''ان الانسان خلق ھلوعاً'' میں اور یا وہ خفاء معنیٰ ظاہری سے ایک ایسے معنیٰ کی طرف انتقال کی وجہ سے ہو کہ وہ معنیٰ معلوم نہ ہو جیسے صلوٰۃ کہ لغت میں دعاء کو کہتے ہیں لیکن اھل شرع نے، ہاں اس معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف انتقال ہوا ہے اور وہ ارکان مخصوصہ ہے تو جب تک شارع نے اس معنیٰ کو بیان نہیں کیا تھا ہم اسکا ادراک نہیں کر سکتے تھے اسی طرح زکوٰۃ اور ربوا میں بھی یہی بات ہے تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ)

مجمل کی مثال جیسے آیۃ الربوا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''وحرم الربوا'' مجمل ہے اسلئے کہ ربوا لغت میں مطلق فضل کو کہتے ہیں۔اور ہر فضل اور زیادت بالاتفاق حرام نہیں ہے اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ جس فضل کو اللہ تعالیٰ نے آیت الربوا میں حرام کیا ہے وہ کونسا ہے تو اس وجہ سے یہ ربوا مجمل ہوا پھر جب آپ ﷺ نے اشیاء ستہ میں ''ربوا'' کو (اپنے قول **الذھب بالذھب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح يداً بيدٍ والفضل ربواً.او كما قال عليه الصلوٰة والسلام**) بیان کیا (تو اس بیان کے بعد ربوا مجمل ہونے سے مشکل ہونے کی طرف آیا اسلئے) اس بیان کے بعد طلب اور تأمل یعنی غور اور فکر کیطرف احتیاج ہوگی تا کہ ربوا کی علت معلوم ہو کر اشیاء ستہ کے علاوہ میں بھی ربوا کا حکم معلوم ہو جائے۔(تو وہ علت فقہاء نے اپنی سمجھ کے مطابق مقرر کی چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ نے قوت اور ازدخار اور امام شافعی رحمہ اللہ نے طعم اور ثمنیت اور ہمارے امام صاحب نے قدر اور جنس مقرر کی اور جو علت ہمارے امام صاحب نے نکالی ہے یہ بہت کامل ہے اسلئے تمام اشیاء میں اب ربوا کا حکم معلوم ہوگا۔

جبکہ حضرات شافعیہ کے نزدیک چونا اگر چونے کے بدلے میں تفاضل کے ساتھ بیچا جائے تو ربوا نہ ہوگا اسلئے کہ علت موجود نہیں لیکن ہمارے مذہب کے مطابق علت موجود ہے اسلئے کہ قدر سے مراد مکیلات میں کیل اور موزونات میں وزن ہے۔اور جنس سے مراد دو متجانس چیزیں ہیں)

اور متشابہ (وھو ما خفی بنفس اللفظ ولا یرجیٰ درکہ اصلاً) متشابہ وہ ہے کہ اسکی مراد نفس لفظ کے ساتھ مخفی ہو اور اسکے معلوم ہونے کی دنیا میں کوئی امید باقی نہ ہو) جیسے سورتوں کی ابتداء میں مقطعات (یعنی الٓمٓ یا الٓر یا عٓسٓقٓ وغیرہ کیونکہ یہ سب حروف کے اسماء ہیں اور انکو حروف مقطعات کہنا مجاز ہے۔ اور ''مجازاً انکو حروف مقطعات اسلئے کہتے ہیں کہ انکے مدلولات حروف ہیں۔) اور جیسے ید اور وجہ اور انکی امثال (مثلاً عین اور قدم اور سمع اور بصر اور مجی اور رؤیت کا ممکن ہونا یا اصح جیسے حدیث میں ہے ''ان قلوب بنی آدم بین اصبعین من اصابع الرحمن'' اسلئے کہ نصوص ان اشیاء کے اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حالانکہ ان کے یہی ظاہری معانی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہوسکتے اسلئے کہ یہ جسمیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسمیت اور جھت سے منزہ اور پاک ہے۔ تو متقدمین متشابہات کی اس دوسری قسم میں تفویض کے قائل ہیں۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ید اور عین وغیرہ ثابت ہیں۔ لیکن ہم اسکے معنیٰ مراد کو نہیں جانتے پس مطلب یہ ہوا۔ کہ له يد لا كا يدينا وغیرہ۔ اور متاخرین تاویل کے قائل ہوئے ہیں تو انہوں نے ید سے قدرت مراد لی اور استواء علی العرش سے غلبہ مراد لیا وغیرہ)

(وَحُكْمُ الخَفِيِّ الطَّلَبُ وَالْمُشْكِلِ الطَّلَبُ وَالتَّأَمُّلُ وَالْمُجْمَلِ الإِسْتِفْسَارُ ثُمَّ الطَّلَبُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ إِنِ احْتِيجَ إِلَيْهِمَا كَمَا فِي الرِّبٰوا وَالْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ) اى حُكْمُ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ فَهٰذَا مِنْ بَابِ العَطْفِ عَلٰى مَعْمُولَى عَامِلَيْنِ وَالمَجرُورُ مَقَدَّمٌ نَحوُ "فِي الدَّارِ زَيدٌ وَالحُجرَةِ عَمرٌو" (عَلٰى إِعتِقَادِ الحَقِيَّةِ عِندَنَا عَلٰى قِراءَةِ الوَقْفِ عَلٰى "إِلَّا اللّٰه") فِي قَولِهِ وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ فَبَعضُ العُلَمَاءِ قَرَأَ بِالوَقفِ عَلٰى "إِلَّا اللّٰه" وَقْفاً لازِماً وَالبَعضُ قَرَأَ بِلا وَقفٍ فَعَلَى الْأَوَّلِ الرَّاسِخُونَ غَيرُ عَالِمِينَ بِالمُتَشَابِهَاتِ وَهُوَ مَذْهَبُ عُلَمائِنَا وَهٰذَا أَلِيَقُ بِنَظمِ القُرآنِ حَيثُ جَعَلَ إِتبَاعَ المُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِينَ وَالإِقرَارَ بِحَقِيَّتِهِ مَعَ العَجزِ عَنْ دَرکِهِ حَظَّ الرَّاسِخِينَ وَهٰذَا يُفهَمُ مِنْ قَوْلِهِ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا اىْ سَوآءٌ عَلِمنَا أو لَم نَعلَم.

(وَالأَلِيَقُ بِهٰذَا المَقَامِ أَن يَكُونَ قَولُهُ تَعَالٰى رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا سُؤالاً لِلعِصْمَةِ عَنِ الزَّيغِ السَّابِقِ ذِكرُهُ الدَّاعِي إِلٰى إِتبَاعِ المُتَشَابِهَاتِ الَّذِى يُوقِعُ صَاحِبَهُ فِي الفِتنَةِ وَالضَّلالَةِ وَأَيضاً عَلٰى ذَالِكَ المَذهَبِ يَقُولُونَ آمَنَّا خَبَرُ مُبتَدَأٍ مَحذُوفٍ

وَالحَذفُ خِلَافُ الأَصلِ)

ترجمہ وتشریح:۔ ''خفی'' کا معنی ہے (یعنی مراد حاصل کرنے کے لئے تھوڑی سی فکر کی ضرورت ہے تا کہ اسکے خفاء پر اطلاع حاصل ہو کہ خفاء زیادت کی وجہ سے ہے جیسا کہ طرار، بنسبت سارق، یا نقصان کی وجہ سے ہے جیسا کہ نباش بنسبت سارق) اور مشکل کا حکم طلب اور تأمل (یعنی خوب غور اور فکر کرنا ہے۔ تا کہ معنیٰ اپنے اشکال سے ممتاز ہو۔ اسلئے کہ خفاء مشکل میں خفی کی بنسبت زیادہ ہے) اور مجمل کا حکم استفسار (یعنی مجمل سے بیان کو طلب کرنا ہے کہ اسکی کیا مراد ہے۔ پھر اسکا بیان، کبھی بیان شافی ہوتا ہے اور اس سے تسلی ہو جاتی ہے۔ مزید کوئی خفاء باقی نہیں رہتا تو اس بیان کے بعد مجمل مفسر بن جاتا ہے۔ جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ جب یہ اپنے معنیٰ لغوی سے جو ظاہر تھا معنیٰ شرعی کی طرف جو کہ غیر معلوم تھا منتقل ہوئے تو یہ مجمل تھے لیکن جب شارع نے انکا معنیٰ مراد بیان کیا تو پھر مزید کوئی خفاء ان میں باقی نہ رہا تو یہ دونوں مفسر بن گئے۔ اور کبھی وہ بیان بیان شافی نہیں ہوتا جیسے ربوا کو جب آپ ﷺ نے اشیاء ستہ کے ضمن میں بیان کیا۔

تو ان اشیاء ستہ کے حق میں تو ربوا معلوم ہوا لیکن انکے علاوہ میں ربوا معلوم نہ ہوا۔ اسلئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ''خرج النبی علیہ السلام من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا'' (اسلئے اس بیان کے بعد طلب کی ضرورت ہوگی) (تا کہ ان اوصاف کو ضبط کیا جائے جو علیت کی صلاحیت رکھتے ہیں) پھر اسکے بعد تأمل کی ضرورت ہوگی (کہ ان اوصاف میں سے بعض کو علیت کے لئے متعین کیا جائے اور یہ بیان کیا جائے کہ وہ وصف علیت کی زیادۃ صلاحیت رکھتا ہے۔

اور ان تینوں کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی کا بیٹا گم ہوا ہے تو وہ اسکو طلب کر کے معلوم کر سکتا ہے لیکن اگر وہ بیٹا گم ہونے کے بعد اپنا لباس اور روپ بدل دے مثلاً جس وقت گم ہوا تھا تو وہ باشرع تھا لیکن اسکے بعد العیاذ باللہ اس نے شیو کر لی اور کوٹ پینٹ استعمال کرنا شروع کر دیا تو اب صرف طلب سے وہ نہیں ملے گا بلکہ تأمل اور اچھی طرح غور اور فکر کرنا بھی ضروری ہوگا۔ تو دوسری مشکل کی مثال ہوئی جیسا کہ پہلی خفی کی مثال ہے

اور اگر اس نے اپنا شہر بھی تبدیل کیا تو اب طلب اور تأمل سے بھی مسئلہ حل نہ ہوگا جبتک وہ لڑکا بتائیگا نہیں کہ میں فلاں صاحب کا بیٹا ہوں تو اسکو نہیں پہچانا جا سکتا تو یہ مجمل کی نظیر ہے۔)

اور متشابہ کا حکم توقف ہے مصنف کہتے ہیں والمتشابہ التوقف تک جو مثلاً ''المشکل'' کا عطف ''الخفی'' پر اور

الطلب والتامل کاعطف ''الطلب'' پراسطرح المجمل کاعطف بھی ''الخفی'' پراور الاستفسار ثم الطلب ثم التامل کاعطف الطلب پراور ''المتشابہ'' کاعطف ''الخفی'' پراور ''التوقف'' کاعطف ''الطلب'' پرعاملین مختلفین کے معمولین پرعطف کی قبیل سے ہے جبکہ مجرور مقدم ہوتو اسلئے مجرور کے مقدم ہونے کی وجہ سے یہ جائز ہوا۔ جسے ''فی الدار زید والحجرۃ عمرو'' تو یہاں الحجرۃ کاعطف ''الدار'' پر ہےاور عمرو کاعطف ''زید'' پر ہے۔اور دونوں کے عامل مختلف ہیں اسطرح کہ الدار میں عامل فی حرف جر اور زید میں عامل ابتداء ہے۔(اور یہ جو متشابہ کاحکم توقف ہےتو ہمارے نزدیک یہ توقف کاحکم)اسکی مراد کے حق اور سچ ہونے کے اعتقاد کے ساتھ ہےاور یہ اللہ تعالیٰ کے قول وما یعلم تأویلہ الا اللہ میں الااللہ پروقف کرنے کی وجہ سے ہے۔

(مطلب یہ ہے کہ متشابہات کے حکم میں فقہاء کااختلاف ہے چنانچہ حضرات شافعیہ کے نزدیک متشابہات کی مرادعلماء راسخین بھی جانتے ہیں اور حضرات حنفیہ کے نزدیک متشابہات کی مراداللہ عزوجل کے علاوہ کوئی نہیں جانتا البتہ ایک قول حضرات حنفیہ کے ہاں جوقول راجح ہے یہ ہے کہ آپ ﷺ بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔اسلئے کہ آپ ﷺ کواگر متشابہات کاعلم نہ ہوتو پھر متشابہات کے آپ ﷺ پر نازل ہونے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ ایسا ہوگا جیسا کہ زنجی اور حبشی سے عربی میں خطاب کیا جائے اور یہ متشابہات کا نازل ہونا آپ ﷺ اور اللہ عزوجل کے درمیان ایک راز ہے جس پر مطلع کرنے سے آپ ﷺ کواللہ تعالیٰ نے منع کیا تھاتو اس مذکورہ متن میں مصنف رحمہ اللہ نے حضرات حنفیہ کی دلیل کوذکر کیااور شرح میں پھر مزید تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔) کہ بعض علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کےقول ومایعلم تأویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا وما یذکر الا اولو الباب (آل عمران آیت ۷) میں بعض حضرات (یعنی حضرات حنفیہ اور جمہور) کے نزدیک ''الا اللہ'' پروقف لازم ہے۔

اور بعض حضرات یعنی حضرات شافعیہ اسکو بغیر وقف کے پڑھتے ہیں تو پہلے مذہب کے مطابق علماء راسخین متشابہات کے عالم نہ ہونگے اور یہ ہمارے علماء کا مذہب ہےاور یہ نظم قرآن کے ساتھ بہت زیادہ لائق اور مناسب ہے اسلئے کہ (آگے آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے) اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی پیروی کرنا اور انکے معانی کی کھوج لگانا زائغین یعنی راہ حق سے بھٹکنے والوں کا حصہ قرار دیا ہے۔اور متشابہات مراد کی حقیقت کااعتقاد رکھتے ہوئے انکے معانی کے ادراک سے عجز کااعتراف کرنا راسخین فی العلم کا حصہ قرار دیا ہے۔اور یہی بات اللہ تعالیٰ کے ارشاد

''آمنا به کل من عند ربنا '' خواہ ہم جان لیں یا نہیں ہم نے اس پر ایمان لایا ہے۔ سے سمجھ میں آتی ہے۔ اور اس مقام کے ساتھ لائق اور مناسب یہ ہے کہ اسی آیت کے بعد دوسری آیت میں اس زیغ اور بھٹکنے سے پناہ مانگنے کی تلقین کی ہے جو متشابہات کی پیروی کی طرف داعی ہے اور وہ آدمی کو فتنہ اور گمراہی میں ڈالتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ''ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا'' (پروردگار ہمارے دلوں کو ہمیں ھدایت دینے کے بعد ٹیڑھا پن سے بچا اور ہمیں اپنی طرف سے رحمت عطا فرما یعنی عقائد حقہ پر استقامت عطا فرما تو ہی عطاء کرنے والا ہے (آل عمران آیت ۸)

نیز دوسرے مذہب کے مطابق ''یقولون آمنا به'' مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی '' ھم یقولون الخ'' اور حذف خلاف الاصل ہے۔ (یادر ہے کہ فریقین میں یہ اختلاف صرف تعبیر کے اعتبار سے ہے۔ اسلئے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد اللہ عز وجل کے علاوہ اور آپ ﷺ کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں تو انکا مطلب یہ ہے کہ ان متشابہات کا وہ مطلب جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ اللہ تعالیٰ اور آپ ﷺ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور جو حضرات کہتے ہیں کہ علماء راسخین متشابہات کے معانی کو جانتے ہیں تو انکی مراد معانی تأویلیہ ہیں جو محض غیر یقینی معانی ہوتے ہیں۔ لہذا مآل کے اعتبار سے فریقین میں تضاد اور اختلاف رہا ہی نہیں۔)

(فَكَمَا أُبْتُلِيَ مَنْ لَهُ ضَرْبُ جَهْلٍ بِالإِمْعَانِ فِي السَّيْرِ) أَي فِي طَلَبِ العِلْمِ وَالمُرَادُ بَذْلُ الْمَجْهُودِ وَالطَّاقَةِ فِي طَلَبِ العِلْمِ (أُبْتُلِيَ الرَّاسِخُ فِي الْعِلْمِ بِالتَّوَقُّفِ) أَي عَنْ طَلَبِهِ وَهٰذَا جَوَابُ إِشْكَالٍ وَهُوَ أَنَّ الْكَلَامَ لِلْإِفْهَامِ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لِلرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ حَظٌّ فِي الْعِلْمِ بِالْمُتَشَابِهَاتِ فَمَا الْفَائِدَةُ فِي إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ فَنُجِيبُ أَنَّ الفَائِدَةَ هِيَ الإِبْتِلَاءُ فَكَمَا إِبْتَلَى الْجَاهِلَ بِالْمُبَالَغَةِ فِي طَلَبِ العِلْمِ إِبْتَلَى الرَّاسِخَ بِكَبْحِ عِنَانِ ذِهْنِهِ عَنِ التَّأَمُّلِ وَالطَّلَبِ فَإِنَّ رِيَاضَةَ البَلِيدِ تَكُونُ بِالعَدوِ وَرِيَاضَةَ الْجَوَادِ تَكُونُ بِكَبْحِ العِنَانِ وَالمَنعِ عَنِ السَّيْرِ.

(وَهٰذَا أَعظَمُهُمَا بَلوىً وَأَعمُّهُمَا جَدْوىً) أَي هٰذَا النَّوعُ مِنَ الِابتلَاءِ أَعظَمُ النَّوعَينِ بَلوىً وَالنَّوعَانِ مِنَ الِابتِلَاءِ مَا ذَكَرنَا مِن إِبتِلَاءِ الْجَاهِلِ وَالعَالِمِ وَإِنَّمَا كَانَ أَعظَمُهُمَا بَلوىً لِأَنَّ هٰذَا الِابْتِلَاءِ هُوَ أَنْ يُسْلِمَ ذَالِكَ إِلَى اللّٰهِ وَيُفَوِّضَهُ إِلَيهِ وَيُلقِي نَفسَهُ فِي

مَدرَجَةِ العِجزِوَ الهَوَانِ وَيتَلاشى عِلمُهُ فِي عِلمِ اللهِ وَلَا يَبْقَى لَهُ فِي بَحرِ الْفَنَآءِ اِسمٌ وَلَا رَسْمٌ وَهٰذَا مُنْتَهىٰ أَقْدَامِ الطَّالِبِينَ وَقَدْ قِيلَ العِجزُ عَنْ دَركِ الإدراكِ إدرَاكٌ۔

ترجمہ وتشریح:۔(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انکا یہ کلام ایک اعتراض کا جواب ہے اور وہ یہ کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ علماء راسخین بھی متشابھات کے معانی کو جانتے ہیں انہوں نے اعتراض کیا کہ جب تم احناف کے نزدیک متشابھات کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور آپ ﷺ کے علاوہ کوئی اور نہیں جانتا تو پھر متشابھات کے نازل کرنے میں فائدہ کیا ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فائدہ ابتلاء ہے یعنی علماء راسخین کو آزمانا ہے کہ کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت کے بعد متشابھات کے معانی کی کھوج لگا کر اپنے آپ کو اہل زیغ میں سے بناتا ہے اور کون اللہ تعالیٰ کی ممانعت اور نہی کی پیروی کرتے ہوئے اپنے آپکو متشابھات کی پیروی سے روکتا ہے اور یہ اسلئے کہ لوگ دو قسم پر ہیں۔

(۱)......عوام اور انکا ابتلاء یہ ہے کہ انکو محکمات کے معانی کی تحصیل کا حکم دیا گیا ہے، باوجود اسکے کہ ان عوام کے لئے تحصیل علم میں کوئی رغبت نہیں۔

(۲)......خواص اور علماء کہ تحصیل علم انکا اوڑھنا بچھونا بنا ہوا ہے اور وہ ہر شئی کی تحصیل کے درپے ہیں تو انکو متشابھات کے علم کی تحصیل سے روکا۔

پھر مصنفؒ نے محسوسات میں دونوں کی نظیر بھی پیش کی کہ جس گھوڑے کو ابھی تک مشق نہیں کرائی ہو تو اسکو خوب خوب دوڑایا جاتا ہے تو یہ عوام کی مانند ہوا کہ انکو خوب خوب علم حاصل کرنے کی ترغیب دیجاتی ہے اور جس گھوڑے کو مشق کرائی جائے تو اسکی ریاضت لگام کھینچنے کے ساتھ ہوتی ہے اور دوڑنے سے روکنے کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔)

سو جس طرح ان لوگوں کو جن میں کچھ جہالت ہے ان کو سیر میں گہرائی حاصل کرنے یعنی طلب علم کے حکم دینے کے ساتھ آزمایا اور مطلب یہ ہے کہ انکو طلب علم میں اپنی طاقت صرف کرنیکا حکم دیا گیا تو اسی طرح راسخین فی العلم کو علم کی طلب سے روکنے کے ساتھ آزمایا یعنی متشابھات کے معانی کی کھوج لگانے سے انکو منع کیا۔

اور یہ ایک اشکال کا جواب ہے اور وہ یہ کہ کلام تو افھام کے لئے ہوتا ہے تو جب راسخین فی العلم کے لئے متشابھات کے علم میں کوئی حصہ نہیں ہے تو پھر متشابھات کے نازل کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اس اشکال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ متشابھات کے نازل کرنے میں اس صورت میں فائدہ ابتلاء ہوگا تو جس

طرح جاہلوں کوطلب علم میں مبالغہ کرنے کے ساتھ آزمایا ہے تو اسی طرح علماء راسخین کو اپنے ذہن کی لگام کو متشابہات میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکا ہے اسلئے کہ بلید یعنی وہ گھوڑا جسکو تعلیم نہ دی گئی ہو، اس کی ریاضت دوڑانے کے ساتھ ہوتی ہے اور جواد یعنی عمدہ گھوڑے کی ریاضت لگام کھینچنے اور دوڑنے سے منع کرنے کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور یہ (یعنی علماء راسخین کا اپنے ذھنوں کو متشابہات میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکنا ان دونوں قسموں میں ابتلاء میں زیادہ اور نفع میں بھی زیادہ ہے۔ یعنی ابتلاء کی یہ نوع دونوں قسموں میں آزمائش کے اعتبار سے بڑی ہیں۔ اور دونوں قسمیں ابتلاء کی وہ ہیں جو ہم نے ذکر کی ہیں۔ کہ وہ جاہل اور عالم کا ابتلاء ہے۔

اور عالم کا ابتلاء جو اپنے ذہن کو متشابہات کے معانی میں غور کرنے اور انکے معانی کی کھوج لگانے سے روکنے کے ساتھ ہے دونوں قسم کی ابتلاؤں میں بڑا اسلئے ہے کہ اسمیں متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ کی تسلیم اور تفویض کرنا ہے۔ اور اپنے آپ کو عجز اور ذلت میں ڈالنا ہے۔ اور اپنے علم کو اللہ تعالیٰ کے علم کے سامنے ہیچ سمجھنا ہے اور یہ کہ اس صورت میں اپنے آپ کو ایسا کرنا ہے کہ بحر فنا میں اسکے لئے کوئی نام ونشان نہ رہے اور اسی پر سالکین کے سلوک کی انتہاء ہوتی ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ کہا گیا "العجز عن درک الادراک ادراک" جانی ہوئی چیز کے جاننے سے عجز کا اعتراف کرنا حقیقی علم ہے۔ (چنانچہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ السلام نے جب اس سوال کے جواب کہ آپ سے زیادہ جاننے والا کوئی ہوگا فرمایا کہ نہیں تو انکو اس پر تنبیہ ہوئی کہ آپ نے یہ کیوں نہیں کہا کہ اللہ زیادہ جانتا ہے حالانکہ سوال مخلوق کے علم سے متعلق تھا۔ لیکن موسیٰ علیہ السلام کی شان یہ تھی کہ وہ ہر شئی کے علم کو اللہ کے سپرد کریں اسلئے انکو حکم دیا گیا آپ خضر کے پاس جائیں ان کو ہم نے عجائب کا علم دیا ہے۔

ملحوظہ: ۔ یہ کلام تو اس مقام پر مصنف نے کیا ہے لیکن یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ متشابہات میں سے کوئی آیت ایسی نہیں ہے کہ علماء نے اسکی تاویل نہ کی ہو مثلاً سورت بقرہ کے شروع میں جو "الم" ہے۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ "الف" سے مراد "اللہ" ہے اور "لام" سے مراد "جبرائیل" ہے اور "میم" سے مراد "محمد ﷺ" ہیں۔ اور مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبرائیلؑ کے ذریعے محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ یا مثلاً بعض نے کہا کہ یہ اسماء مقطعات سورتوں کے نام ہیں وغیرہ اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی تو علماء کی یہ تاویلات اس بات پر اجماع کے

مترادف ہیں کہ متشابہ میں توقف واجب نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا گیا کہ متشابہ کے حکم میں توقف کرنا سلف کا مذہب تھا اور بعد میں جب اہل بدعت کا دور دوران ہوا اور انہوں نے بعض آیات سے مثلاً تجسیم پر استدلال کیا اور کہا کہ "ید اللہ فوق ایدیھم" سے العیاذ باللہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے لئے ہاتھ۔ ہے۔ وغیرہ وغیرہ تو انکی فاسد تاویلات کو واضح کرنے کے لئے علماء نے تاویلات کیں۔

لیکن اس جواب پر اعتراض یہ ہے کہ علماء سلف سے بھی متشابہات میں تاویلات ثابت ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "الراسخون فی العلم یعلمون تأویل المتشابہ و انا ممن یعلم تاویلہ"

تو پھر صحیح جواب یہ ہے کہ متشابہ کے معنیٰ مراد کو اللہ تعالیٰ کے سواء کوئی نہیں جانتا اور جہاں تک تاویلات غیر قطعیہ کا تعلق ہے تو وہ علماء راسخین نے اپنے اندازے کے مطابق کی ہیں۔ اور یہی توجیہ ایسی ہے۔ کہ اسکے ساتھ فریقین کا نزاع ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جو متشابہ کے متعلق توقف کے قائل ہیں۔ تو وہ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مراد سے توقف کے قائل ہیں اور جو کہتے ہیں کہ متشابہ کے معنیٰ کو علماء راسخین جانتے ہیں تو انکی مراد معنیٰ تاویلی ہے تو گویا فریقین میں نزاع لفظی ہے۔ لیکن یہ بات کہ متشابہ کا معنیٰ قطعی اور یقینی معلوم نہیں ہے صرف متشابہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اکثر قرآن اس طرح ہے کیونکہ قرآن مجید کی آیات بمنزلہ اس دریا کے ہیں۔ جسکے عجائب ختم نہ ہوتے ہوں۔ لہذا کوئی انسان کیسے کما حقہ قرآن مجید کے معانی کا ادراک کر سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیروں میں ایک تفسیر دوسری تفسیر سے کفایت نہیں کرتی اور ہر ایک مفسر کا ایک الگ مذاق اور شان ہوتی ہے۔)

(مَسْئَلَةٌ قِيلَ الدَّلِيلُ اللَّفْظِيُّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ لِاَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلٰى نَقْلِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَعَدَمِ الِاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ وَالْإِضْمَارِ وَالنَّقْلِ) اى يَكُونُ مَنقُولاً مِن الْمَوضُوعِ لَهُ إِلٰى مَعنىً آخرَ (وَالتَّخصِيصِ وَالتَّقدِيمِ) وَقَدْ اَوْرَدُوا فِى مِثَالِهِ وَاَسَرُّوا النَّجوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا تَقدِيرُهُ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا اَسَرُّوا النَّجوٰى. كَيلَا يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ اَكَلُونِى الْبَرَاغِيثُ (وَالتَّاخِيرِ وَالنَّاسِخِ وَالْمُعَارِضِ الْعَقلِىِّ وَهِىَ ظَنِّيَّةٌ اَمَّا الْوُجُودِيَاتُ) وَهِىَ نَقلُ اللُّغَةِ وَالصَّرفِ وَالنَّحوِ (فَلِعَدَمِ عِصمَةِ الرُّوَاةِ وَعَدَمِ التَّوَاتُرِ وَاَمَّا الْعَدَمِيَاتُ) وَهِىَ مِنْ قَولِهِ وَعَدَمِ الِاشتِرَاكِ إِلٰى آخِرِهِ (فَلِاَنَّ مَبنَاهَا عَلَى الِاستِقرَاءِ وَهٰذَا بَاطِلٌ) اى مَا قِيلَ إِنَّ الدَّلِيلَ اللَّفظِىَّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ (لِاَنَّ بعضَ

اللُّغَاتِ وَالنَّحوِ وَالتَّصرِيفِ بَلَغَ حَدَّ التَّواتُرِ) كَاللُّغَاتِ الْمَشهُورَةِ غَايَةَ الشُّهرَةِ وَرَفعِ الفَاعِلِ، وَنَصبِ الْمَفعُولِ، وَاَنَّ، ضَرَبَ، وَمَا عَلٰى وَ زْنِهٖ فِعلٌ مَاضٍ وَامثَالِ ذَالِكَ فَكُلُّ تَركِيبٍ مُؤَلَّفٍ مِن هٰذِهِ الْمَشهُورَاتِ قَطعِيٌّ كَقَولِهٖ تعالٰى "إنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَئٍ عَلِيمٌ" وَنَحنُ لَا نَدَّعِي قَطعِيَةَ جَمِيعِ النَّقلِيَاتِ ومنِ ادَّعٰى أنَّ لَا شَئَ مِنَ التَّركِيبَاتِ بِمُفِيدٍ لِلْقَطْعِ بِمَدلُولِهٖ فَقَدْ أنكَرَ جَمِيعَ الْمُتَوَاتِرَاتِ كَوُجُودِ بَغدَادَ فَمَا هُوَ إلَّا مَحضُ السَّفسَطَةِ وَالعِنَادِ (وَالعُقَلَآءُ لَا يَستَعمِلُونَ الْكَلَامَ فِي خِلَافِ الأصلِ عِندَ عَدَمِ القَرِينَةِ وَأيضًا قَدْ نعلَمُ بِالقَرَائِنِ الْقَطعِيَّةِ أنَّ الأصلَ هُوَ المُرادُ وَإلَّا تبطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَقَطعِيَّةُ الْمُتَواتِرِ أصلاً) وَاعلَمْ أنَّ العُلَمَاءَ يَستَعمِلُونَ العِلمَ الْقَطعِيَّ فِي مَعنَيَينِ أحدُهُمَا مَا يُقْطَعُ الإحتِمالَ اصلاً كَالمُحكَمِ وَالمُتَواتِرِ وَالثَّانِي مَا يَقطَعُ الاحتِمَالَ النَّاشِي عَنِ الدَّلِيلِ كَالظَّاهِرِ وَالنَّصِ وَالخَبَرِ الْمَشهُورِ مَثلاً فَالاَوَّلُ يُسَمُّونَهٗ عِلْمَ اليَقِينِ وَالثَّانِيْ عَلمَ الطُّمانِينَةِ.)

ترجمہ وتشریح:- یہاں پر مسئلہ کے عنوان سے مقصود ایک اعتراض ہے جو مصنف رحمہ اللہ نے "قیل" کے ساتھ ذکر کیا ہے اور پھر آگے "وھذا باطل" کے ساتھ اسکا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ دلیل لفظی (ظنی ہے) یقین کا فائدہ نہیں دیتی (اسلئے کہ دلیل لفظی کی بناء امور ظنیہ پر ہے۔ اور ہر وہ چیز جسکی بناء امور ظنیہ پر ہو وہ ظنی ہوتی ہے تو دلیل لفظی ظنی ہوگی۔ دوسرا مقدمہ کہ ہر وہ شی جو امور ظنیہ پر مشتمل ہو وہ ظنی ہوتی ہے یہ بدیہی ہے اور اس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور پہلا مقدمہ کہ دلیل لفظی امور ظنیہ پر مشتمل ہوتی ہے اسکو ثابت کرنے کے لئے مصنف نے "لانه مبنى على نقل الخ" کے ساتھ دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلئے کہ دلیل لفظی امور وجودیہ اور امور عدمیہ پر مشتمل ہوتی ہے امور وجودیہ مثلاً معانی مفرادات کو جاننے کے لئے نقل لغت اور ھیئات ترکیبات کو جاننے کے لئے نحو ھیئات مفردات کے معانی کو جاننے کے لئے علم الصرف پر مشتمل ہوتے ہیں اور امور عدمیہ مثلاً عدم اشتراک اور عدم مجاز عدم اضمار عدم نقل والتخصیص والتقدیم وغیرہ جیسا کہ ترجمہ کے ذیل میں آرہا ہے۔ اور یہ تمام کے تمام ظنی ہیں۔ امور وجودیہ تو اسلئے ظنی ہیں کہ ان امور وجودیہ کا قطعی ہونا راویوں کے معصوم ہونے پر موقوف ہے اگر نقل بطریقہ اخبار آحاد ہو۔ اور اگر بطریقہ اخبار آحاد نہ ہو تو پھر قطعی ہونا تواتر پر موقوف ہے۔ اور دونوں منتفی ہیں۔ اور

امور عدمیہ اسلئے ظنی ہیں کہ انکی بنا استقراء پر ہے اور استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔

مصنفؒ نے "وھذا فاسد" کے ساتھ جواب دیا ہے اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ بعض دلائل لفظیہ یقین کا فائدہ نہیں دیتے تو یہ ہم مانتے ہیں اور اگر آپکی مراد یہ ہے کہ کوئی دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو اسکو ہم نہیں مانتے اور آپکی دلیل سے یہ ثابت بھی نہیں ہوتا اسلئے کہ ہم نہیں مانتے کہ امور مذکورہ پر دلیل لفظی میں ظنی ہوتے ہیں۔ اور آپکا یہ کہنا کہ امور وجودیہ میں راویوں کے معصوم نہ ہونے اور ان امور وجودیہ کے متواتر نہ ہونے کی وجہ سے امور وجودیہ ظنی ہیں تو ہم تمام امور وجودیہ میں عدم تواتر کو تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ بعض امور وجودیہ لغۃً متواتر ہوتے ہیں۔ مثلاً سماء اور ارض، کا معنیٰ لغوی متواتر ہے۔ اور بعض علم نحو کے اعتبار سے متواتر ہوتے ہیں مثلاً "کل فاعل مرفوع" وغیرہ نحاۃ کے ہاں متواتر ہیں۔ اور بعض علم الصرف میں متواتر ہیں مثلاً "ضرب" کی طرح جو فعل ہوگا جو فتحات ثلٰثہ کے ساتھ ہوگا وہ فعل ماضی کا صیغہ ہوگا یہ صرفیوں کے ہاں متواتر ہے تو ہوسکتا ہے کہ کوئی دلیل لفظی امور وجودیہ میں سے ان امور متواترہ سے مرکب ہو۔ اور آپکا یہ کہنا امور عدمیہ کے متعلق کہ انکی بناء استقراء پر ہے اور استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے تو ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اشتراک اور مجاز وغیرہ ان امور میں سے ہیں کہ دلیل ان تمام کے نہ ہونے پر موقوف ہے اسلئے کہ اشتراک اور مجاز وغیرہ سب خلاف الاصل ہیں اور عاقل اپنے کلام کو خلاف الاصل میں بغیر قرینہ کے استعمال نہیں کرتا تو جبتک خلاف الاصل یعنی اشتراک وغیرہ پر قرینہ نہ ہو تو لفظ اپنے معنیٰ پر قطعاً دلالت کریگا اور اگر مان لیا جائے کہ لفظ خلاف الاصل پر قرینہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اپنے معنیٰ پر قطعاً دلالت نہیں کرتا تو ممکن ہے کہ کوئی قرینہ اسکے ساتھ مل جائے جس سے ثابت ہوا کہ اصل ہی مراد ہے تو اس وقت لفظ اپنے معنیٰ پر قطعاً دلالت کریگا اور قرینہ کی صورت میں بھی معنیٰ پر قطعاً دلالت کرے تو پھر خطاب کا فائدہ فوت ہوگا اسلئے کہ خطاب کا فائدہ فقط یہی تھا کہ اسکے معانی پر علم حاصل ہو اور وہ جب قرینہ کے موجود ہونے کی صورت میں بھی نہ ہو تو پھر فائدہ فوت ہوگیا۔)

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

کہا گیا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اسلئے کہ دلیل لفظی لغت، نحو، صرف، کی نقل پر اور عدم اشتراک، عدم مجاز، عدم اضمار، عدم نقل پر یعنی معنیٰ موضوع لہ سے دوسرے معنیٰ کی طرف منقول نہ ہونے پر اور تخصیص اور تقدیم کے نہ ہونے پر موقوف ہے، مصنف کہتے ہیں کہ تقدیم اور تخصیص کی مثال میں علماء نے اللہ تعالیٰ کے قول "واسروا

النجوی الذین ظلموا" کو پیش کیا ہے کہ اسکی تقدیر "الذین ظلموا اسروا النجویٰ" ہے تاکہ یہ "اکلو نی البراغیث" کی قبیل سے نہ ہو جائے (مطلب یہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل ہمیشہ کے لئے واحد کا صیغہ ہوتا ہے۔ اور اسکے خلاف کلام غیر فصیح میں ہوتا ہے۔ اور قرآن مجید کی فصاحت متفق علیہ ہے۔ تو اسلئے یہاں تقدیم اور تاخیر کی تاویل کردی۔)

اور اسطرح تاخیر اور ناسخ اور معارض عقلی کے نہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور یہ سب امور ظنیہ ہیں۔ جہاں تک امور وجودیہ کے ظنی ہونے کا تعلق ہے۔ جو کہ لغت، صرف، نحو، کی نقل ہے۔ تو یہ اسلئے ظنی ہیں۔ کہ نقل اگر بطریقہ آحاد ہو تو راوی معصوم نہیں اور اگر بطریقہ احاد نہیں تو تواتر ثابت نہیں۔

جہاں تک امور عدمیہ کے ظنی ہونے کا تعلق ہے اور وہ امور عدمیہ عدم اشتراک سے لیکر آخر تک یعنی عدم معارض عقلی تک ہیں تو وہ اسلئے کہ ان امور عدمیہ کی بناء استقراء پر ہے۔ (اور استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے۔)

مصنفؒ کہتے ہیں کہ دلیل لفظی کے مفید یقین نہ ہونے پر جو استدلال کیا گیا یہ استدلال باطل ہے اسلئے کہ بعض لغات اور نحو کے بعض اصول اور صرف کے بعض قواعد حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں۔ جیسے مثلاً وہ لغات جو بہت زیادہ مشہور ہیں اور اسطرح ہر فاعل کا مرفوع ہونا اور ہر مفعول کا منصوب ہونا اور یہ کہ "ضرب" اور جو "ضرب" کے وزن پر ہوں فعل ماضی ہیں۔ وغیرہ اور ہر ترکیب جو اسطرح کے مشہورات سے مرکب ہو تو وہ قطعی ہوتی ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ان اللہ بکل شیٔ علیم" اسکے قطعی ہونے میں ذرا برابر شک نہیں اور ہم یہ نہیں کہتے کہ تمام نقلیات قطعی ہیں۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ کوئی ترکیب اپنے مدلول کے ساتھ یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو اس نے گویا تمام متواترات کا انکار کیا ہے جیسے مثلاً وجود بغداد کا انکار کیا تو یہ صرف سفسطہ اور عناد ہے۔ (اور جب اشتراک اور مجاز وغیرہ خلاف الاصل ہیں تو) عقلاء بغیر قرینہ کے کلام کو خلاف الاصل میں استعمال نہیں کرتے نیز بسا اوقات قرائن قطعیہ کے ساتھ ہم جانتے ہیں کہ اصل ہی مراد ہے ورنہ فائدۂ خطاب اور متواترات کا علمِ قطعی کے لئے مفید ہونا باطل ہوگا اور جان لو کہ علماء علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں ایک وہ ہے جو احتمال کو اصلاً قطع کرتا ہے جیسے محکم اور متواتر۔

اور دوسرا جو احتمال ناشی عن دلیل کو قطع کرتا ہے جیسے ظاہر نص اور خبر مشہور تو اول کو علم یقین کہا جاتا ہے اور دوسرے کو علم طمانینت کہا جاتا ہے۔

(اَلتَّقسِیمُ الرَّابِعُ فِی کَیفِیَةِ دَلَالَةِ اللَّفظِ عَلَی المَعنیٰ فَهِیَ عَلَی المَوضُوعِ لَهٗ اَو

جُزئِہٖ او لَازِمِہٖ الْمُتَاَخِرِ عِبَارَۃٌ اِنْ سِیقَ الْکَلَامُ لَہٗ وإشَارَۃٌ اِنْ لَمْ یُسَقْ وَعَلٰی لَازِمِہٖ الـمُحتَاجِ إلیہِ اِقتِضَاءٌ وَعَلٰی الحکمِ فِی شَیٍٔ یُوجَدُ فِیہِ مَعنیً یُفھَمُ لُغَۃً أنَّ الحُکمَ فِی المَنطُوقِ لِاَجلِہٖ دَلَالَۃٌ)

ترجمه وتشریح: - چوتھی تقسیم لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کی کیفیت کے بیان میں ہے۔تو لفظ کی دلالت موضوع لہ یا اسکے جزء یا اسکے لازم متاخر پر اگر ایسی ہو کہ لفظ اور کلام کو اسکے لئے چلایا گیا ہو تو عبارۃ النص ہے۔اور اگر لفظ اور کلام کو اسکے لئے چلایا نہ ہو تو اشارۃ النص ہے۔اور لفظ کی دلالت لازم محتاج الیہ پر اقتضاء النص ہے اور لفظ کی دلالت کسی حکم پر ایسی شی میں جو اس میں معنیٰ کے اعتبار سے پایا جاتا ہے اور از روئے لغت کے سمجھ میں آتا ہے۔کہ منطوق میں حکم اسکی وجہ سے ہے تو یہ دلالۃ النص ہے۔

مصنفؒ نے اس عبارت میں لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کی کیفیت کے اعتبار سے چار اقسام میں منحصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔اور اسکا خلاصہ یہ ہے کہ وہ حکم جو نظم سے مستفاد ہے یا تو نفس نظم سے ثابت ہوگا یا نہیں اگر نفس نظم کے ساتھ وہ حکم ثابت ہے تو پھر یا تو نظم کو اس حکم کے ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہوگا یا نہیں اگر چلایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے اور اگر چلایا نہ ہو تو اشارۃ النص ہے اور اگر حکم نفس نظم کے ساتھ ثابت نہ ہو تو پھر وہ حکم یا تو نظم سے از روئے لغت سمجھ میں آتا ہوگا تو دلالۃ النص ہوگا۔اور یا شرعاً سمجھ میں آتا ہوگا تو اقتضاء النص ہوگا۔اور اگر وہ حکم نظم سے سمجھ میں آتا ہو لیکن لغۃ اور شرعاً سمجھ میں نہ آتا ہو۔مثلاً مفہوم مخالف وغیرہ کے ساتھ سمجھ میں آتا ہو۔تو وہ تمسکات ضعیفہ اور وجوہ فاسدہ میں سے ہوگا۔

وَاعلَمْ أنَّ مَشَائِخَنَا لَمَّا قَسَّمُوا الدَّلَالَاتِ عَلٰی ھٰذِہٖ الأربَعِ وَجَبَ أن یُّحمَلَ کَلَامُھُمْ عَلَی الحَصرِ لِئَلَّا یَفسُدَ تَقسِیمُھُمْ فَاَقُولُ الَّذِی فَھِمتُ مِن کَلَامِھِمْ وَ مِنَ الْاَمثِلَۃِ الَّتِی اَورَدُوھَا لِھٰذِہٖ الدَّلَالَاتِ اَنَّ عِبَارَۃَ النَّصِّ دَلَالَتُہٗ عَلَی الْمَعنیٰ الْمَسُوقِ لَہٗ سَوَآءٌ کَانَ ذَالِکَ الْمَعنیٰ عَیْنَ الْمَوضُوعِ لَہٗ او جُزئَہٗ اَوْ لَازِمَہٗ الْمُتَأَخِّرَ وَإشَارَۃُ النَّصِّ دَلَالَتُہٗ عَلٰی اَحدِ ھَذِہٖ الثَّلٰثَۃِ إن لَّم یَکُن مَسُوقاً لَہٗ.

وَإنَّمَا قُلنَا ذَالِکَ لِاَنَّ الْحُکمَ الثَّابِتَ بِالعِبَارَۃِ فِی إصطِلَاحِھِمْ یَجبُ اَنْ یَّکُونَ ثَابِتاً بِالنَّظمِ وَ یَکُونُ سَوقُ الْکَلَامِ لَہٗ وَالْحُکمُ الثَّابِتُ بِالإشَارَۃِ ان یَّکُونَ ثَابِتاً بِالنَّظمِ وَلَا

يَكُونُ سَوقُ الْكَلَامِ لَهُ وَمُرَادُهُمْ بِالنَّظْمِ اللَّفْظُ وَقَدْ قَالُوْا قَولُه تعالى "لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الاية سِيقَ لِإِيجَابِ سَهمٍ مِنَ الغَنِيمَةِ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَّفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ والمعنىٰ الأَوَّلُ وَهُوَ إِيجَابُ سَهمٍ مِنَ الغَنِيمَةِ لَهُمْ هُوَ الْمَعنى الْمَوضُوعُ لَهُ وَقَدْ جَعَلُوه عِبَارَةً فِيهِ فَيَكُونُ الْمَعنىٰ الْمَوضُوعُ لَهُ ثَابِتاً بِالنَّظْمِ وَالْمَعنىٰ الثَّانِي وَهُوَ زَوَالُ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَّفُوْا فِي دَارِالْحَرْبِ جُزْؤُ الْمَوضُوعِ لَهُ لِأَنَّ الفُقَرَاءَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ شَيْئاً.

فَكَونُهُمْ بِحَيثُ لَا يَمْلِكُونَ شَيئاً مِمَّا خَلَّفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ جُزْءٌ لِكَونِهِمْ بِحَيثُ لَايَمْلِكُونَ شَيئاً فَيَكُونُ جُزْؤُ الْمَوضُوعِ لَهُ فَلَمَّا سَمَّوا دَلَالَتَهُ عَلَىٰ زَوَالِ مِلْكِهِمْ عَمَّا خَلَّفُوا إِشَارَةً وَإِلإِ شَارَةُ ثَابِتَةٌ بِالنَّظْمِ فَيَكُونُ جُزْؤُ الْمَوضُوعِ لَهُ ثَابِتاً بِالنَّظْمِ۔

ترجمه وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ ہمارے مشائخ نے جب دلالات کو ان چار اقسام کی طرف منقسم کیا تو ضروری ہے کہ انکے کلام کو حصر پر حمل کیا جائے تا کہ انکی تقسیم فاسد نہ ہو۔

تو میں (مصنفؒ) کہتا ہوں کہ مشائخ کے کلام اور جو مثالیں انہوں نے ان دلالات کے لئے ذکر کی ہیں ان سے میں جو کچھ سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ عبارت النص نظم کی دلالت ہے اس معنی پر جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو، خواہ وہ معنی جس پر نظم دلالت کرتا ہو عین موضوع لہ ہو یا جزءِ موضوع لہ ہو یا لازم متأخر ہو۔ اور اشارۃ النص نظم کی دلالت ہے عین موضوع لہ یا جزءِ موضوع لہ یا لازم موضوع لہ پر جبکہ کلام اس معنیٰ کے لئے چلایا نہ ہو۔ (تو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں فرق ''سوق لاجلہ'' اور ''عدم سوق لاجلہ'' کے اعتبار سے ہے۔)

(اب اگر کوئی سوال کرلے کہ آپ نے یوں کیوں کہا کہ میں انکے کلام سے سمجھا ہوں حالانکہ یہ تو انکے کلام کا مفہوم نفس الامری ہے تو اسکا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ ہم (مصنفؒ) نے یہ کہا کہ جو میں مشائخ کے کلام اور انکی ذکر کردہ مثالوں سے سمجھا ہوں اسلئے کہ اصولیین کی اصطلاح میں وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہو، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اسکے لئے چلایا گیا ہو۔ اور وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ ہے جو نظم سے ثابت ہو لیکن کلام اسکے لئے چلایا نہ ہو اور نظم سے مراد لفظ ہوتا ہے۔

اور مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ''للفقرآء المهاجرين الايه'' فقراء مھاجرین کے لئے غنیمت کا

حصہ ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے۔اور اس آیت میں اشارہ ہے کہ ان مہاجرین کی ملک ان اموال اور جائدادوں سے زائل ہوئی ہے جو انہوں نے ہجرت کے وقت دارالحرب میں چھوڑا ہے۔

اور معنیٰ اول جو غنیمت کے حصہ کا انکے لئے ثابت کرنا ہے یہاں معنیٰ موضوع لہ ہے اور اسی معنیٰ کو ان مشائخ نے آیت میں عبارۃ النص قرار دیا ہے۔تو معنیٰ موضوع لہ ثابت بالنظم ہوا۔اور معنیٰ ثانی جو دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء سے انکی ملکیت کا زائل ہونا ہے یہ موضوع لہ کا جزؤ ہے اسلئے کہ فقراء انکو کہا جاتا ہے۔جو کسی شی کے مالک نہ ہوں۔(تو کسی شی کا مالک نہ ہونا یہ کل ہے۔اور دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء کا مالک نہ ہونا اسکا جزؤ ہے۔)تو ان فقراء مہاجرین کا اسطرح ہونا کہ وہ دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء میں سے کسی شی کے مالک نہ ہوں یہ انکے کسی شی کا مالک نہ ہونے کا جزؤ ہے تو اشارۃ النص جزؤ موضوع لہ ہوا۔تو جب مشائخ نے آیت کی دلالت کو اس شی سے انکی ملکیت کے زائل ہونے کو جو انہوں نے دار حرب میں چھوڑا ہے۔اشارۃ النص کا نام دیدیا اور یہ اشارۃ نظم سے ثابت ہے تو جزؤ موضوع لہ نظم سے ثابت ہوگا۔

وامَّا أنَّ اللَّازِمَ الْمُتَأخِّرَ ثَابِتٌ بِالنَّظْمِ عِنْدَ هُمْ فَلِأ نَّهم قَالُوا إنَّ قَولَهٗ تعالىٰ "وَعَلَى الْمَولُودِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ" سِيقَ لِإيْجَابِ نَفَقَةِ الزَّوجَاتِ عَلَى الزَّوجِ الَّذِى وَلَدْنَ لِأجْلِهٖ وَهُوَ الْمَعنىٰ الْمَوضُوعُ لَهٗ وَ فِيهِ إشَارَةٌ إلىٰ أنَّ الْآبَ مُنفَرِدٌ فِى الإنفَاقِ عَلَى الْوَلَدِ إذ لَا يُشَارِكُهٗ أحَدٌ فِى هٰذِهِ النِّسبَةِ فَكَذَا فِى حُكْمِهَا وَهُوَ الإنفَاقُ عَلَى الوَلَدِ وَهَذَا المَعنىٰ لَازِمٌ خَارِجِىٌّ لِلْمَوضُوعِ لَهٗ مُتَأخِّر عَنْهُ وَلَمَّا جَعَلُوهُ إشَارَةً إلىٰ هَذَا المَعنىٰ جَعَلُوا اللَّازِمَ الخَارِجِىَّ المُتَأخِّرَ ثَابِتاً بِالنَّظمِ فَالمِثَالُ الأوَّلُ عِبَارَةٌ فِى الْمَوضُوعِ لَهٗ إشَارَةٌ إلىٰ جُزئِهٖ وَالمِثَالُ الثَّانِى عِبَارَةٌ فِى المَوضُوعِ لَهٗ إشَارَةٌ إلىٰ لَازِمِهٖ وَهُوَ الإنفِرَادُ بِنَفَقَةِ الْاَولَادِ وأيضًا إلىٰ جُزئِهٖ وَهُو أنَّ النَّسَبَ إلَى الأبآءِ إلىٰ اٰخِرِ مَا ذَكَرنَا فِى الْمَتنِ.

ترجمہ وتشریح:-اور جہاں تک علماء اصول کے نزدیک لازم متاخر کا نظم کے ساتھ ثابت ہونے کا تعلق ہے تو اسکی مثال یہ ہے کہ اصولیین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وعلی المولود له رزقهن (الآیہ بقرہ ۲۳۳) میں کلام کو زوج مولود لہ یعنی وہ شوہر جسکے لئے عورت نے بچہ جنا ہو پر نفقہ اور کپڑا واجب کرنے کے لئے اسکے بچہ کے لئے باپ ہونے کی وجہ سے چلایا گیا ہے۔

اور یہ معنیٰ یعنی ایجاب النفقہ علی الزوج المولود لہ معنیٰ موضوع لہ ہے اور اس آیت میں اسطرف بھی اشارہ ہے کہ باپ اپنے بچے پر خرچ کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے اسلئے کہ اس معنیٰ یعنی مولود لہ اور باپ ہونے میں اسکے ساتھ کوئی شریک نہیں تو باپ ہونے کے حکم یعنی بچہ پر خرچ کرنے میں بھی اسکے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا۔ اور یہ معنیٰ یعنی باپ کا بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونا موضوع لہ "ایجاب النفقه علی الزوج" کا لازم خارجی اور متاخر ہے۔

اور جب علماء اُصول نے اس آیت کو باپ کے اپنے بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونے کی طرف اشارہ قرار دیا تو گویا انہوں نے لازم خارجی کو ثابت بالنظم قرار دیا۔ تو مثال اول "للفقراء المهاجرين الايه" موضوع لہ یعنی غنیمت کے حصہ کو ان مہاجرین کے لئے مختص کرنے میں عبارۃ النص اور جزءِ موضوع لہ "دار حرب میں چھوڑی ہوئی اشیاء سے انکی ملکیت کے زائل ہونے میں اشارۃ النص ہے۔

اور دوسری مثال موضوع لہ "زوجہ کے نفقہ کا زوج پر واجب ہونے" میں عبارۃ النص اور لازم موضوع لہ "باپ کا اپنے بچہ پر خرچ کرنے میں منفرد ہونے" میں اشارۃ النص ہے نیز جزءِ موضوع "نسب کا صرف باپ سے ثابت ہونے" میں بھی اشارۃ النص ہے جیسا کہ ہم متن توضیح میں مثالوں کے ذیل میں بیان کرینگے۔

وَاِذَا قَالَتِ الْمَرأَةُ لِزَوجِهَا نكحتَ عَلَيَّ إمرَأَةً فَطَلِّقْهَا فَقَالَ إرضَاءً لَهَا كُلُّ إمرَأَةٍ لِيْ فَطَالِقٌ طُلِّقَتْ كُلُّهُنَّ قَضَاءً فَالمَعنىٰ المَوضُوعُ لَهُ طَلَاقُ جَمِيعِ نِسَآئِهٖ وقَدْ سِيقَ الكَلَامُ لِجُزوِ المَوضُوعِ لَهُ وَهُوَ طَلَاقُ بَعضِهِنَّ اى غَيرِ هٰذِهِ الْمَرأَةِ فَيَكُونُ عِبَارَةً فِي جُزوِ المَوضُوعِ لَهُ وَإشَارَةً إلىٰ الْمَوضُوعِ لَهُ وَهُوَ طَلَاقُ الْكُلِّ وَأيضًا إلَى الْجُزوِ الْاٰخرِ وَهُوَ طَلَاقُ هٰذِهِ الْمَرأَةِ وَايضاً إلىٰ لَازِمِ الْمَوضُوعِ لَهُ وَهُوَ لَوَازِمُ الطَّلَاقِ كَوُجُوبِ المَهرِ وَالعِدَّةِ وَنحوِهِمَا.

وقوله "وَأحَلَّ اللّٰهُ الْبَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" سِيقَ لِلَازِمِ الْمُتَاخِّرِ وَهُوَ التَّفرِقَةُ بَينَهُمَا فَيَكُونُ عِبَارَةً فِيهِ وَإشَارَةً إلَى الْمَوضُوعِ لَهُ وَإلىٰ أجزَائِهٖ وَإلَى اللَّوَازِمِ الْاُخَرِ.

وَإنَّمَا قَيَّدْنَا اللَّازِمَ بِالْمُتَاخِّرِ لِأنَّهُم سَمَّوْا دَلَالَةَ اللَّفظِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَقَدِّمِ إقتِضَاءً وَإنَّمَا جَعَلُوا كَذَالِكَ لِأنَّ دَلَالَةَ المَلزُومِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَاخِّرِ كَالْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ اَقوىٰ مِنْ دَلَالَتِهٖ عَلَى اللَّازِمِ غَيرَ الْمُتَاخِّر كَالْمَعْلُولِ عَلَى العِلَّةِ فَإنَّ الأولىٰ مُطّرِدَةٌ

دُونَ الثَّانِیَةِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعلولاً مُسَاوِياً وَلأَنَّ النَّصَ الْمُثْبِتُ لِلْعِلَّةِ مُثْبِتٌ لِلْمَعْلُولِ تَبعاً لَهَا.

امَّا الْمُثْبِتُ لِلْمَعْلُولِ فَغَيْرِ مُثْبِتٍ لِعِلَّتِهِ الَّتِى هِيَ أَصلٌ بِالنِّسبَةِ إلَى الْمَعلُولِ فَيَحسُن ان يُقَالَ إنَّ الْمَعْلُولَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِ الْمُثْبِتِ لِلْعِلَّةِ وَلَا يَحسُنُ ان يُقَالَ إنَّ الْعِلَّةَ ثَابِتَةٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْمُثْبِتِ لِلْمَعْلُولِ فَتَبَيَّنَ مِنْ هٰذِهِ الأَبحَاثِ حُدُودُ الْعِبَارَةِ الإِشَارَةِ وَالإِقْتِضَاءِ۔

ترجمہ وتشریح:- اور جب ایک عورت اپنے شوہر سے کہے آپ نے میرے اوپر ایک اور عورت سے نکاح کیا ہے سو آپ اسکو طلاق دیں تو اس شوہر نے اپنی اس بیوی کو خوش کرنے کے لئے کہا میری جو بھی بیوی ہو اسکو طلاق ہے تو قضاء اسکی تمام بیویوں کو طلاق ہو جائے گی۔(مطلب یہ ہے کہ اگر کہنے والی بیوی کو طلاق دینے کی اس نے نیت نہ کی ہے۔تو دیانۃ یعنی فیما بینہ وبین اللہ اسکو طلاق نہ ہوگی لیکن اگر اسکا یہ قول کسی قاضی کے پاس پہنچا یا مفتی سے فتویٰ طلب کیا تو قاضی اس کی تمام ازواج پر طلاق کا فیصلہ سنائیگا۔اور مفتی اسکی تمام ازواج کی طلاق کا فتویٰ دیگا واللہ اعلم۔)

تو اس کلام کا معنیٰ موضوع لہ تمام ازواج کی طلاق ہے اور اس شخص نے (چونکہ کہنے والی بیوی کو خوش کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے یہ کلام کیا ہے۔اسلئے اس نے) یہ کلام جزء موضوع لہ "جو کہ کہنے والی بیوی کے علاوہ دوسری بعض ازواج کی طلاق ہے" کے لئے چلایا ہے تو یہ کلام جزء موضوع لہ یعنی بعض ازواج کی طلاق میں عبارۃ النص اور موضوع لہ یعنی تمام ازواج کی طلاق میں اشارۃ النص ہوگا۔نیز موضوع لہ کے دوسرے جزء یعنی اس بیوی کی طلاق کے لئے (بھی قضاء) اشارۃ النص ہوگا۔اور اسی طرح لازم موضوع لہ جو کہ طلاق کے لوازم وجوب مہر،عدت وغیرہ ہیں کی طرف بھی اشارۃ النص ہوگا۔

اور اللہ عزوجل کا ارشاد "احل اللہ البیع وحرم الربوا الایہ" بیع اور ربوا میں فرق بیان کرنے کے لئے چلایا گیا ہے جو کہ لازم متاخر ہے سو یہ آیت لازم متاخر "جو کہ بیع اور ربوا میں فرق کرنا ہے" میں عبارۃ النص ہے اور موضوع لہ جو کہ بیع کا حلال ہونا اور ربوا کا حرام ہونا ہے نیز موضوع لہ کے جزء جو صرف ربوا کا حرام ہونا اور صرف بیع کا حلال ہونا ہے کی طرف اشارۃ النص ہے۔نیز لوازم موضوع لہ (مثلاً بیع میں عقد کا صحیح ہونا اور مفید ملک ہونا اور اس عقد کے نتیجہ میں ثمن کا واجب ہونا اور مبیع سے مشتری کے لئے نفع حاصل کرنے کا حلال ہونا اور ربوا میں اس سب

چیزوں کا حرام ہونا) کی طرف بھی اشارۃ النص ہوگا۔

اور سوائے اسکے نہیں کہ ہم نے لازم کو متاخر کے ساتھ مقید کیا اسلئے کہ مشائخ نے لفظ کی دلالت لازم متقدم پر اقتضاء النص کے ساتھ مسمّٰی کیا ہے۔ (اور اسلئے کہ عبارۃ النص کی تعریف میں سوق لاجلہ معتبر ہے۔ اور سوق لاجلہ لازم متقدم میں متصور نہیں اسطرح اشارۃ النص کا اطلاق اس مفہوم پر ہے جو کلام سے سمجھ میں آئے نیز اشارۃ النص دلالۃ النص سے مرتبہ میں مقدم ہے اور دلالۃ النص، اقتضاء النص سے مقدم ہے۔ اور اقتضاء النص میں چونکہ دلالت لازم متقدم پر ہوتی ہے۔ تو اشارۃ النص میں پھر لازم متاخر پر دلالت ہوگی۔)

اور سوائے اسکے نہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں مشائخ نے لازم کو متاخر کے ساتھ مقید کیا۔ اسلئے کہ ملزوم کی دلالت لازم متاخر پر علت کی معلول پر دلالت کرنے کی طرح اقویٰ ہے ملزوم کے لازم غیر متاخر پر دلالت کرنے سے بمنزلہ معلول کے علت پر دلالت کرنے کے اسلئے کہ علت کی دلالت معلول پر مطرد ہے اور دوسری یعنی معلول کی دلالت علت پر مطرد نہیں ہے اسلئے کہ معلول علت پر صرف اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ معلول علت کے لئے مساوی ہو (مثلاً طلوع الشمس علت ہے زمین کے روشن ہونے کے لئے تو جب طلوع الشمس پر علم حاصل ہو تو زمین کے روشن ہونے پر بھی علم حاصل ہوگا لیکن اسکا عکس نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کچھ زمین کا روشن ہونا چاند کی وجہ سے ہو)

اور اس لئے کہ وہ نص جو علت کو ثابت کرنے والی ہے وہ علت کی تبعیت میں معلول کو بھی ثابت کرنے والی ہے لیکن وہ نص جو معلول کو ثابت کرنے والی ہے وہ اس علت کو ثابت کرنے والی نہیں ہے جو معلول کی بنسبت اصل ہے۔ تو اس لئے مستحسن ہوگا کہ معلول اس عبارۃ النص سے ثابت ہو جو علت کو ثابت کرنے والا ہو اور یہ ٹھیک نہ ہوگا کہ یوں کہا جائے کہ علت اس عبارۃ النص سے ثابت ہے جو معلول کو ثابت کرنے والا ہے تو ان ابحاث مذکورۃ سے عبارۃ النص، اشارۃ النص اور اقتضاء النص کی تعریفیں واضح ہوگئیں۔

وَاَمَّا حَدُّ دَلَالَةِ النَّصِ فَهُوَ قَولُهُ وَعَلَى الْحُكمِ فِي شَيْئٍ اَيْ دَلَالَةُ اللَّفظِ عَلَى الْحُكمِ فِي شَيْئٍ يُوجَدُ فِيهِ مَعنىً يَفْهَمُ كُلُّ مَنْ يَعرِفُ اللُّغَةَ اَنَّ الحُكمَ فِي الْمَنطُوقِ لِاَجلِ ذَالِكَ الْمَعنىٰ يُسَمّٰى دَلَالَةَ النَّصِ نَحوُ "وَلَا تَقُل لَّهُمَا اُفٍّ" يَدُلُّ عَلٰى حُرمَةِ الضَّربِ فَالضَّربُ شَيْئٌ يُوجَدُ فِيهِ الأَذٰى وَالأَذٰى هُوَ مَعنىً يَفْهَمُ كُلُّ مَن يَعرِفُ اللُّغَةَ اَنَّ الحُكمَ

بِالحُرمَةِ فِی المَنطُوقِ وَهُوَ التَافِیفُ لِأجلِہ۔

ترجمہ تشریح: -اور جہاں تک دلالۃ النص کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ مصنفؒ کا قول "وعلی الحکم فی شیٔ الخ" ہے" ھی ما علم علة للحکم المنصوص علیه لغةً لا إجتھاداً ولا استنباطاً "دلالت النص وہ ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو لغۃً معلوم ہو اجتہاداً یا استنباطاً معلوم نہ ہو، مصنف رحمہ اللہ اس مفہوم کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں) یعنی لفظ کی دلالت کسی حکم پر ایسی شی میں جس میں ایک ایسا معنیٰ موجود ہو جس سے ہر وہ شخص جو لغت کو جانتا ہو یہ سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اسی معنیٰ کی وجہ سے ہے دلالۃ النص کے ساتھ مسمّٰی کیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لاتقل لھما افٍ" ماں باپ کے سامنے اف نہ کہو۔ یہ ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے۔ تو یہاں پر ضرب یعنی مارنا ایک ایسی شی ہے جس میں تکلیف موجود ہے اور تکلیف دینا ایک ایسا معنیٰ ہے کہ جو بھی شخص لغت سے واقفیت رکھتا ہو وہ سمجھتا ہے کہ منطوق یعنی تافیف کی حرمت تکلیف کی وجہ سے ہے۔ (یہاں تک علماء نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی عرف میں "اف" کا کلمہ خوشی کے موقع پر کہا جاتا ہو تو پھر ماں باپ کے سامنے اف کہنا منع نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ "اف" کہنے کی ممانعت ماں باپ کو تکلیف پہنچانے کی ممانعت کی وجہ سے ہے۔)

وَوَجهُ الحصرِ فِی هٰذِهِ الأربَعِ أنَّ الْمَعنیٰ إنْ کَانَ عَینَ المَوضُوعِ لَهٗ أوْ جُزْؤهٗ أوْلَازِمُهٗ الغیرَ المُتَقَدِّمَ عَلَیهِ فَعِبَارَةٌ إن سِیقَ الْکَلَامُ لَهٗ وَإشَارَةٌ إن لَّم یُسقْ وَإنْ کَانَ لَازِمُهٗ الْمُتَقَدِّمُ فَاِقْتِضَآءٌ وَإن لَّمْ یَکُنْ شَیٌٔ مِنْ ذَالِکَ فَإنْ وُجِدَ فِیْ هَذَا الْمَعنیٰ عِلَّةٌ یفهَمُ کُلُّ مَنْ یَعرِفُ اللُّغَةَ أنَّ الْحُکمَ فِی المَنطُوقِ لِأجلِهَا فَدَلَالَةُ النَّصِ. وَإن لَّم یُوجَدْ فَلَا دَلَالَةَ أصلاً. وَإنَّمَا قُلنَا یَفهَمُ کُلُّ مَن یَعرِفُ اللُّغَةَ لِأنَّهٗ إن لَّم یَفهَمْ أحدٌ أوْ یَفهَمُ الْبَعضُ دُونَ البَعضِ فَلَا دَلَالَةَ مِن حَیثُ اللَّفظِ إذِا لدَّلَالَةُ اللَّفظِیَّةُ إنَّمَا اُعتُبِرتْ بِالنِّسبَةِ إلٰی کُلِّ مَن هُوَ عَالِمٌ بِالوَضعِ وبِهٰذَا القَیدِ خَرَجَ القِیاسُ فَإنَّ المَعنیٰ فِی القِیاسِ لَا یَفْهَمُهٗ کُلُّ مَن یَّعرِفُ اللُّغَةَ فَإنَّه لا یَفهَمُهٗ إلَّا الْمُجْتَهِدُ: هٰذَا هُوَ نِهَایَةُ إقدَامِ التَّحقِیقِ وَالتَّنقِیحِ فِی هٰذَا الْمَوضِعِ وَلَمْ یَسبِقْنِیْ أحدٌ إلٰی کَشفِ الغِطَاءِ عَنْ وُجُوهِ هٰذِهِ الدَّلَالَاتِ وَمَن لَّم یُصَدِّقنِی فَعَلَیهِ بِمُطَالَعَةِ کُتبِ الْمُتَقَدِّمِینَ وَالْمُتَاخِرِینَ وَاللّٰهُ تعالیٰ المُوَفِّقُ۔

ترجمہ وتشریح: - اوران اقسام اربعہ میں وجہ حصر یہ ہے کہ معنیٰ اگر عین موضوع لہ ہو یا جزءِ موضوع لہ

ہو۔ یا موضوع لہ کالازم غیر متقدم ہو۔ تو پھر کلام اسکے لئے چلایا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر چلایا گیا ہو تو عبارۃ النص ہوگا۔ اور اگر نہیں تو اشارۃ النص ہوگا اور اگر معنیٰ موضوع لہ کالازم متقدم ہوگا۔ تو اقتضاء النص ہوگا اور اگر معنیٰ موضوع لہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کچھ نہ ہو تو پھر اگر اس معنیٰ میں کوئی ایسی علت موجود ہو جس سے لغت سمجھنے والا سمجھ لے کہ حکم منطوق اس علت کی وجہ سے ہے تو دلالۃ النص ہوگا اور اگر اس معنیٰ میں ایسی کوئی علت موجود نہ ہو تو پھر وہاں کوئی دلالت نہ ہوگی۔

اور ہم نے جو یہ کہا کہ ہر وہ شخص جو لغت جاننے والا ہو وہ سمجھ لے کہ حکم منطوق اس علت کی وجہ سے ہے) یہ اسلئے کہ اگر کوئی نہ سمجھے یا بعض سمجھ لے اور بعض نہ سمجھے تو وہ دلالت لفظی نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دلالت لفظیہ کا اعتبار بنسبت ہر اس شخص کے ہے جو عالم بالوضع ہو اور اس قید کے ساتھ قیاس نکل جائیگا، اسلئے کہ معنیٰ قیاسی ہر عارف لغت نہیں سمجھتا بلکہ اسکو صرف مجتہد سمجھتا ہے۔

یہ اس مقام پر انتہائی تحقیق اور تنقیح ہے اور مجھ سے پہلے (مصنف سے پہلے) کسی ایک نے دلالت کے اقسام سے پردہ ہٹانے میں سبقت نہیں کی ہے اور اگر کوئی میری تصدیق نہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کا مطالعہ کرے اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔ واللہ اعلم۔

(كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ "لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ" سِيقَ لِاسْتِحْقَاقِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُم وَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى زَوَالِ مِلْكِهِم عَمَّا خَلَّفُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ وَ كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ" سِيقَ لِإِيجَابِ نَفَقَتِهَا عَلَى الْوَالِدِ وَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النَّسَبَ إِلَى الْآبَاءِ وَ إِلىٰ أَنَّ لِلْأَبِ وِلَايَةَ تَمْلِيكِ مَالِهِ لِأَنَّهُ نُسِبَ إِلَيْهِ بِلَامِ الْمِلْكِ) فَيَقْتَضِي كَمَالَ إِخْتِصَاصِ الْوَلَدِ وَإِخْتِصَاصِ مَا لَهُ بِأَبِيهِ عَلىٰ قَدْرِ الْإِمْكَانِ وَ تَمَلُّكُ الْوَلَدِ غَيْرُ مُمْكِنٍ لٰكِنْ تَمَلُّكُ مَالِهِ مُمْكِنٌ فَيَثْبُتُ هٰذَا (وَإِلَى إِنْفِرَادِهِ بِالْإِنْفَاقِ عَلَى الْوَلَدِ إِذْ لَا يُشَارِكُهُ أَحَدٌ فِي هٰذِهِ النِّسْبَةِ كَذٰلِكَ فِي حُكْمِهَا وَإِلَى أَنَّ أَجْرَ الرِّضَاعِ يَسْتَغْنِي عَنِ التَّقْدِيرِ) لِأَنَّهُ تَعَالىٰ أَوْجَبَ عَلَى الْأَبِ رِزْقَ أُمَّهَاتِ الْوَلَدِ مِن غَيْرِ تَقْدِيرٍ فَإِنْ أَرَادَ اسْتِئْجَارَ الْوَالِدَةِ لِإِرْضَاعِ وَلَدِهَا يَكُونُ ثَابِتاً بِالْإِشَارَةِ وَإِنْ أَرَادَ اسْتِئْجَارَ غَيْرِ الْوَالِدَةِ فَثُبُوتُهُ لِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا بِالْإِشَارَةِ لِعَدَمِ ثُبُوتِهِ

بِالمَنطُوقِ. (وَقَولِهٖ تَعَالیٰ وعَلَى الوَارِثِ إشارَةٌ إلیٰ أنَّ الوَرَثَةَ يُنفِقُونَ بِقَدرِ الإرثِ لِأنَّ العِلَّةَ هِيَ الإرثُ لِأنَّ النِّسبَةَ إلَى المُشتَقِّ تُوجِبُ عِلِّيَّةَ المَاخَذِ

وَكَقَولِهٖ تَعَالیٰ إطعَامُ عَشرَةِ مَسَاكِينَ فِيهِ إشارَةٌ إلیٰ أنَّ الأصلَ فِيهِ الإبَاحَةُ وَالتَّمليكُ مُلحَقٌ بِهٖ) وعِندَ الشَّافِعِي لَا يَجُوزُ إلَّا بِالتَّملِيكِ كَمَا فِيْ الكِسوَةِ (لِأنَّ الإطعَامَ جَعلُ الغَيرِ طَاعِماً لَا جَعلُهٗ مَالِكاً وَألحِقَ بِهِ التَّملِيكُ دَلَالَةً لِأنَّ المَقصُودَ قَضَآءُ حَوَائِجِهِمْ وَهِيَ كَثِيرَةٌ فَأقِيمَ التَّملِيكُ مَقَامَهٗ وَلَا كَذَالِكَ فِي الكِسوَةِ) أيْ لَا يَكُونُ الأصلُ فِي الكِسوَةِ الأبَاحَةُ (لِأنَّ الكِسوَةَ بِالكَسرِ الثَّوبُ فَوَجَبَ أن يَصِيرَ العَينُ كَفَّارَةً وَ ذَا بِتَملِيكِ العَينِ لَا بِالإعَارَةِ إذ هِيَ تَرِدُ عَلیٰ المَنفَعَةِ عَلیٰ أنَّ الإبَاحَةَ فِي الطَّعَامِ تَتِمُّ المَقصُودَ) أيْ سَلَّمنَا أنَّ الكِسوَةَ بِالكَسرِ مَصدَرٌ لٰكِنَّ الإبَاحَةَ فِي الطَّعَامِ وهِيَ أنْ يَاكُلُوا عَلیٰ مِلكِ المُبِيحِ تَتِمُّ المَقصُودَ (دُونَ إعَارَةِ الثَّوبِ) وَهِيَ أن يَلبَسُوا عَلیٰ مِلكِ المُبِيحِ فَإنَّهٗ لَا يَتِمُّ بِهَا المَقصُودُ فَإنَّ لِلمُبِيحِ وِلَايَةُ الاِستِردَادِ فِي إعَارَةِ الثَّوبِ وَلَا يُمكِنُ الرَّدُّ فِي الطَّعَامِ بَعدَ الأكلِ۔

ترجمہ وتشریح:۔(مصنف رحمہ اللہ تقسیم رابع کی اقسام اربعہ کی تعریفات کی طرف اجمالاً اشارہ کرنے کے بعد انکی امثلہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول" للفقرآء المهاجرين "(الایہ سورۃ الحشر آیت ۸) میں کلام مہاجرین کے لئے غنیمت کے حصہ کے اندر مہاجرین کے استحقاق ثابت کرنے میں عبارۃ النص ہے) اوراس آیت میں اشارہ ہے کہ ان مہاجرین نے دار حرب یعنی مکہ میں جو کچھ چھوڑا ہے اس سے انکی ملکیت زائل ہوگئی۔(اسلئے کہ آیت میں انکو فقرآء کہا گیا ہے۔اور فقیر وہ ہے جسکے لئے کچھ بھی نہ ہوتو اس معنیٰ میں آیت اشارۃ النص ہوگئی)

اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن ''الایہ بقرہ آیت ۲۳۳ میں کلام کو بیوی کے نفقہ کو بچے کے باپ یعنی شوہر پر واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے (تو اس معنیٰ میں آیت عبارۃ النص ہے) اورآیت میں اسطرف اشارہ ہے کہ نسب باپ سے ثابت ہوتا ہے۔اور یہ کہ باپ کے لئے اپنے بچے کی ماں پر ولایت تملیک حاصل ہے اسلئے کہ بچے کو باپ کی طرف لام تملیک کے ساتھ منسوب کیا ہے تو یہ لام تملیک کے ساتھ

نسبت بچے کا باپ کے ساتھ کامل اختصاص اور بچے کی ماں کا اسکے باپ کے ساتھ بقدر الامکان اختصاص کا مقتضی ہے۔ اور بچے کا مالک ہونا چونکہ غیر ممکن ہے لیکن بچے کے مال کا مالک ہونا ممکن ہے لہٰذا بچے کے مال کا مالک ہونا آیت سے ثابت ہوگا۔

نیز آیت میں اشارہ ہے کہ باپ اپنے بچے پر خرچ کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے۔ اسلئے کہ باپ ہونے میں کوئی اور اسکے ساتھ شریک نہیں ہے تو اسلئے باپ ہونے کا حکم جو وجوب الانفاق علی الاولاد ہے میں بھی کوئی اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا۔

نیز آیت میں اشارہ ہے کہ رضاعت کی اجرت مقرر کرنے کا محتاج نہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر بچوں کی ماؤں کا رزق بغیر کسی تقدیر اور اندازے کے مقرر کیا ہے پس اگر باپ نے اپنے بچے کی ماں کو اپنے بچے کے لئے دودھ پلانے کے واسطہ اجرت پر لینے کا ارادہ کیا تو وہ اشارۃ النص سے ثابت ہوگا اور بچے کی ماں کے علاوہ کسی اور عورت کو بچے کے واسطہ دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لینے کا ارادہ کیا تو اسکا ثبوت دلالۃ النص سے ہوگا۔ اور چونکہ یہ صورت منطوق نص سے ثابت نہیں ہے اسلئے اشارۃ النص سے ثابت نہ ہوگا۔

اور اس آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وعلی الوارث مثل ذالک" میں اشارہ ہے: کہ باپ کی عدم موجودگی کی صورت میں ورثہ اس بچے پر میراث کی بقدر خرچ کرینگے اسلئے کہ انفاق کی علت وارث ہونا ہے کیونکہ کسی حکم کا مشتق کی طرف منسوب ہونا ماخذ اشتقاق کی علیت کو واجب کرتا ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد (کفارۃ یمین میں) "اطعام عشرۃ مساکین" (الایہ سورۃ المائدہ آیت ۸۹) میں اشارۃ ہے کہ اطعام میں اصل اباحت ہے اور تملیک اباحت کے ساتھ ملحق ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اطعام صرف تملیک کے ساتھ ہوگا جیسا کہ کپڑا پہنانا بھی صرف تملیک کے ساتھ ہوتا ہے۔

اسلئے کہ "اطعام" کا معنیٰ کسی کو کھانے والا بنانا ہے۔ اور "تملیک" کا معنیٰ کسی کو مالک بنانا نہیں ہے۔ اور تملیک کو اباحت کے ساتھ دلالۃً ملحق کیا ہے۔ اسلئے کہ مقصود مساکین کے حوائج کو پورا کرنا ہے اور وہ حوائج چونکہ بہت زیادہ ہے تو اسلئے تملیک کو اباحت کا قائم مقام کیا گیا۔ (اسلئے کہ اباحت میں مساکین کی صرف حاجت "اکل" پوری ہوگی جبکہ تملیک کی صورت میں وہ حاجت اکل کے علاوہ اپنی کسی اور حاجت کو بھی پوری کر سکتے ہیں) اور یہ بات کپڑا پہنانے میں نہیں۔ یعنی کپڑا پہنانے میں اصل اباحت نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ "کسوۃ" کاف کے کسرہ کے ساتھ کپڑا کو

کہتے ہیں۔تو اسلئے ضروری ہوا کہ عین کپڑا کفارہ ہو اور عین کپڑا کا کفارہ ہونا عین کے مالک بنانے کے ساتھ ہوگا عاریۃً دینے کے ساتھ نہ ہوگا۔اسلئے کہ عاریت کا ورود صرف منفعت پر ہے جبکہ کفارہ عین کپڑا ہے۔

علاوہ اسکے یہ ہے کہ اطعام میں اباحت کے ساتھ مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔مطلب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ''کسوہ'' کاف کے کسرہ کے ساتھ مصدر بمعنیٰ الباس الثوب ہے۔لیکن طعام میں اباحت سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔اور وہ یہ کہ طعام کو مبیح کی ملکیت کے باوجود کھایا جائے اور مقصود حاصل کیا جائے نہ کہ اعارۃ الثوب سے اور وہ یہ کہ مساکین ان کپڑوں کو مبیح کی ملکیت کے باوجود پہن لیں۔تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا کیونکہ مبیح کے لئے عاریۃً کپڑا دینے کی صورت میں واپس لینے کا اختیار ہے۔لیکن اباحت الطعام کی شکل میں جب مساکین اس طعام کو کھالیں تو مبیح کے لئے مساکین کے کھانے کے بعد واپس لینا ممکن نہیں ہے۔

(تو خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک کفارۃ یمین میں اگر ایک آدمی کفارۃ بالا طعام کرنا چاہتا ہے تو اس میں اصل اباحت ہے اور تملیک بھی جائز ہے کہ اس مقدار کے کھانے کا) اسکو مالک بنایا جائے۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں تملیک ضروری ہے اباحت کافی نہیں۔

لیکن اگر کفارۃ یمین مساکین کو کپڑا پہنانے کے ساتھ ادا کرتا ہے۔تو اس میں بالاتفاق تملیک ہی ہوگا۔اور یہاں اباحت یا عاریۃً کپڑا دینے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔تو حضرات شافعیہ نے اطعام کو کسوۃ پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جس طرح کسوۃ میں بغیر تملیک کے کفارہ ادا نہیں ہوتا تو اسطرح اطعام کی صورت میں بھی بغیر تملیک کے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

جبکہ ہمارے علماء نے اطعام اور کسوۃ میں فرق کیا ہے اور کہا ہے۔اطعام کا معنیٰ "جعل الغیر طاعماً" ہے اور یہ ملک مبیح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔لیکن کسوۃ کا معنیٰ کپڑا ہے۔تو اعطاء الثوب کفارہ ہوا اور یہ اعطاء الثوب اگر عاریت کے ساتھ ہو تو مقصود حاصل نہ ہوگا بلکہ کپڑا پہنانے والے کے لئے واپس لینے کا اختیار ہوگا تو فقیر کی حاجت دفع نہ ہوگی۔)

(وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِ وَتُسَمّٰى فَحْوَى الْخِطَابِ فَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ يَدُلُّ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَفْهُومَ مِنْهُ وَهُوَ الْأَذٰى) أَيِ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ التَّافِيفَ حَرَامٌ لِأَجْلِهٖ وَهُوَ الْأَذٰى (مَوْجُودٌ فِي الضَّرْبِ بَلْ هُوَ أَشَدُّ

وَكَالْكَفَّارَةِ بِالْوِقَاعِ وَجَبَتْ عَلَيهِ) أى عَلَى الزَّوجِ نصًّا (وَعَلَيْهَا) اى عَلَى الْمَرأةِ (دَلَالَةً) لِأَنَّ الْمَعنىٰ الذِى يُفهَمُ مُوجِباً لِلْكَفَّارَةِ هُوَ كَونُهُ جِنَايَةً عَلَى الصَّومِ وَهِيَ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَهُمَا (وَكَوُجُوبِ الْكَفَّارَةِ عِنْدَ نَا فِي الأكلِ وَ الشُّربِ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِى الوِقَاعِ لِأَنَّ الْمَعْنىٰ الَّذِى يُفهَمُ فِى الوِقَاعِ مُوجِباً لِلْكَفَّارَةِ هُوَ كَونُهُ جِنَايَةً عَلَى الصَّومِ فَإِنَّهُ الإِمسَاكُ عَنِ الْمُفطِرَاتِ الثلٰثِ فَيَثبُتُ الحُكمُ فِيهِمَا بَل أولىٰ لِأَنَّ الصَّبرَ عَنهُمَا أَشَدُّ وَالدَّاعِيَةُ أكثر فَبِالحَرِىِّ أنْ يَّثبُتَ الزَّاجِرُ فِيهِمَا وَ كَوُجُوبِ الحَدِّ عِنْدَ هُمَا فِى اللِّوَاطَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِ وَرَدَ فِى الزِّنَا. فَإِنَّ الْمَعنىٰ الَّذِى يُفهَمُ فِيهِ قَضَاءُ الشَّهوَةِ بِسَفحِ الْمَآءِ فِى مَحَلٍّ مُحَرَّمٍ مُشتهىً وَهٰذَا مَوجُودٌ فِى اللِّوَاطَةِ بَل زِيَادَةٌ لِأنَّهَا فِى الْحُرمَةِ وَسفحِ الماءِ فَوقَهُ) أى فَوقَ الزِّنَا أمَّا الحُرمةُ فَلِأنَّ حُرمَةَ اللِّوَاطَةِ لَا تَزُولُ أبَداً وَأمَّا فِى سَفحِ المَاءِ فَلِأنَّهَا تَضيِيعُ المَآءِ عَلىٰ وَجهٍ لَايَتَخَلَّقُ مِنهُ الوَلَدُ وَفِى الشَّهوَةِ مِثلَهُ لٰكِنَّا نَقُولُ الزِّنَا أكمَلُ فِى سَفحِ المَاءِ وَالشَّهوَةِ لِأنَّ فِيهِ هَلَاكَ الْبَشَرِ لِأنَّ وَلَدَ الزِّنَا هَالِكٌ حُكمًا وَ فِيهِ إفسَادُ الفِرَاشِ أى فِرَاشِ الزَّوجِ لِأنَّه يَجِبُ فِيهِ اللِّعَانُ و تَثبُتُ الفُرقَةُ بِسَبَبِهِ وَيَشْتَبِه النَّسَبُ

(وأمَّا تَضيِيعُ المَاءِ فَقَاصر) اى مَا قَالَا مِنْ تَضيِيعِ المَاءِ فِى اللِّوَاطَةِ فَقَاصِرٌ فِى الحُرمَةِ (لِأنَّهُ قَدْ يَحِلُّ بِالْعَزلِ وَالشَّهوَةُ فِيهِ مِنَ الطَّرفَينِ فَيغلِبُ وُجُودُهُ) اى وُجُودُ الزِّنَا (وَالتَّرجِيحُ بِالحُرمَةِ غَيرُ نَافِعٍ) اى تَرجِيحُ اللِّوَاطَةِ عَلَى الزِّنَا بِالحُرمَةِ غَيرُ نَافِعٍ فِي وُجُوبِ الحَدِّ (لِأنَّ الحُرمَةَ المُجَرَّدَةَ بِدُونِ هٰذِهِ المَعَانِى) اى المَعَانِى المَخصُوصَةِ بِالزِّنَا وَهِيَ إهلَاكُ البَشَرِ وَإفسَادُ الْفِرَاشِ وَإشتِبَاهُ النَّسَبِ (لَا يُوجِبُ الحَدَّ كَالبَولِ مَثلاً)

ترجمہ وتشریح:- اور جہاں تک دلالۃ النص کا تعلق ہے جسکو فحوی خطاب اور مقصود خطاب بھی کہا جاتا ہے۔(تو اسکی تعریف یوں ہے۔"ھی ما علم علة للحکم المنصوص علیه لغةً لا اجتهاداً ولا استنباطاً" دلالۃ النص وہ ہے جسکا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو نا لغۃً معلوم ہو۔ استنباطاً یا اجتھاداً معلوم نہ

ہو) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ولا تقل لهما اف" (الایہ الاسرآء آیت ۲۳)

چنانچہ یہ آیت حرمت ضرب (اور حرمت شتم پر دلالت کرتی ہے اسلئے کہ وہ معنیٰ جو اس آیت سے سمجھ میں آتا ہے وہ اذی ہے یعنی وہ معنیٰ جس کی وجہ سے تافیف یعنی ماں باپ کے سامنے "اف" کہنے کی حرمت سمجھ میں آتی ہے۔ وہ اذی اور تکلیف ہے (اور اذی اور تکلیف کا معنیٰ) ضرب اور مارنے میں (نیز گالی دینے میں) بھی کامل طریقے سے موجود ہے۔ (تو آیت حرمت ضرب اور شتم پر دلالۃ النص کے طریقہ سے دلالت کرتا ہے)

اور جیسے (رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ روزے کے یاد ہونے کے باوجود) جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ کا وجوب ہے۔ کہ اسطرح کفارہ شوہر پر عبارۃ النص کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اسلئے کہ وہ معنیٰ جسکا کفارہ کے لئے موجب ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ وہ روزہ پر جنایت کرنا ہے۔ اور یہی معنیٰ میاں بیوی میں (مذکورہ صورت میں) مشترک ہے۔

اور جیسے ہمارے نزدیک (رمضان کے دن میں قصداً) کھانے پینے کی صورت میں کفارہ کا دلالۃ النص کے ساتھ واجب ہونا ہے۔ اسلئے کہ آیت کا نزول تو جماع سے متعلق ہے۔ لیکن وہ معنیٰ جو جماع کی صورت میں کفارہ کو واجب کرتا ہے وہ جماع کا روزہ پر جنایت ہونا ہے۔ کیونکہ روزہ مفطرات ثلٰثہ (کھانے پینے جماع سے اپنے آپ کو روکنا ہے تو لہٰذا حکم (کفارہ) کھانے پینے میں بھی ثابت ہوگا۔ بلکہ کھانے پینے میں کفارہ بطریقہ اولیٰ واجب ہوگا۔ اسلئے کہ کھانے پینے سے صبر کرنا بہت مشکل ہے اور کھانے پینے کا تقاضا بہت زیادہ ہوتا ہے۔ تو اسلئے کھانے پینے سے زاجر کا ثابت ہونا بہت زیادہ لائق ہے۔

اور جیسے صاحبین کے نزدیک لواطت میں حد کا واجب ہونا ہے اس نص کی دلالت کے ساتھ جو زنا میں وارد ہے۔

اسلئے کہ وہ معنیٰ جو موجب حد ہے۔ وہ محل حرام جسکی طرف اشتھاء ہوتی ہے میں پانی ضائع کرنے کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے۔ اور یہی معنیٰ لواطت میں نہ صرف موجود ہے بلکہ زیادت کے ساتھ یہ معنیٰ اس میں پایا جاتا ہے۔ اسلئے کہ لواطت حرام ہونے میں اور پانی ضائع کرنے میں زنا سے زیادہ ہے حرام ہونے میں تو لواطت اسلئے زیادہ ہے کہ حرمت لواطت دائمی ہے (اور یہاں تک کہ اپنی منکوحہ بیوی سے بھی لواطت کی اجازت نہیں ہے۔) اور پانی کے ضائع کرنے میں لواطت اسلئے زیادہ ہے کہ لواطت میں پانی کو ایسے طریقہ کے ساتھ ضائع کرنا ہے کہ اس سے بچے کی تخلیق ہوتی ہی نہیں اور شہوت میں لواطت زنا کی مانند ہے۔

لیکن ہم (جمہور احناف) کہتے ہیں کہ زنا پانی کے ضائع کرنے اور شہوت میں لواطت کی بنسبت زیادہ کامل ہے اسلئے کہ زنا میں انسانیت کو ھلاک کرنا لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ ولد الزنا حکماً ھلاک ہے نیز زنا میں زوج کے فراش کو فاسد کرنا ہے۔ اسلئے کہ (شوہر اگر اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگاتا ہے۔ اور چار گواہ پیش نہیں کرتا تو) یہ لعان واجب کرتا ہے۔ اور اس لعان کے ساتھ جدائی ثابت ہوتی ہے۔ اور نسب مشتبہ ہوتا ہے۔

اور جہاں تک تضییع مآء کا تعلق ہے۔ تو وہ قاصر اور کم درجہ کی ہے یعنی صاحبین کا یہ کہنا کہ لواطت میں تضییع ماء ہے۔ تو یہ تضییع ماء کا حرمت قاصر ہے۔ چنانچہ عزل بالاتفاق جائز ہے اور اس میں بھی تضییع ماء ہوتا ہے اور زنا میں شہوت جانبین سے ہونے کی وجہ سے زنا کثیر الوجود ہوگا، بخلاف لواطت کے کہ اس میں شہوت صرف فاعل کے لئے ہوتی ہے اور مفعول اس سے متنفر ہوتا ہے نیز محل لواطت لین اور حرارت میں گو قبل کے مانند ہے لیکن استقذار اور نجاست میں طبعًا فاعل کے لئے متنفر ہے اس لئے لواطت کا وجود زنا کے بنسبت کم ہوگا) اور لواطت کا حرمت میں زنا پر راجح ہونا وجوب حد میں مفید نہیں ہے۔ اسلئے کہ زنا کے ساتھ مخصوص معانی جو اھلاک البشر اور افساد الفراش اور اشتباہ النسب ہیں کے بغیر خالی حرمت حد کو واجب نہیں کرتا مثلاً پیشاب پی لینا حرمت میں شربِ خمر سے زیادہ ہے لیکن شرب خمر پر حد جاری ہوتی ہے اور شرب بول پر حد جاری نہیں ہوتی۔

(وَكَوُجُوبِ الْقِصَاصِ بِالْمُثَقَّلِ عِندَهُمَا بِدَلَالَةِ قَولِهِ عليه السلام لا قَوَدَ إلَّا بِالسَّيفِ) يَحتَمِلُ مَعنَيَينِ أحدُهُمَا أنَّ القِصَاصَ لا يُقَامُ إلَّا بِالسَّيفِ وَالثَّانِيْ أنَّ لَّا قَوَدَ إلَّا بِسَبَبِ القَتلِ بِالسَّيفِ (فَإنَّ الْمَعنىٰ الَّذِى يُفْهَمُ مُوجِباً) حَالٌ عَنِ الضَّمِيرِ فِيْ يُفهَمُ (لِلْجَزَآءِ الْكَامِلِ عَن اِنتِهَاكِ حُرمَةِ النَّفسِ) مُتَعَلِّقٌ بِالْجَزَآءِ وَالِانْتِهَاكُ اِفتِعَالٌ مِنَ النَّهكِ وَهُوَ القَطعُ يُقَالُ سَيفٌ نَهِيكٌ أىْ قَاطِعٌ ومعناه قَطعُ الْحُرمَةِ بِمَا لَا يَحِلُّ و فِي تَاجِ المَصَادِرِ الإنْتِهَاكُ حرمة كسى شكستن (الضَّربُ) خبر ان (بِمَا لَا يُطِيقُهُ البَدَنُ وقَالَ أبُو حَنِيفَةَ رحمه الله المَعنىٰ جَرحٌ ينقُضُ البُنيَةَ(١) ظَاهِرًا و بَاطِناً فَإنَّه حِينَئِذٍ يَقَعُ الْجِنَايَةُ قَصداً عَلَى النَّفسِ الْحَيَوانِيَّةِ الَّتِى بِهَا الحَيٰوة فتكُونُ أكمَلَ)

(١) بالباء الموحدة التحتانية و النون الموحدة الفوقانية و الياء المثناة التحتانية.

ترجمہ وتشریح:۔(اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دلالۃ النص کی چوتھی مثال کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں) اور جیسے صاحبین کے نزدیک بھاری چیز سے مارنے سے قتل واقع ہونے کی صورت میں قصاص کا واجب ہونا حضور ﷺ کے قول" لا قود الا بالسیف" کی دلالت کے ساتھ چنانچہ لفظ حدیث میں دو احتمال ہیں۔(۱) قصاص صرف تلوار کے ساتھ قائم کیا جائیگا۔(یعنی تلوار کے علاوہ کسی اور آلہ قتل کے ساتھ قصاص نہیں لیا جائیگا۔)(۲) قصاص صرف اس قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ جو تلوار کے ساتھ واقع ہوا ہو۔(تلوار یعنی آلہ قتل کے علاوہ اگر کسی اور شی کے ساتھ مثلاً کسی موٹی سوئی کے ساتھ کسی نے قتل کیا تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا۔)

اسلئے کہ وہ معنیٰ جس سے حرمت نفس کے قطع کرنے کی جزآء کامل (قصاص) سمجھ میں آتی ہے۔ وہ ایسی شی کے ساتھ مارنا ہے جسکو بدن انسان برداشت نہیں کرسکتا۔ تو مصنف کا قول "موجبا" "یفھم" کی ضمیر سے حال ہے۔ اور مصنف کا قول "عن انتھاک الخ" جزآء کے ساتھ متعلق ہے اور انتھاک باب افتعال کا مصدر ہے جسکا مجرد "نھک" آتا ہے اور اسکا معنیٰ قطع کرنا ہے کہا جاتا ہے" سیف نھیک ای سیف قاطع" اور اسکا معنیٰ ہے حرمت قطع کرنا ایسی شی کے ساتھ جو حلال نہیں۔ اور تاج المصادر میں "الانتھاک" حرمۃ کسے شکستن" کسی کی حرمت اور عزت کو توڑنا اور مصنفؒ کا قول "الضرب" "ان" کی خبر ہے۔ اور بما لا یطیقہ البدن "الضرب" کے ساتھ متعلق ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ معنیٰ جس سے حرمت نفس کے قطع کرنے کی جزاء کامل (قصاص) سمجھ میں آتی ہے۔ وہ ایسا زخم ہے جو ظاہراً اور باطناً ڈھانچہ کو توڑ دیتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس نفس حیوانیہ پر جنایت قصداً واقع ہوگی نفس حیوانیہ کے ساتھ حیوٰۃ ہو تو اس وجہ سے وہ اکمل ہوگا، لہٰذا صرف آلہ جارحہ کے ساتھ قتل کرنے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا۔(مسئلہ اختلافیہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل بالمثقل کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس میں دیت مغلظہ واجب ہوگی اور صاحبین اور جمہور علماء کے نزدیک قتل بالمثقل کے ساتھ قصاص واجب ہوگی۔ اور دونوں فریقوں نے "لا قود الا بالسیف" سے استدلال کیا۔ تو صاحبین کہتے ہیں کہ وہ معنیٰ جو موجب للقصاص ہے۔ وہ ایسی شی کے ساتھ مارنا ہے جسکی برداشت کرنے کا بدن انسانی طاقت نہیں رکھتی۔ اور وہ مثقل اور بھاری چیز کے ساتھ مارنے میں بھی موجود ہے لہٰذا اگر کسی نے کسی مسلمان کو کسی بھاری چیز کے ساتھ مارا اور اسکی موت واقع ہوگئی تو اس مارنے والے کو قصاص میں قتل کرینگے اور

یہ حکم "لا قود الا بالسیف" سے دلالۃً ثابت ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ وہ معنیٰ جو موجب قصاص ہے۔ وہ ایسا زخم ہے جو انسانی ڈھانچہ کو ظاہراً اور باطناً توڑ دیتا ہے۔ اور یہ معنیٰ الہ جارحہ کے ساتھ قتل کرنے میں موجود ہے لہٰذا حدیث کسی بھاری چیز کے ساتھ مارنے کی صورت میں موت واقع ہونے کی وجہ سے وجوب قصاص پر دلالت نہیں کرتی واللہ اعلم)

(وَكَوُجُوبِ الْكَفَّارَةِ عِنْدَ الشَّافِعِي رحمه الله فِي الْقَتلِ الْعَمَدِ وَالْيَمِينِ الْغَمُوسِ بِدَلَالَةِ نَصٍ وَارِدٍ فِي الْخَطَاءِ وَالْمَعْقُودَةِ أَوجَبَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله الْكَفَّارَةَ فِيْ الْقَتلِ الْعَمَدِ بِدَلَالَةِ نَصٍ وَرَدَ فِي الْخَطَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالىٰ وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَأَوجَبَ الْكَفَّارَةَ فِي الْغَمُوسِ بِدَلَالَةِ نَصٍ وَرَدَ فِي الْمعقُودَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالىٰ "وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدتُّم الأَيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ الآية (لأَنَّهُ لَمَّا أَوجَبَ فِي الْقَتلِ الْخَطَاءِ الْكَفَّارَةَ مَعَ وُجُودِ الْعُذرِ فَأَولىٰ أَنْ تَجِبَ بِدُونِهِ وَإِذَا وَجَبَتْ فِيْ الْمَعْقُودَةِ إِذَا كَذَبَتْ فَأَوْلىٰ أَنْ تَجِبَ فِيْ الْغَمُوسِ وَهِيَ كَاذِبَةٌ فِي الأَصلِ لٰكِنَّا نَقُولُ الْكَفَّارَةُ عِبَادَةٌ لِيَصِيرَ ثَوَابُهَا جبْراً لما إرتكَبَ فَلِهٰذَا تُؤَدّٰى بِالصَّومِ وَ فِيهَا مَعنىٰ الْعُقُوبَةِ فَإِنَّهَا جَزَآءٌ يَزجِرُهُ عَنْ اِرتِكَابِ الْمَحظُورِ فَيَجِبُ أَن يَّكُونَ سَبَبُهَا دَائِراً بَينَ الْحَظْرِ وَلا بَاحَةِ كَقَتلِ الْخَطَآءِ وَالمَعْقُودَةِ فَإِنَّ الْيَمِينَ مَشْرُوعَةٌ وَالْكِذبُ حَرامٌ فَأَمَّا الْعَمَدُ وَالْغَمُوسُ فَكَبِيرَةٌ مَحضَةٌ وَهِيَ لا تُلائِمُ الْعِبَادَةَ وَهِيَ تَمحُو الصَّغَائِرَ لا الْكَبَائِرَ. وقال الله تعالىٰ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبنَ السَّيِّئَاتِ)

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دلالۃ النص کی پانچویں اور چھٹی مثال کا ذکر کیا ہے لیکن یہ دونوں مثالیں حضرات شافعیہ کے نزدیک ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ دلالۃ النص کی مثالیں نہیں ہیں۔

ملحوظہ: قتل پانچ قسم پر ہے۔(۱)......قتل عمد (۲)......قتل شبیہ بالعمد (۳)......قتل خطاء (۴)......قتل جاری مجرا خطاء (۵)......قتل بسبب۔

(۱)......امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد ایسی شی کے ساتھ مارنا ہے جو اجزاء میں تفریق پیدا کرتا ہو یعنی الہ جارحہ یعنی وہ الہ جو قتل کے لئے وضع ہوا ہے، کے ساتھ قتل کرنا قتل عمد کہلاتا ہے۔

(۲)......قتل شبیه بالعمد هو عند ابی حنیفۃؒ ضرب بما لا یفرق الاجزاء،وعندهما قتل العمد ضرب قصداً بما لا یطیقه البدن غالباً۔

(۳)......قتل الخطاء هو قتل عن اختیار و قصدٍ فی نفس الفعل دون المفعول مثلاً ایک آدمی شکار مارنے کے لئے فائر کرتا ہے۔اور وہ کسی انسان کو لگ جاتا ہے تو فائر تو اس نے اپنے اختیار سے کیا لیکن نشانہ غلط ہوا۔یا مثلاً کوئی چیز دور سے دیکھ کر اسکو شکار سمجھ لیا اور اس پر فائر کیا لیکن وہ شکار نہیں تھا۔بلکہ انسان تھا تو یہ دونوں صورتیں قتل خطاء کی ہیں۔

(۴)والقتل الجاری مجری الخطاء هو القتل لا عن اختیار جیسے مثلاً ایک آدمی اوپر سو رہا ہے اور اس نے کروٹ تبدیل کی تو نیچے کسی کے اوپر گرا اور نیچے سونے والا مر گیا تو اس میں گرنے والے کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵)القتل بسببٍ هو قتل لا یکون عن مباشرة بل عن السبب جیسے ایک آدمی نے کسی کی زمین میں کنواں کھودا پھر وہاں سے کوئی شخص گزر رہا تھا اور وہ اس کنویں میں گرا اور فوت ہو گیا، تو ادھر اس قتل کا سبب اس آدمی کا کنواں کھودنا ہے اور علت اس آدمی کا ثقل ہے۔

توقتل عمد میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں بھی کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اور دوسری قسم جو شبیہ بالعمد ہے۔اسمیں ہمارے یہاں دو قول ہیں۔

(۱) عمد کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے اس میں کفارہ نہیں ہے اور اسلئے کہ قتل شبیہ بالعمد میں گناہ کامل ہونے کی وجہ سے دیت مغلظہ واجب ہوتی ہے۔تو اس وجہ سے اس میں کفارہ نہ ہوگا اسلئے کہ وجوب کفارہ تخفیف کی قبیل سے ہے۔

(۲) خطاء کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے اس میں کفارہ واجب ہوگا اور تیسری چوتھی قسم جو قتل خطاء اور قتل جاری مجریٰ خطاء ہیں میں کفارہ واجب ہوگا۔

اور پانچویں قسم میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے۔

قسم کی تین قسمیں ہیں۔(۱)......یمین لغو۔(۲)......یمین غموس(۳)......یمین منعقدہ۔یمین لغو ہمارے نزدیک ماضی پر سچ سمجھ کر جھوٹی قسم کھانا ہے۔اور حضرات شافعیہ کے نزدیک آدمی کا قول واللہ اور بلیٰ واللہ وغیرہ ہیں اس قسم میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے۔

یمین غموس ماضی کے کسی واقعہ پر جان بوجھکر جھوٹی قسم کھانا ہے۔اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ لازم ہو جاتا ہے۔اوراس میں کوئی کفارہ نہیں جبکہ حضرات شافعیہ اس کو یمین منعقدہ پر قیاس کر کے اسمیں کفارہ کے قائل ہیں۔
یمین منعقدہ مستقبل کے متعلق قسم کھانا۔مثلاً یوں کہنا کہ خدا کی قسم میں فلاں کام نہیں کرونگا۔تو پھر اگر کرلیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر نہیں کیا تو اپنے قسم میں بری ہو جائیگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کریں۔

اور جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ کا واجب ہونا اور اسی طرح یمین غموس میں کفارہ کا واجب ہونا اس نص کی دلالت کے ساتھ جو قتل خطاء میں اور اس نص کی دلالت کے ساتھ جو یمین منعقدہ کے کفارہ میں وارد ہوئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے قتل عمد میں کفارہ واجب قرار دیا اس نص کی دلالت کے ساتھ جو قتل خطاء میں وارد ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **ومن قتل مؤمنا خطآءً فتحریر رقبة مؤمنة** (الایہ سورۃ النساء آیت ۹۲) اور جس نے کسی مؤمن کو خطاء قتل کیا تو اس پر مؤمن غلام کو آزاد کرنا (اور ایسی دیت جو مقتول کے اہل کو سپرد کی جائے واجب ہے ہاں اگر مقتول کے اہل بیت چھوڑ ہی دیں تو الگ بات ہے اخیر میں فرمایا کہ اگر مسلمان غلام دستیاب نہ ہو پھر دو مہینے لگاتار روزے رکھنا ہے یہ اللہ کی طرف سے توبہ قبول ہونے کے لئے شرط ہے اور اللہ عز وجل علم والے حکمت والے ہیں۔)

اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے یمین غموس میں بھی کفارہ واجب قرار دیا اس نص کے ساتھ جو یمین منعقدہ کے کفارہ میں وارد ہوا ہے۔اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته** الایہ۔(مائدہ ۸۹) (اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ) اسلئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل خطآء میں باوجود عذر خطاء کے کفارہ واجب کیا ہے۔تو قتل عمد جس میں کوئی عذر بھی نہیں میں کفارہ بطریقہ اولیٰ واجب ہوگا۔

اور اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے یمین منعقدہ کے جھوٹی ہونے کی صورت میں (حانث ہونے کی وجہ سے) کفارہ واجب کیا تو یمین غموس تو ابتداء جھوٹی قسم ہے اسلئے اس میں بطریقہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا۔لیکن ہمارے علماء جواب میں فرماتے ہیں کہ کفارہ عبادت ہے اور اسکا ثواب اس گناہ کا جبیرہ بنتا ہے جسکا آدمی نے ارتکاب کیا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ کفارہ روزے کے ساتھ بھی اداء ہوتا ہے۔اور اس کفارہ میں عقوبت اور سزا کا معنیٰ بھی موجود

ہے۔ چنانچہ یہ کفارہ ایسا بدلہ ہے جو اسکو گناہ کے ارتکاب سے روکے گا لہٰذا اسکا سبب حرمت اور جواز میں دائر ہونا چاہیے۔ جیسے قتل خطاء اور یمین منعقدہ (چنانچہ شکار کرنا حلال ہے لیکن نشانہ باندھنے میں بے احتیاطی کرنا حرام ہے) اور قسم کھانا جائز ہے اور جھوٹ حرام ہے جہاں تک قتل عمد اور یمین غموس کا تعلق ہے تو وہ دونوں کبیرہ محضہ ہیں اور وہ عبادت کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتے نیز عبادت سے صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر معاف نہیں ہوتے اللہ عزوجل نے فرمایا ان الحسنات یذھبن السیئات الایہ۔ نیکیاں گناہوں کوختم کرتی ہیں۔

(فَإِنْ قِيلَ يَنبغي أن لّا تَجِبَ فِيْ القَتلِ بَالمُثقَلِ لِاَنَّهُ حَرَامٌ مَحضٌ) هَذَا إشكَالٌ عَلٰى قَولِهِ فَيَجِبُ أن يَّكُونَ سَبَبُهَا دَائِراً بَينَ الْحَظرِ وَ الإِ بَاحَةِ فَإِنَّ الْقَتلَ بِالْمُثقَّلِ حَرَامٌ فَيَجِبُ أن لّا تَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ. (قُلنَا فِيهِ شُبهَةُ الْخطاءِ) أى فِي الْقَتلِ بِالمُثقَّلِ شُبهَةُ الْخطَاءِ فَإِنَّه لَيسَ بِآلَةِ الْقَتْلِ (وَهِيَ) اى الْكَفَّارَةُ مِمَّا يُحتَاطُ فِيْ إثبَاتِهِ فتَجِبُ بِشُبهَةِ السَّبَبِ وَالسَّبَبُ الْقَتلُ الخطَآءُ.

ترجمہ وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور اسکے جواب کا ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے (کہ جب کفارہ عبادت ہے اور اسکا ثواب اس گناہ کا جبیرہ بنتا ہے۔ جسکا اس شخص نے ارتکاب کیا ہوتا ہے تو اس وجہ سے اس کفارہ کا سبب حرمت اور اباحت میں دائر ہونا چاہیے تو اگر یہ بات ہے تو پھر ہونا چاہیے کہ قتل بالمثقل (جس سے تم قتل شبیہ بالعمد کے ساتھ تعبیر کرتے ہو) میں بھی کفارہ واجب نہ ہو اسلئے کہ وہ بھی حرام محض ہے۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قتل بالمثقل میں شبہ خطاء ہے اسلئے کہ وہ آلہ قتل نہیں۔ (اور ادب سکھانا جائز ہے لیکن ایسے موٹے ڈنڈے کے ساتھ پھر خاص طور سے ایسے جگہ پر مارنا جس سے موت واقع ہونے کا خطرہ ہو یہ حرام ہے۔ تو گویا یہ بھی دائر بین الحظر والا باحہ ہوگیا)

اور کفارہ ایسی چیز ہے کہ اسکے وجوب میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ اگر کفارہ واجب نہ ہو اور ادا کیا جائے تو نفل کا ثواب ہوگا۔ لیکن اگر واجب ہو اور ادا نہ کیا جائے تو خالص گناہ ہوگا) تو اس وجہ سے سبب جو کہ قتل خطاء ہے کے شبہ کے ساتھ کفارہ واجب ہوگا۔

(فَإِنْ قِيلَ فَيَنبغِي أنْ تَجِبَ فِيمَا إذَا قَتَلَ مُستَامِناً عَمَداً فَإِنَّ الشُّبهَةَ قَائِمَةٌ) هَذَا

إشكالٌ علىٰ قوله فيه شبهةُ الخطاءِ فإنَّ قتلَ المُستامِنِ فِيهِ شُبهَةُ الخَطَاءِ بِسبَبِ المحلِّ فإنَّ المستامنَ كافرٌ حربِيٌّ فظَنُّه محلاً يُباحُ قتلُهُ كما إذا قتلَ مُسلِماً ظنَّه صيداً أو حربياً وإذا كانَ فيهِ شبهَةُ الخطَاءِ ينبَغِيْ أن تَجبَ فِيهِ الْكفَّارَةُ كمافِي الْقَتلِ بِالْمُثقَّلِ تَجبُ الْكفَّارَةُ بِشُبْهَةِ الْخطَاءِ

(قُلنا الشُّبهَةُ فِي مَحَلِّ الفِعلِ فاعتُبِرَتْ فِي القَوَدِ فإنَّهُ مُقابِلٌ بالمَحَلِّ مِن وَجهٍ لِقولِهِ أنَّ النفسَ بِالنفسِ فأمَّا الفِعلُ فعمَدٌ خالِصٌ والكفَّارَةُ جزَاءُ الفِعلِ وَ فِي المُثقَّلِ الشُّبهَةُ فِي الفِعلِ فأوجبَتِ الكَفَّارَةَ وأسقَطَتِ القِصَاصَ فإنّه جزَآءُ الفِعلِ أيضًا مِن وَجهٍ) يَعنِي شُبهَةُ الخَطَآءِ فِي قَتلِ المُستأمِنِ إنَّما هِيَ فِي مَحَلِّ الفِعلِ لَا فِي الفِعلِ

فَإنَّ قَتلَ المُستَامِنِ مِنْ حَيثُ الفِعلِ عَمَدٌ مَحضٌ فَاعتُبِرَتِ الشُّبهَةُ فِيمَا هُوَ جزَآءُ المَحَلِّ وَالقِصَاصُ جزَآءُ المَحَلِّ مِن وَجهٍ فاعتُبِرَتِ الشُّبهَةُ فِيهِ حتّٰى لا يَجبَ القِصَاصُ بِقَتلِ المُستَامِنِ وَ لَمْ تُعتبَرْ هٰذِه الشُّبهَةُ فِيمَا هُوَ جزَآءُ الفِعلِ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ وَهُوَ الكفَّارَةُ فَلَمْ تَجِبِ الكَفَّارَةُ فِي قَتلِ المُستَامِنِ أمَّا القَتلُ بِالمُثقَّلِ فإنَّ شُبهَةَ الخَطَاءِ فِيهِ مِنْ حَيثُ الفِعلِ فَاعتُبِرَتْ فِيمَا هُوَ جزَآءُ الفِعلِ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ وَهُوَ الكَفَّارَةُ حتّٰى وَجَبَتِ الكَفَّارَةُ فِيهِ وَكَذَا اعتُبِرتْ فِيمَا هُوَ جزَآءُ الفِعلِ مِنْ وجهٍ وَهُوَ القِصَاصُ حتّٰى لَمْ يَجِبِ القِصَاصُ فِيهِ.

وَيَنبَغِي أن يُعلَمَ أنَّ الشُّبهَةَ مِمَّا تُثبِتُ الكَفَّارَةَ وَ يُسقِطُ القِصَاصَ وإنَّمَا قُلنَا إنَّ القِصَاصَ مِنْ وَجهٍ جزَآءُ المَحَلِّ ومِنْ وَجهٍ آخر جزَآءُ الفِعلِ امَّا الأوَّلُ فَلِقولِهِ تعالىٰ إنَّ النَّفسَ بِالنَّفسِ الآيةُ وَ كونُهُ حقًّا لِأولِيَاءِ المَقتُولِ يَدُلُّ عَلىٰ هَذَا وَامَّا الثَّانِي فَلِأنَّه شُرِعَ لِيَكُونَ زَاجِراً عَنْ هَدْمِ بُنيَانِ الرَّبِّ وَالزَّوَاجِرُ كَالحُدودِ وَالكَفَّارَاتِ إنَّما هُوَ أجزِيَةُ الأفعالِ وَوُجُوبُ القِصَاصِ عَلَى الجَمَاعَةِ بِالوَاحِدِ يَدُلُّ عَلىٰ كَونِهِ جزَآءَ الفِعلِ۔

ترجمہ وتشریح:- (جب مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض سابق کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قتل بالمثقل

میں کفارہ اسلئے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قتل خطاء کے ساتھ مشابہت ہے بایں معنیٰ کہ اس شخص نے قتل کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ اتفاقاً قتل واقع ہوا جیسا کہ قتل خطاء میں شکار قتل کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔لیکن نشانہ باندھنے میں خطاواقع ہونے کی وجہ سے قتل واقع ہوتا ہے۔تو اعتراض ہوا کہ)

اگر کوئی کہے کہ پھر اگر کوئی مستامن کو عمداً قتل کرلے تو اس میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہیے اسلئے کہ اس میں بھی شبہ موجود ہے۔ اسلئے کہ قتل مستأمن میں بھی محل کی وجہ سے خطاء کا شبہ موجود ہے چنانچہ مستامن کا فرحربی ہے۔(لیکن کچھ وقت کے لئے امن لیکر دار اسلام میں آیا ہے۔لہٰذا اس وقت کے بعد اگر وہ دار اسلام سے نکلے اور دار حرب نہ جائے۔تو پھر اس کا قتل عام حربی کی طرح مباح محض ہوجاتا ہے۔) تو اسلئے اس قتل کرنے والے نے اسکو ایسا محل سمجھا ہوگا جسکا قتل مباح ہے۔جیسا اگر کوئی آدمی مسلمان شخص کو شکار یا حربی سمجھکر قتل کرے تو وہ قتل خطاء ہوتا ہے(تو اسطرح مستامن کو حربی سمجھ کر قتل کرنا بھی قتل خطاء ہوگا) اور جب اس میں خطاء ہونے کا شبہ موجود ہے۔تو پھر اس حربی مستامن کے قتل میں بھی کفارہ واجب ہونا چاہیے۔جسطرح قتل بالمثقل میں قتل خطاء ہونے کے شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

قلنا الخ ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ قتل مستامن میں شبہ محل فعل میں ہے۔تو اسلئے قصاص میں اسکا اعتبار کیا گیا اسلئے کہ قصاص محل کے مقابل ہے۔اللہ عزوجل کے اس ارشاد کی وجہ سے ''ان النفس بالنفس'' نفس نفس کے بدلہ میں ہے۔اور جہاں تک مستأمن کے قتل کا عمل ہے۔تو یہ تو عمد محض ہے۔اور کفارہ چونکہ جزاء فعل ہے(تو جب مستامن کو قتل کرنا عمد محض ہے۔تو اسلئے فعل میں شبہ خطاء نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔) اور قتل بالمثقل میں شبہ فعل میں ہے۔(کیونکہ ضرب اس نے ایک ایسی چیز کے ساتھ کی ہے جو نفس انسانی برداشت نہیں کرسکتا۔) تو اسلئے اس میں کفارہ واجب ہوگا اور قصاص ساقط ہوگا اسلئے کہ قصاص ایک اعتبار سے جزاء فعل بھی ہے(اور فعل میں خطاء کا شبہ ہے اور قصاص اس وقت واجب ہوتا ہے جب فعل عمداً واقع ہوا ہو۔)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حربی مستامن کو قتل کرنے میں شبہ فقط محل فعل میں ہے۔اور خود فعل میں نہیں ہے اسلئے کہ مستامن حربی کو قتل کرنا فعل قتل کے اعتبار سے صرف قصداً اور ارادۃً ہے تو اسلئے شبہ کا اعتبار صرف جزآء المحل میں ہوگا اور قصاص ایک اعتبار سے جزاء المحل ہے تو اسلئے جزاء المحل میں شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے مستامن حربی کے قتل کے ساتھ قصاص واجب نہ ہوگا۔اور اس شبہ کا اعتبار جزاء الفعل یعنی کفارہ میں کسی اعتبار سے بھی نہیں کیا۔تو اسلئے

مستامن حربی کے قتل میں کفارہ واجب نہ ہوا۔ البتہ قتل بالمثقل میں فعل کے اعتبار سے شبہ خطاء موجود ہے۔ تو اسلئے اس شبہ کا اعتبار اس شیٔ میں جو کہ ہر اعتبار سے جزاء الفعل ہے یعنی کفارہ میں کر دیا گیا۔ (تو قتل بالمثقل میں کفارہ واجب ہوا اور) قصاص واجب نہ ہوا۔

(اعتراض ہوا کہ مستامن حربی کے قتل میں شبہ خطاء کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ قصاص ساقط ہوا اور قتل بالمثقل میں شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ کفارہ واجب ہوا تو دونوں میں فرق کیا ہے۔ تو اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ شبہ کفارہ کو ثابت کرتا ہے (اسلئے کہ احتیاط کفارہ کے ثابت ہونے میں ہے۔) اور قصاص کو ساقط کرتا ہے۔ (اسلئے کہ حدود اور قصاص شبہات سے ساقط ہوتے ہیں) پھر اعتراض ہوا کہ آپ کے بیان میں تضاد ہے۔ اسلئے کہ آپ نے ایک مرتبہ قصاص کو جزاء المحل قرار دیا۔ اور پھر دوبارہ اسکو جزاء الفعل قرار دیا۔ تو مصنف نے اسکے جواب میں فرمایا) کہ ہم نے جو یہ کہا کہ قصاص ایک اعتبار سے جزاء المحل اور دوسرے اعتبار سے جزاء الفعل ہے۔ تو اسکی جزاء المحل ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد " ان النفس بالنفس الایہ" ہے کیونکہ اس میں آدمی کو آدمی کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور قصاص کا اولیاء مقتول کا حق ہونا بھی اسکا تقاضا کرتا ہے۔ کہ یہ جزاء المحل ہے۔ (کیونکہ قاتل نے اولیاء مقتول کے خاندان کے ایک آدمی میں قتل کر کے انکو غم پہنچایا ہے۔ تو وہ اپنے مقتول کے قاتل کو سر عام قصاصاً قتل کروا کر اپنے دل کو تسکین پہنچائینگے)

اور قصاص جزاء الفعل اسلئے قرار دیا۔ کہ قصاص اسلئے مشروع ہوا ہے کہ یہ قصاص رب تعالیٰ کے بیان (انسان) کو ڈھانے سے مانع بن جائے۔ اور زواجر حدود اور کفارات کی طرح جزاء الافعال ہوتے ہیں۔ اور جب کئی لوگ ایک آدمی کے قتل میں شریک ہو تو پھر قصاصاً سب کو قتل کیا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص جزاء الفعل ہے۔ (اسلئے کہ اگر صرف جزاء المحل ہو اور جزاء الفعل نہ ہو تو ایک آدمی کے بدلہ میں کئی لوگوں کو قتل کرنا جائز نہ ہوتا۔ واللہ اعلم)

(وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِ كَالثَّابِتِ بِالعبارةِ وَالإشارةِ إلَّا عِنْدَ التَّعارُضِ وَ هو فوقَ القِياسِ لِأَنَّ المعنىٰ فِي القياسِ مُدرَكٌ رأياً لا لُغَةً بِخلافِ الدَّلالةِ فَيَثْبُتُ بِهَا مَا يَنْدَرِءُ بِالشُّبهاتِ وَلا يَثبُتُ ذا بِالقِيَاسِ) أى مَا يَنْدَرِءُ بِالشُّبهَاتِ كَا لحُدُودِ وَالقِصَاصِ قال عليه السلام إدرَؤُا الحُدُودَ بِالشُّبهَاتِ. وَاعلَمْ أنَّ فِي بَعضِ المَسَائِلِ المَذْكُورَةِ فِي

الْمَتنِ كَلاماً فِي أَنَّهَا ثَابِتَةٌ بِدَلَالَةِ النَّصِ أَمْ بِالقِيَاسِ فَعَلَيكَ بِالتَّامُّلِ فِيهَا.

ترجمه وتشریح:۔اوروہ حکم جودلالۃ النص سے ثابت ہو۔وہ اس حکم کے ساتھ جوعبارۃ النص یااشارۃ النص سے ثابت ہو۔برابر ہے لیکن جب عبارۃ النص اوراشارۃ النص میں یااشارۃ النص اوردلالۃ النص میں یادلالۃ النص اوراقتضاءالنص میں تعارض ہوجائے تو پھرتعارض کی صورت میں اول الذکر کوترجیح ہوتی ہے۔

(عبارۃ النص اوراشارۃ النص میں تعارض کی مثال ہے کہ آپ ﷺ نے خواتین کے بارے میں فرمایا "**انهن ناقصات عقل و دين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها لا تصلي**" تو یہ حدیث عورتوں کے ناقصات العقل ہونے میں نص ہے اسلئے کہ ان کی عقل کے نقصان کے لئے حدیث کو چلایا گیا ہے۔لیکن اشارۃ النص کے ساتھ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں اوراسی سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے۔اسلئے کہ عورت کے حیض کا اکثر مدت جب ہر مہینہ میں پندرہ دن ہوں تو پھر عورت نصف عمر میں نماز اورروزہ چھوڑنے والی ہوگی۔

اور یہ حدیث ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہ کی روایت کے ساتھ معارض ہے۔اس میں آپ ﷺ سے منقول ہے" **اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام**" تو یہ حدیث مدت حیض کے بیان میں عبارۃ النص ہے اسلئے کہ بیان مدت کے لئے اسکو چلایا گیا ہے۔تو بیان مدت حیض میں عبارۃ النص جوحدیث ابوامامہؓ اوراشارۃ النص جو گذشتہ حدیث ہے۔میں تعارض ہواتو عبارۃ النص کوترجیح دیکر کہینگے۔کہ اقل مدت حیض تین دن اوراکثر مدت حیض دس دن ہیں اوراشارۃ النص اوردلالۃ النص میں تعارض کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قتل عمد میں کفارۃ کے وجوب کے قائل ہیں۔اس نص کی دلالت کے ساتھ جوقتل خطاء میں وارد ہے۔لیکن اللہ تعالیٰ کا ارشادقتل عمد کے بیان میں " **ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم الايه**" (سورۃ النساء آیت ۹۳) سے اشارۃ النص کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اسلئے کہ قتل عمد کی پوری جزاء اللہ تعالیٰ نے جہنم قراردی ہے۔تو اگر کفارہ بھی اس میں واجب ہوتو پھر پوری جزاء جہنم نہ ہوگی۔تو اشارۃ النص کوترجیح دیتے ہوئے کہیں گے کہ قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

پھر یہ عبارۃ النص کواشارۃ النص پر اسلئے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔کہ وہ مقصود بالسوق ہوتا ہے۔بخلاف اشارۃ النص کے کہ اس میں سوق نہیں ہوتا۔اوراشارۃ النص کودلالۃ النص پر اسلئے ترجیح ہے کہ اشارۃ النص کے ساتھ

جوثابت ہوتا ہے وہ ثابت بالنظم والمعنیٰ ہوتا ہے اور دلالۃ النص سے جوثابت ہوتا ہے وہ فقط ثابت بمعنیٰ النص ہوتا ہے ۔اور دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر اسلئے ترجیح حاصل ہے کہ ثابت بالاقتضاء ثابت بمعنیٰ النظم نہیں ہوتا جبکہ ثابت بدلالۃ النص ثابت بمعنیٰ النص ہوتا ہے۔)

اور دلالۃ النص کا درجہ قیاس سے اوپر ہے اسلئے کہ وہ معنیٰ جو قیاس میں علت بنتا ہے۔ وہ رائی سے معلوم ہوتا ہے ۔بخلاف دلالت النص کے کہ وہ معنیٰ جو دلالۃ النص میں حکم کے لئے علت بنتا ہے وہ لغت سے معلوم ہوتا۔(اور لغت چونکہ قطعی اور قیاس ظنی ہے)اسلئے دلالۃ النص سے وہ حکم ثابت ہوگا جو شبھات سے دفع ہو جاتا ہے۔اور وہ حکم جو شبھات سے دفع ہوتا ہے۔وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتا جیسے حدود اور قصاص حضورﷺ نے فرمایا "ادرؤ الحدود بالشبہات" حدود کو شبھات سے زائل کرو۔

اور یہ بات ملحوظ خاطر رہے۔کہ بعض مسائل جو متن میں مذکور ہیں۔ان میں اختلاف ہے کہ آیا وہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں یا قیاس سے لہٰذا آپکو خود اس میں غور اور تدبر سے کام لینا چاہیے۔(چنانچہ **وجوب کفارہ فی قتل العمد بدلالۃ نص ورد فی قتل الخطاء ۔اور وجوب القصاص فی القتل بالمثقل بدلالۃ نص ورد فی العمد بقولہ ؑ لا قود الا بالسیف** اسی قبیل سے ہیں پہلے مسئلہ میں ہمارا اختلاف امام شافعیؒ کے ساتھ ہے اور دوسرے مسئلہ میں صاحبین کا اختلاف امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔واللہ اعلم)

(وأمَّا المُقتَضِی فنحوُ أعتِقْ عَبدَکَ عَنِّی بِألفٍ یَقتَضِی البَیعَ ضَرُورةَ صِحَّةِ العِتقِ) فَصارَ کَأنَّهُ قالَ بِعْ عَبدَکَ عَنِّی بِألفٍ وَکُنْ وَکِیلِی فِی الإعتَاقِ فَیثبُتُ أیِ البَیعُ (بِقَدرِ الضَّرُورَةِ وَلَا یکون کَالمَلفوظِ حَتّٰی لَا یَثبُتَ شُرُوطُهُ) أی لا یَجِبُ أن یَثبُتَ جَمِیعُ شُرُوطِهِ بَل یَثبُتُ مِنَ الأرکَانِ وَالشُّرُوطِ مَا لَا یَحتَمِلُ السُّقُوطَ أصلًا لٰکِنْ مَا یَحتَمِلُ سُقُوطَهُ فِی الجُملَةِ لَا یَثبُتُ (فقال ابو یوسف رحمه الله) هٰذا تَفرِیعٌ لِمَا مَرَّ أنَّهُ لا یَثبُتُ شُرُوطه (لَو قَالَ أعتِق عَبدَکَ عَنِّی بِغیرِ شَیٍٔ أنَّه یَصِحُّ عَنِ الأمرِ وَتَستَغنِی الهِبَةُ عَنِ القَبضِ وَهُوَ شَرطٌ کَمَا یَستَغنِی البَیعُ ثَمَّةَ عَنِ القَبُولِ وَهُوَ رُکنٌ قُلنَا یَسقُطُ مَا یَحتَمِلُ السُّقُوطَ والقَبُولَ مِمَّا یَحتَمِلُهُ) أیِ القَبُولُ بِاللِّسَانِ فِی البَیعِ مِمَّا یَحتَمِلُ السُّقُوطَ (کَمَا فِی التَّعَاطِی لَا القَبضِ) أی فِی الهِبَةِ.

ترجمه وتشریح:- اور بہر حال مقتضی (اسم فاعل کا صیغہ ہے ض کے کسرہ کے ساتھ ہے تو اسکی مثال) جیسے اسکا قول " لا اعتق عبدک عنی بالف" تو یہ کلام عتق کے صحیح ہونے کے لئے بدیہی طور پر بیع کا تقاضا کرتا ہے۔ تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس شخص نے کہا کہ اپنا غلام مجھ پر ایک ہزار درھم کے بدلے بیچو اور آزاد کرنے کے لئے میرے وکیل بن جاؤ۔ اور اسکو میری طرف سے آزاد کرو۔ تو بیع اس کلام میں بقدر ضرورت ثابت ہوگی۔ اور یہ بیع ملفوظ کی مانند نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ اسکی تمام شروط ثابت ہو جائیں۔ یعنی اس بیع کی تمام شروط کا ثابت ہونا واجب نہیں۔ بلکہ ارکان اور شروط بیع میں سے صرف وہ ثابت ہونگے جو سقوط کا احتمال قطعی طور پر نہیں رکھتے لیکن جو شروط فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہونگے۔

" لا یثبت شروطه" پر تفریع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے کسی سے کہا۔ "اعتق عبدک عنی بغیر شیٔ" (اور اس شخص نے کہنے والے کے کہنے پر اس غلام کو آزاد کیا) تو یہ آمر کی جانب سے ہو جائیگا۔ (اور یہاں اقتضاء ھبہ ثابت ہو جائیگا۔ جیسا کہ پچھلی مثال میں اقتضاء بیع ثابت ہوئی تھی۔ اور ھبہ میں اگر موھوب لہ کا قبض کرنا شرط ہے لیکن ادھر) ھبہ قبض سے شرط ہونے کے باوجود مستغنی ہوگا جس طرح وہاں بیع قبول سے باوجود رکن ہونے کے مستغنی ہوا تھا۔

تو ہم (جمہور احناف امام ابو یوسف سے) کہیں گے کہ جو چیز سقوط کا احتمال رکھتی ہے صرف وہی ساقط ہوگی۔ اور چونکہ قبول ہی سقوط کا احتمال رکھتا ہے یعنی زبان سے قبول کرنا بیع میں سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی دکان پر جاتا ہے اور ماچس کا ڈبہ اٹھاتا ہے اور ایک روپیہ رکھتا ہے۔ اور وہاں کوئی ایجاب اور قبول زبان سے نہیں ہوتا لیکن عملاً ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے۔) اور ھبہ میں قبض سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔

(وَلَا عُمومَ لِلمُقتَضٰی) أی إذَا كَانَ المَعنیٰ المُقتَضٰی مَعنیً تَحتَهٗ أفرادٌ لا یَجِبُ أن یَثبُتَ جَمیعُ أفرادِهٖ (لِأنَّهٗ ثَابِتٌ ضَرُورَةً فَیَتَقَدَّرُ بِقَدرِ هَا وَ لَمَّا لَم یَعُمَّ لَا یَقبَلُ التَّخصِیصَ فِی قَولِهٖ وَاللّٰهِ لَا آكُلُ لِأنَّ طَعاماً ثابتٌ اِقتِضاءً وأیضاً لا تخصِیصَ إلَّا فِی اللَّفظِ فَإن قِیلَ یُقَدَّرُ أكلاً) وَهُو مَصدَرٌ ثَابِتٌ لُغَةً و دَلَالَةُ الفِعلِ عَلَی المَصدَرِ بِطَرِیقِ المَنطُوقِ لِأنَّهَا دَلَالَةٌ تَضَمُّنِیَّةٌ فَالثَّابِتُ لُغَةً عَلٰی قِسمَینِ حَقِیقِیٌّ مَنطُوقٍ كَالمَصدَرِ وَ مَجَازِیٌّ مَحذُوفٍ نَحوُ وَاسأَلِ القَریَةَ (فَیَصِیرُ كَقَولِهٖ لَا آكُلُ أكلاً) وَ

نِیَّۃُ التَّخصِیصِ فِی لَا آکُلُ اکلاً صَحِیحَۃٌ بِالإتفاقِ (قُلنا المَصدَرُ الثّابت لغۃً ھُوَ الدّالُ عَلَی الماھِیۃِ لَا عَلَی الأفرَادِ بِخلافِ قَولِہٖ لَا آکُلُ اکلاً فَإنَّ "اکلاً" نکرۃٌ فِی مَوضَعِ النَّفیِ وَھِیَ عَامَّۃٌ فَیَجُوزُ تَخصِیصُھَا بِالنِّیَّۃِ)

ترجمہ وتشریح:- اور مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں۔یعنی جب معنیٰ مقتضی ایک ایسا معنیٰ ہو جسکے نیچے متعدد افراد ہوں تو تمام افراد کا ثابت ہونا ضروری نہیں۔اسلئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہے۔(اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو) تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔(اور ضرورت ایک فرد سے پوری ہو جاتی ہے۔تو زیادہ کا اعتبار کرنا بلا ضرورت ہوگا،مطلب یہ ہے کہ ہمارے احناف کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم کا احتمال نہیں جبکہ حضرات شافعیہ رحمہم اللہ مقتضیٰ کے لئے عموم کے قائل ہیں۔اس لئے کہ ان کے نزدیک مقتضی بمنزلہ نص ہے بمنزلہ قیاس نہیں ہے،تو ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جائز ہے،جس طرح نص میں عموم جائز ہے،اور ہمارے نزدیک عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے اور مقتضیٰ الفاظ کے قبیل سے نہیں ہے)

اور جب مقتضیٰ عام نہیں ہوتا تو تخصیص کو بھی قبول نہیں کریگا۔(اسلئے کہ جسکے لئے عموم نہ ہو تو اسکے لئے تخصیص بھی نہیں ہوتی) اس آدمی کے اس قول میں جو وہ کہتا ہے" واللہ لا اکل" خدا کی قسم میں نہیں کھاؤنگا۔اسلئے کہ یہاں "واللہ لا اکل" میں طعاماً اقتضاء ثابت ہے۔نیز مقتضی چونکہ معنیٰ ہے اور تخصیص صرف لفظ میں ہوتی ہے۔(اسلئے یہ تخصیص کو قبول نہیں کریگا۔لہٰذا اگر اس شخص نے اپنی اس قسم کے بعد کچھ بھی کھایا تو حانث ہو جائیگا اور وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری مراد فلاں قسم کے طعام کی تھی)

فان قیل الخ۔اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہاں پر "واللہ لا اکل" میں "اکلا" کو مقدر مانیں گے اور وہ اکلا چونکہ مصدر ہے جو لغۃً ثابت ہو جاتا ہے۔اسلئے کہ فعل کی دلالت مصدر پر بطریقہ منطوق ہوتی ہے۔اسلئے کہ (فعل چونکہ کل ہے اور مصدر اسکا جزؤ ہے اور لفظ کی دلالت جزؤ موضوع لہ پر تضمنی ہوتی ہے تو) مصدر پر دلالت دلالت تضمنی ہوتی ہے۔تو (حاصل یہ ہوا کہ) ثابت لغۃً کی دو قسمیں ہوئیں۔(۱) حقیقی منطوق جیسے مصدر اور (۲) مجازی محذوف جیسے واسئل القریۃ (تو واللہ لا اکل معنًی) اسکے قول "واللہ لا اکل اکلاً" کی طرح ہوگا۔اور" واللہ لا اکل اکلاً" میں تخصیص اور اکل دون اکل یعنی کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرنا بالاتفاق صحیح ہے (تو اسکے قول " واللہ لا اکلُ" میں بھی صحیح ہوگا تو اگر وہ تخصیص کی نیت کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔)

قلنا الخ وہ مصدر جولغۃ ثابت ہوتا ہے وہ ماھیت اور حقیقت پر دلالت کرتا ہے افراد پر دلالت نہیں کرتا اور یہاں " لا اکــل اکلاً" میں ماھیت پر دلالت نہیں کرتا بلکہ افراد پر دلالت کرتا ہے۔ اسلئے کہ یہاں پر "اکلا" نکرہ ہے جو تحت النفی واقع ہوا ہے۔ اور وہ عموم کے لئے ہوتا ہے۔ تو اس وجہ سے اسکی تخصیص جائز ہے۔ (تو خلاصہ یہ ہوا کہ " واللــہ لا آکل " کو" لا آکل اکلاً" پر قیاس کرنا جائز نہیں اسلئے کہ" لا اکــل اکلا " میں نکرہ تحت النفی ہونے کی وجہ سے عموم ہے تو اس میں تخصیص کی نیت جائز ہے بخلاف" واللــہ لا اکــل " کے کہ یہاں طعاماً اقتضاءً ثابت ہے۔ اور اقتضاء جو ثابت ہوتا ہے تو وہ ضرورۃ ثابت ہوتا ہے اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور وہ ضرورت ادنی مقدار سے پوری ہو جاتی ہے تو جب اس میں عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں تو تخصیص کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو حنث سے نہیں بچا سکتا واللہ اعلم)

(فَإن قِيلَ إذَا لم يَكُنْ لا آكُلُ عَامّاً يَنبغِي أن لاَ يَحنَثَ بِكُلِّ أكلٍ قُلنَا إنما يَحنَثُ لِأنَّهُ مُندَرَجٌ تَحتَ مَاهِيَةِ الأكلِ) فَإنَّ قولَه لا آكُلُ مَعناه لا يُوجَدُ مِنهُ مَاهِيَةُ الأكلِ وَعدمُ وُجُودِ مَاهِيَةِ الأكلِ مَوقُوفٌ عَلَى أن لاَّ يُوجدَ مِنهُ فَردٌ مِن أفرَادِ الأكلِ أصلاً فَالدَّلاَلَةُ عَلَى هذا المعنىٰ بطريقِ الإقتضآءِ (لا لِأنَّ اللَّفظَ يَدُلُّ عَلَى جَمِيعِ الأفرَادِ) أي بطريق المَنطُوقِ

ترجمہ وتشریح:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب اسکا قول " لا اکل " عام نہیں ہے تو پھر کسی چیز کے کھانے سے حانث نہیں ہونا چاہیے۔ (اسلئے کہ جو بھی چیز وہ کھائے گا تو وہ خاص ہوگا) ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ طعام کے کھانے سے اسکا حانث ہونا اسلئے ہے کہ اسکا یہ عمل ماھیت اکل کے نیچے داخل ہے اسلئے کہ اسکے قول " واللــہ لا اکــل " کا معنیٰ یہ ہے کہ اس سے ماھیت اکل موجود نہیں ہوگی اور ماھیت اکل کا موجود نہ ہونا اس پر موقوف ہے کہ اس سے افراد اکل میں سے کوئی فرد موجود نہ ہو۔ تو اس معنیٰ پر دلالت چونکہ بطریقہ اقتضاء ہے نہ کہ اسلئے کہ لفظ تمام افراد پر بطریق المنطوق دلالت کرتا ہے۔ (اس لئے افراد اکل میں سے کسی ایک فرد کے پائے جانے سے حانث ہوگا)

(فَإن قيل إن قال لا أُساكِنُ فُلاناً و نَوىٰ فِي بَيتٍ واحِدٍ تَصحُّ نِيتهُ وَالبَيتُ ثَابِتٌ اِقتِضاءً قلنا إنّما تصحُّ نيته لِأنَّ المُساكنةَ نوعانِ قاصرةٌ وهي أن يكونا فِي دارٍ

واحدةٍ و كاملةٌ وهي هٰذِه) أي المساكنةُ الكاملةُ هي التي يَسكُنانِ في بيتٍ واحدٍ فَنِيةُ البيتِ الواحدِ لا تكونُ مِن بابِ عُمُومِ المُقتضىٰ بَلْ مِنْ باب نِيّةِ أحدِ محتَملَى اللَّفظِ المُشتَرَكِ أو نِيّةُ أحدِ نوعَي الجنسِ و سيأتي تمامُهُ فِي هذا الفصلِ وقد غَيَّرتُ هنا عبارةَ المتنِ بِالتقديمِ والتَّاخيرِ هٰكذا (فنَوىٰ الكاملَ ولذالك قلنا في "أنتِ طالقٌ و طَلَّقتكِ" و نوىٰ الثَّلٰثَ إنَّ نيته باطلةٌ لأنَّ المصدرَ الذِي يثبُتُ مِن المُتكلِّمِ إنشاءُ أمرٍ شرعيٍ لا لُغويٌ فيكون ثابتاً إقتضاءً بخلافِ " طلِّقِي نفسَكِ" فإنه يَصِحُّ نيةُ الثَّلٰثِ لأنَّ معناه اِفعلِي فِعلَ الطَّلاقِ فثبوتُ المصدَرِ فِي المُستقبَلِ بطرِيقِ اللُّغةِ فيكونُ كالمَلفُوظِ كسائِرِ أسماءِ الأجناسِ علٰى ما يأتِي)

ترجمه وتشریح:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اگر کوئی آدمی یوں کہتا ہے "لا اساکن فلانا" اور اس سے ایک کمرہ میں رہنے کی نیت کرے تو اسکی نیت صحیح ہوتی ہے (اگر وہ اس شخص کے ساتھ ایک دار "حویلی" میں رہے۔اور ایک کمرہ میں نہ رہے تو حانث نہیں ہوتا) حالانکہ یہاں بیت اور "کمرہ" اقتضاء ثابت ہے (اور آپ نے کہا ہے کہ اقتضاء کے لئے عموم نہیں اور جسکے لئے عموم نہ ہو تو اسکے لئے خصوص نہیں ہوتا تو پھر کمرہ میں رہائش کی نیت یہاں پر کیسے صحیح ہوتی ہے)

قلنا الخ (اس کلام میں بیت اقتضاء ثابت نہیں ہے بلکہ یہاں پر اس شخص نے قسم کھائی ہے کہ فلاں صاحب کے ساتھ مساکنت نہیں کرونگا اور مساکنت کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مساکنۃ قاصرہ اور وہ یہ ہے کہ ایک دار اور ایک حویلی میں ہو۔(۲) مساکنۃ کاملہ اور وہ یہ ہے کہ دونوں ایک کمرہ میں اکٹھے رہ لیں۔تو ایک ہی کمرہ میں رہائش کی نیت عموم مقتضیٰ کے باب سے نہیں بلکہ لفظ مشترک کے دو محتملین میں سے ایک محتمل اور ایک جنس کی دو انواع میں سے ایک نوع کی نیت کی قبیل سے ہے اور اسکی پوری تفصیل اسی فصل میں آرہی ہے اور یہاں پر میں (مصنف) نے متن کی عبارت میں تقدیم اور تاخیر کے ساتھ اسطرح تبدیلی کی ہے پس اس شخص نے کامل یعنی مساکنۃ کاملہ جو بیت واحد میں ہوتی ہے۔کی نیت کی ہے

اور اسی وجہ سے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔ہم (احناف) نے آدمی کی اپنی بیوی کو " انت طالق اور طلقتک" میں کہا ہے کہ اگر وہ تین طلاقوں کی نیت کرے تو اسکی نیت باطل ہوگی (اور صرف ایک طلاق واقع

ہوگی) اسلئے کہ وہ مصدر جو متکلم کی جانب سے ثابت ہوتا ہے۔وہ امر شرعی کی انشاء ہے نہ کہ امر لغوی کی لہٰذا طلاق اقتضاء ثابت ہوگی یعنی جب تک اس عورت کے ساتھ طلاق قائم نہ ہوتو اسکو "انتِ طالق یا طلقتک" کہنا صحیح نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ "انت طالق یا طلقتک" کے ساتھ طلاق کا واقع ہونا اقتضاء ثابت ہے اور اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے تو اسلئے تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔)

بخلاف "طلقی نفسک" کے کہ یہاں تین کی نیت صحیح ہے۔اسلئے کہ "طلقی نفسک" کا معنیٰ "افعلی فعل الطلاق" ہے۔تو مصدر کا ثبوت مستقبل میں یعنی امر کے صیغہ میں بطریقہ لغت ہے۔تو یہ باقی اسماء اجناس کی طرح ملفوظ کی مانند ہوں گے۔جیسا کہ آئندہ آجائیگا۔(تو اس میں عموم کی نیت صحیح ہوگی اسلئے کہ جب مصدر کا ثبوت یہاں بطریقہ لغت ہے تو وہ مصدر چونکہ اسم جنس ہے اور اسکے لئے دو فرد ہیں فرد حقیقی اور وہ "ایک" ہے اور فرد حکمی اور وہ کل جنس ہے اور وہ حرہ میں تین طلاق اور باندی میں دو طلاق ہیں لہٰذا اگر اسکے نکاح میں حرہ ہوگی اور اس نے اسکو "طلقی نفسک" کہا اور تین کی نیت کی تو تین واقع ہونگی لیکن اگر دو کی نیت کی تو دو واقع نہیں ہونگی۔اور اگر نکاح میں باندی ہوتو پھر "دو" بھی چونکہ اسکے حق میں فرد حکمی ہے اسلئے دو کی نیت بھی صحیح ہوگی۔)

(فإن قيلَ ثبوتُ البَينُونةِ فِي "أنتِ بَائِنٌ" أمرٌ شرعيٌّ أيضا فينبغِي أن لَّا يصحَّ فيه نيةُ الثَّلٰث قلنا لكنَّ البَينُونةَ على نوعَينِ فيصحُّ نيةُ أحدِهِمَا و لا كذالك الطلاقُ فإنه لَا اختِلافَ فيه الا بِالْعَدِدِ و مِمّا يتّصِلُ بذالك المحذوفُ و هو ما يُغَيِّرُ إثباتُهُ المنطُوقَ بخلافِ المقتضىٰ و اسئلِ القريةَ أى اهلَهَا فإثباته يُغَيِّرُ الكلامَ بنقلِ النِّسبَةِ مِنَ القَريَةِ إلَيهِ فَالمسؤلُ حَقيقةً هو الأهلُ فيكون ثابتا لغةً فيكون كالملفوظِ فيجْرِى فيهِ العُمُومُ وَالخُصُوصُ)

قولُهٗ ولذالك أى لِمَا ذكرنا أنَّ المُقتضىٰ لا عُمُومَ له أصلاً لا يَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِي "أنتِ طالقٌ و طلَّقتُكِ" فإنَّ دلالةَ أنتِ طالقٌ و طلَّقتُكِ عَلَى الطَّلاقِ بطريقِ الإقتِضَآءِ لا بِطريقِ اللُّغةِ لِأنَّهٗ من حيثُ اللُّغةِ يَدُلُّ عَلٰى إتِّصافِ المراةِ بالطلاقِ لٰكِنْ لا يَدُلُّ عَلٰى ثُبوتِ الطَّلاقِ بطريقِ الإنشآءِ عن المُتَكَلِّمِ بهذا اللَّفظِ و إنَّما ذالك أمرٌ شرعِيٌّ لا ثَابِتٌ لُغَةً.

ترجمہ وتشریح:- فان قیل الخ اعتراض یہ ہے کہ انت بائن'' میں ثبوت بینونۃ بھی امر شرعی ہے (لہٰذا اس میں بھی بینونۃ " انت طالق" میں طلاق کی طرح امر شرعی ہونے کی وجہ سے اقتضاء ثابت ہوگا تو جس طرح "انت طالق" میں تین کی نیت صحیح نہیں تو اسی طرح انت بائن میں بھی) تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

قلنا الخ. ہم اس اعتراض کے جواب میں کہیں گے کہ ٹھیک ہے مان لیا کہ "انت بائن" میں بینونۃ امر شرعی ہے لیکن بینونۃ کی دو قسمیں ہیں (بینونۃ خفیفہ اور وہ ایک طلاق بائن ہے اور بینونۃ غلیظہ اور وہ تین طلاق بائن ہیں۔ اور بینونۃ میں دونوں صورتوں میں طلاق بائن واقع ہونے کے بعد شوہر سے پردہ کرنا واجب ہوجاتا ہے لیکن بینونۃ خفیفہ میں تجدید نکاح بغیر حلالہ کے صحیح ہوجاتا ہے۔ جبکہ بینونۃ غلیظہ میں بغیر حلالہ کے تجدید نکاح صحیح نہیں ہوتا) تو اسلئے ایک قسم (یعنی بینونۃ غلیظہ کی نیت صحیح ہوگی اور طلاق کی حالت ایسی نہیں (اسلئے کہ وہاں بھی اگرچہ طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ رجعی اور طلاق مغلظہ لیکن اس میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔ چنانچہ طلاق رجعی میں عورت اپنے شوہر کے ساتھ ایک ہی کمرہ میں رہ سکتی ہے اور اسکے لئے حکم ہے کہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے سامنے اپنا بناؤ سنگار ظاہر کرے وغیرہ بخلاف طلاق مغلظہ کے کہ اس میں یہ احکام نہیں) اسلئے کہ طلاق کی دونوں قسموں میں اختلاف صرف عدد کے ساتھ ہے)

اور مقتضی کے ملحقات میں سے محذوف ہے اور محذوف وہ ہے کہ اسکا ثابت ہونا یعنی مذکور ہونا منطوق یعنی ملفوظ کو متغیر کرتا ہو بخلاف مقتضی کے (کہ اس کے مذکور ہونے سے منطوق میں تبدیلی نہیں آتی) جیسے " واسئل القریۃ " ای اهلها تو یہاں ''اھل'' کے ذکر سے کلام میں تبدیلی آجاتی ہے۔ چنانچہ سوال کی نسبت قریۃ سے اھل قریہ کی طرف منتقل ہوجائیگی۔ پس مسؤل حقیقۃً ''اھل'' ہی ہے لہٰذا اھل ثابت لغۃ ہوگا۔ تو یہ محذوف جو اھل ہے ملفوظ کی مانند ہوگا۔ تو جس طرح ملفوظ میں عموم اور خصوص جاری ہوتا ہے تو اس میں بھی عموم اور خصوص جاری ہوگا۔

(ملحوظہ :- جمہور اصولیین ہمارے متقدمین حنفیہ اور اصحاب الشافعی سب نے محذوف کو مقتضی میں داخل کیا ہے۔ اور محذوف اور مقتضی میں کوئی فرق نہ کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف یوں کی هو جعل غیر المنطوق منطوقاً لتصحیح المنطوق چنانچہ ظاہر ہے کہ یہ تعریف محذوف اور مقتضی دونوں کو شامل ہے۔

لیکن امام فخر الاسلام اور عام متاخرین نے جب یہ دیکھا کہ محذوف بسا اوقات عموم کو قبول کرتا ہے جبکہ مقتضی کسی صورت میں بھی عموم کو قبول نہیں کرتا مثلاً "طلقی نفسک" اور " ان خرجتِ فعبدی حر " میں

پہلی مثال میں ''طلاقاً'' اور دوسری مثال میں ''خروجاً'' مذکور نہیں ہے اور اسکے باوجود یہاں پر پہلی مثال میں تین طلاقوں کی نیت اور دوسری مثال میں ''خروج'' میں عموم کی نیت صحیح ہے۔ تو علماء نے ان مواقع کو جہاں یہ عموم کو قبول کرتا ہے۔ اور جہاں نہیں کرتا کی تفصیل کی تو انہوں نے اول کو مقتضیٰ سے خارج قرار دیکر اسکو محذوف کا نام دیا اور پھر کہا کہ محذوف اور مقتضیٰ میں چند وجوہ سے فرق ہے۔

(۱) مقتضیٰ کا ثبوت شرعی ہے اور محذوف کا ثبوت لغوی ہے۔

(۲) مقتضیٰ پر تصریح کرنے سے کلام مغیر نہیں ہوتا۔ لیکن محذوف پر تصریح کرنے سے کلام مغیر ہوتا ہے۔

(۳) محذوف کی شرائط میں سے یہ نہیں کہ اسکا رتبہ مذکور سے کم ہے جبکہ مقتضیٰ میں یہ شرط ہے، کہ اس کا مرتبہ مذکور سے کم ہوگا۔

(۴) محذوف کے لئے عموم ہے جبکہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔)

قوله ولذالک الخ (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ اپنے کلام سابق کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔)

یعنی اسلئے کہ ہم نے ذکر کیا کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔ 'انت طالق" اور "طلقتک" میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں۔ اسلئے کہ "انتِ طالق" اور "طلقتک" کی دلالت طلاق پر بطریق الاقتضاء ہے بطریق اللغۃ نہیں ہے اسلئے کہ "انت طالق" اور "طلقتک" لغت کے اعتبار سے عورت کی طلاق کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ متکلم کی طرف سے بطریق الانشاء ثبوت طلاق پر دلالت نہیں کرتے اور اس لفظ کے ساتھ متکلم کی جانب سے بطریق الانشاء طلاق واقع ہونا ایک امر شرعی ہے اور یہ لغۃ ثابت نہیں ہے۔ (اور جو چیز متکلم کی جانب سے بطریق الانشاء شرعاً ثابت ہو تو وہ مقتضی ہوتی ہے اور مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں تو یہاں پھر طلاق میں بھی عموم نہیں ہوگا تو تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔)

فَإنْ قِيلَ الطَّلاقُ الَّذِی يَثبُتُ عَنِ الْمتكلّمِ بِطرِيقِ الإنشآءِ كيفَ يكونُ ثَابتاً بالإقتضآءِ مِنهُ. لأنَّ الـمُقتَضىٰ فِی إصطِلَاحِهِمْ هُوَ اللّازِمُ المُحتاجُ إليهِ وهُنَا لَيسَ كذالِكَ لأنَّ الطَّلاقَ يَثبُتُ بِهذَا اللَّفظِ فَثبُوتُهُ يَكُونُ مُتَاخِراً فيَكُونُ من بَابِ العِبارَةِ فيصِحُ نِيةُ الثَّلثِ قُلنـا عَنـهُ جَوَابَانِ أحـدُهُـمَا أنّه لَيسَ المُرادُ بِوضعِ الشَّرعِ هَذَا اللَّفظُ لِلأنشآءِ أنَّ الشـرعَ أسـقـطَ إعتبـارَ مـعـنىٰ الإخبارِ بالكُلِيَّةِ ووَضَعَهُ لِلانشآءِ إبتداً بل الشرعُ فی

جَمِيعِ أوضاعِهِ إعتبرَ الّا و ضَاعَ اللُّغوِيَّةَ. حتىٰ إختارَ لِلإنشآءِ ألفاظًا تَدُلُّ على ثبوت معانيها في الحال كألفاظ الماضي والألفاظِ المخصُوصَةِ بالحالِ فإذا قال " أنتِ طالقٌ" وهُو في اللُّغةِ لِلإخبارِ يَجبُ كَونُ المَراةِ مَوصُوفَةً بِه في الحالِ فيُثبِتُ الشَّرعُ الإيقاعَ مِن جِهَةِ المُتكَلِّمِ إقتضاءً ليصِحَّ هذا الكلامُ فيكونُ الطَّلَاقُ ثابتاً إقتضاءً فهَذَا معنىٰ وضعِ الشَّرعِ لِلإنشآءِ وإذا كان الطلاقُ ثابتاً إقتضاءً لا يَصِحُّ فِيهِ نِيَةُ الثَّلٰثِ لِأنهٗ لَا عُمُومَ لِلْمُقْتَضىٰ و لِأنَّ نِيةَ الثَّلٰثِ إنَّما تَصِحُّ بِطَرِيقِ المَجازِ مِنْ حَيثُ أنَّ الثَّلٰثَ واحِدٌ إعتِبَارِيٌ و لا تَصِحُّ نِيةُ المَجازِ إلَّا فِي اللَّفظِ كَنِيةِ التَّخصِيصِ

و ثَانِيهِمَا أنَّ قوله " أنتِ طالقٌ" يَدُلُّ عَلىٰ الطَّلَاقِ الذى هو صِفَةُ المراةِ لغةً و يَدُلُّ على التطلِيقِ الذى هو صفةُ الرَّجُلِ إقتضاءً فَالذِى هُو صِفَةُ المَراةِ لا تَصِحُّ فِيهِ نِيةُ الثَّلٰثِ لأنَّه غَيرُ مُتعدّدٍ فِي ذَاتِهِ.

وإنَّما التَّعدُّدُ فِي التَّطلِيقِ حَقِيقَةً و باعتِبَارِ تَعدُّدِهِ يَتَعدَّدُ لازِمُهٗ اى الذى هو صفة المرأة فلا تصحُّ فيه نيةُ الثَّلٰثِ و أمَّا الذِى هُوَ صِفةُ الرَّجُلِ فلا يَصِحُّ فيه نِيةُ الثلٰثِ أيضًا لِأنَّه ثابِتٌ اِقتِضاءً وهَذَا الجَوابُ مذكورٌ فِي الهِدَايَةِ والجوابُ الأوّلُ شامِلٌ لأنتِ طَالِقٌ و طلقتُكِ والثَّانِي مَخصُوصٌ بِانتِ طَالِقٌ

ترجمہ وتشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور اسکے دو جوابات ذکر کئے ہیں پہلے اعتراض اور دونوں جوابوں کا خلاصہ سمجھ لیں پھر ترجمہ۔

اعتراض یہ ہے کہ وہ طلاق جو '' انت طالق'' میں متکلم کی جانب سے بطریق انشاء ثابت ہوتی ہے۔ ہم نہیں مانتے کہ وہ متکلم کی طرف سے اقتضاء ثابت ہے اسلئے کہ مقتضیٰ اصولیین کی اصطلاح میں " لازم محتاج الیہ" کو کہتے ہیں یعنی جسکی طرف کلام کی صحت کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو ثبوت طلاق اس لفظ سے متاخر ہوا۔ تو گویا "انت طالق" نے ثبوت طلاق پر دلالت کیا تو پھر اس لفظ کے ساتھ ثبوت طلاق بطریق العبارۃ ہوا تو پھر اس میں تین کی نیت کیونکر صحیح نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کا کسی لفظ

کوانشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنیٰ نہیں کہ شریعت نے اس لفظ میں معنیٰ اخبار کو بالکلیہ ساقط کیا اور اسکو نئے سرے سے انشاء کے لئے وضع کیا۔ بلکہ شریعت کا کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنیٰ ہے کہ شریعت نے اپنے تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کیا ہے۔ یہاں تک کہ شریعت نے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کو اختیار کیا جو حال ہی میں اپنے معانی کے ثبوت پر دلالت کریں چنانچہ شریعت نے انشاء عقود کے لئے ایسے الفاظ اختیار کئے جو فی الحال انکے معانی کے ثبوت پر دلالت کرے مثلاً عقود کے لئے الفاظ ماضی ''بعت'' اور ''اشتریت'' اور ''زوجت'' اور ''نکحت'' وغیرہ کا اعتبار کیا۔ اسی طرح ان الفاظ کا اعتبار کیا جو حال کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً ''زوجنی'' لفظ امر کے ساتھ یا ''ازوجک'' لفظ مستقبل جو کہ حال کے معنیٰ میں ہے۔ تو جب ایک شخص اپنی بیوی سے کہیگا ''انت طالق'' تو یہ لفظ لغت میں اخبار کے لئے ہونے کی وجہ سے اس عورت کا فی الحال طلاق کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔ اور وہ عورت طلاق کے ساتھ اس وقت موصوف ہوسکتی ہے کہ شوہر کی جانب سے طلاق واقع ہو جائے تو شریعت نے اس صورت میں شوہر کی جانب سے ایقاع طلاق کو اقتضاء ثابت کیا تا کہ اس شخص کا یہ کلام جھوٹ نہ ہو تو طلاق اقتضاء ثابت ہوگی اور جب طلاق اقتضاء ثابت ہوگی تو چونکہ اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے اسلئے اسمیں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

اور اسلئے کہ تین کی نیت یہاں پر بطریقہ مجاز صحیح ہوتی ہے۔ اسلئے کہ تین واحد اعتباری ہے اور نیت مجاز صرف لفظ میں صحیح ہوتا ہے۔ جس طرح نیت تخصیص بھی صرف لفظ میں صحیح ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ "انت طالق" از روئے لغت اس طلاق پر دلالت کرتا ہے جو عورت کی صفت ہے اور وہ طلاق یعنی تطلیق جو مرد کی صفت ہے پر اقتضاء دلالت کرتا ہے۔ تو وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے جس پر "انت طالق" لغۃ دلالت کرتا ہے میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں کوئی تعدد نہیں اور وہ تطلیق جس میں حقیقۃ تعدد ہوتا ہے اور اسکے تعدد کی وجہ سے اسکے لازم یعنی اس طلاق میں بھی تعدد ہو جاتا ہے جو عورت کی صفت ہے تو وہ طلاق عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ اس میں تعدد ہے ہی نہیں۔ اور جس میں تعدد ہے وہ مرد کی صفت ہے وہ چونکہ اقتضاء ثابت ہے اسلئے اس میں بھی تعدد نہ ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ وہ طلاق جو متکلم کی جانب سے بطریق الانشاء ثابت ہوتی ہے کیسے متکلم کی طرف سے اقتضاء ثابت ہوگی۔

حالانکہ مقتضیٰ انکی اصطلاح میں لازم محتاج الیہ کو کہتے ہیں اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اسلئے کہ وہ طلاق اس لفظ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے تو طلاق کا ثبوت اس لفظ کے ساتھ بطریق العبارۃ ہوگا۔ تو پھر اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

قلنا الخ۔ ہم اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ شریعت مطہرہ کا کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ شریعت نے اس لفظ سے معنیٰ اخبار کے اعتبار کو مکمل طور پر ساقط کیا ہے۔ اور اس لفظ کو ابتداء انشاء کے لئے وضع کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے اپنے تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کو اختیار کیا جو فی الحال ان الفاظ کے معانی کے ثبوت پر دلالت کرے مثلاً عقود میں الفاظ ماضی اور الفاظ مخصوصہ بالحال کو اختیار کرنا۔

پس جب ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا " انت طالق " اور یہ لفظ لغت میں اخبار کے لئے ہے تو اس عورت کا اسی وقت طلاق کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے تو شریعت متکلم کی جانب سے طلاق کے واقع کرنے کو اقتضاء ثابت کرتا ہے تا کہ یہ کلام صحیح ہو جائے۔ تو طلاق اقتضاء ثابت ہو جائیگی۔ تو یہی معنیٰ ہے شریعت کے کسی لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا اور جب طلاق اقتضاء ثابت ہوگی تو اس میں تین کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔

نیز یہاں پر تین کی نیت اگر صحیح ہوگی تو بطریقہ مجاز صحیح ہوگی۔ اسلئے کہ تین واحد اعتباری یعنی فرد حکمی ہے اور مجاز کی نیت بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہوتی۔ جسطرح تخصیص کی نیت بغیر لفظ کے صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس شخص کا قول " انت طالق " از روئے لغت اس طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ جو عورت کی صفت ہے اور وہ تطلیق جو مرد کی صفت ہے پر اقتضاء دلالت کرتی ہے۔ تو وہ طلاق جو مرد کی صفت ہے۔ پر اقتضاء دلالت کرتا ہے۔ تو وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ وہ متعدد نہیں ہے اور تعدد تو حقیقت میں اس تطلیق میں ہے جو کہ مرد کی صفت ہے۔ اور اس تطلیق میں تعدد کی وجہ سے اسکے لازم یعنی اس طلاق میں تعدد ہو جاتی ہے۔ جو عورت کی صفت ہے تو جو طلاق عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں۔ اور وہ طلاق یعنی تطلیق جو مرد کی صفت ہے وہ چونکہ اقتضاء ثابت ہے تو اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی اسلئے کہ اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہے اور یہ جواب ھدایہ میں مذکور ہے۔ ھدایہ (ص:۳۶۰ /ج:۲) اور پہلا جواب ' انت

طالق"اور " طلقتک " دونوں کوشامل ہےاوردوسراجواب " انت طالق " کے ساتھ مختص ہے۔

وإذا قال أنتِ طالقٌ طلاقاً أو أنتِ الطَّلاقُ فإنَّه يصحُّ فيهِمَا نِيةُ الثَّلٰثِ وَوَجْهُهُ على هذا الجوابِ الثاني مُشكِلٌ لِأنَّ الجوابَ الثَّانِيَ هُوَ أنَّ الطَّلاقَ الذى هُوَ صِفَةُ المرأةِ لاَ تصِحُّ فِيهِ نِيةُ الثَّلٰثِ و فى قولِهِ " أنتِ طالِقٌ طَلَاقاً" لا شَكَّ أنَّ طلاقاً هو صفةُ المرأةِ فَينبغِى أن لَّا يَصِحَّ فِيهِ نِيةُ الثَّلٰثِ فَنقُولُ إذَا نَوى الثَّلٰثَ تَعَيَّنَ أنَّ المُرادَبِالطَّلاقِ هُوَ التَّطلِيقُ فيَكُونُ مَصْدَراً لِفِعلٍ محذوفٍ تقديرُه أنتِ طالِقٌ لِأنّى طَلَّقتُكِ تَطْلِيقَاتٍ ثَلاثاً وقوله أنتِ طالِقٌ إذَا نَوى الثَّلٰثَ فمعنَاه أنتِ ذاتٌ وَقَعَ عليكِ تطليقاتُ الثَّلاثِ .

و أمَّا عَلَى الجوابِ الأوَّلِ فلايَجِئُ هذا الإشكالُ إذ لم يَقُل إنَّ الطَّلاقَ الذى هُوَ صِفَةُ المَرأةِ لا يَصِحُّ فيه نِيةُ الثلثِ بل يَجُوزُ ذالک. والطَّلاقُ ملفوظٌ فيَصِحُّ فِيهِ نِيةٌ لِثلٰثِ وإنْ كَانَ صِفةً لِلمَرأةِ ۔

ترجمه وتشریح:- اور جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے " انت طالق طلاقاً" یا" انت الطلاق" (اور تین کی نیت کرے تو اسمیں تین واقع ہو جاتی ہیں) اسلئے کہ اس صورت میں تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔(تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے دوسرے جواب میں کہا کہ "طلاق" عورت کی صفت ہے۔اوراس میں تعدد نہیں ہےاور تطلیق جومرد کی صفت ہےاس میں اگر چہ تعدد ہےلیکن وہ اقتضاء ثابت ہےاور اقتضاء کے لئے عموم نہیں ہےتو اسلئے اگر بیوی سے کہا " انت طالق" اور تین کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگی۔تو پھر یہاں جب اس نے انت طالق طلاقاً یاانت الطلاق کہاتو اس میں بھی تو طلاق ہی مذکور ہےاوروہ بقول آپکے عورت کی صفت ہےاوراس میں تعدد نہیں تو پھر یہاں کیوں تین کی نیت صحیح ہےتو اس کلام کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ)اسکی صورت جواب ثانی کی صورت میں مشکل ہے۔اسلئے کہ دوسرا جواب یہ تھا کہ "طلاق" جو کہ عورت کی صفت ہے۔اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔اور اسکے قول " انت طالق طلاقاً" میں قطعی طور پر طلاق عورت کی صفت ہےتو اسلئے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

تو اس اشکال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ جب " انت طالق طلاقاً" اور " انت الطلاق" میں اس نے تین کی نیت کرلی تو معلوم ہوا کہ طلاق سے مراد تطلیق ہےتو یہ طلاق فعل محذوف کے لئے مفعول مطلق ہوگی اور

تقدیر یہ ہے انت طالق لأنّی طلقتک تطلیقات ثلاثاً۔اور " انت الطلاق" میں جب تین کی نیت کی تو اسکا معنیٰ یہ ہوا کہ " انت ذات وقع علیک التطلیقات الثلٰث "۔

اور پہلے جواب کی صورت میں یہ اشکال واقع نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں یہ نہیں کہ وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں بلکہ یہ جائز ہے یعنی اس میں تین کی نیت صحیح ہے اسلئے کہ طلاق ملفوظ ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح ہے گو وہ عورت کی صفت ہے۔

و قولُهُ کسائرِ أسمآءِ الأجناسِ ای إذا کانَ کَالمَلفُوظِ لکِنَّهٗ إسمُ جِنسٍ وهُوَ إسمُ فَردٍ لا یَدُلُّ عَلَی العَدَدِ بل یَدُلُّ عَلَی الواحِدِ الحَقیقیِّ أو الإعتبارِیِّ کسائرِ أسمآءِ الأجناسِ إذا کانتْ ملفوظَةً لا یدُلُّ علی العَدَدِ بل علی الواحِدِ إمَّا حقیقةً او إعتباراً علی ما یأتِی فی الفصلِ الَّذی یُذکَرُ فیه أنَّ الأمرَ لا یدلُّ علی العُمومِ والتَّکرارِ أنَّ الطَّلاقَ إسمُ فَردٍ یتناوَلُ الوَاحِدَ الحقیقِیَّ و یُمکِنُ أن یُّرادَ بِه الوَاحِدُ الاعتبارِی أیِ المجمُوعُ من حیثُ هُوَ المجمُوعُ والمجمُوعُ فِی الطَّلاقِ هُوَ الثَّلٰثُ

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ اگر ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے " طلقی نفسک" اور وہ عورت جواب میں کہے " طلقت نفسی ثلاثا" اور شوہر نے بھی تین کی نیت کی ہو تو تین طلاق واقع ہوں گی اسلئے کہ " طلقی نفسک" کا معنیٰ ہے افعلی فعل الطلاق تو مصدر کا ثابت ہونا مستقبل میں بطریق اللغۃ ہے۔تو اسلئے یہ ملفوظ کی مانند ہوگا۔جسطرح تمام اسماء اجناس میں ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ اس کلام کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔)

کہ جب مستقبل کے صیغہ میں ثبوت مصدر ملفوظ کی مانند ہے۔لیکن وہ مصدر اسم جنس ہے اور اسم جنس اسم فرد ہوتا ہے جو عدد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ واحد پر دلالت کرتا ہے خواہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو جیسے تمام اسماء اجناس جب ملفوظ ہوں تو عدد پر دلالت نہیں کرتے۔بلکہ واحد پر دلالت کرتے ہیں۔خواہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو جیسا کہ اس فصل میں آئیگا جس میں ذکر کیا ہے کہ امر عموم اور تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ طلاق اسم فرد ہے جو واحد حقیقی کو شامل ہے اور اس سے واحد اعتباری یعنی مجموع من حیث المجموع جو کل جنس ہے۔بھی مراد ہوسکتا ہے اور کل جنس طلاق میں (حرائر کے حق میں) تین ہیں۔

وقولُه فإن قِيلَ ثُبوتُ البَينُونَةِ" هذا إشكالٌ على بُطلانِ نِيَّةِ الثَّلٰثِ فِي أنتِ طالِقٌ " و تَقرِيرُهُ أنَّكم قُلتم إنَّ المَصدَرَ الذى يثبُتُ من المُتَكَلِّمِ إنشاءُ أمرٍ شَرعِيٍ لا لُغوِيٌّ فيكونُ ثابتاً إقتضاءً فلا يصحُّ فيهِ نِيةُ الثَّلٰثِ فكذالك ثُبوتُ البَينُونَةِ مِنَ المُتكَلِّمِ بقولِهِ" أنتِ بَائِنٌ " أمرٌ شَرعِيٌّ أيضاً فينبغِي أن لَّا يَصِحَّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ۔

ترجمه وتشریح:- اور مصنف کا قول فان قيل الخ میں " انت طالق" میں تین طلاقوں کی نیت کے بطلان پر اشکال تھا۔اشکال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ " انت طالق" میں طلاق مصدر کا ثبوت متکلم کی جانب سے امر شرعی کی انشاء ہے اور یہ امر لغوی نہیں ہے۔تو پھر یہ اقتضاء ثابت ہوگا تو اسمیں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی تو اسی طرح بینونۃ کا ثبوت متکلم کی جانب سے اسکے قول " انت بائن" میں بھی امر شرعی ہے تو یہ بھی اقتضاء ثابت ہوگی تو اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہیے۔

وقولُهُ قُلنَا نَعَمْ لكِنَّ البَينُونَةَ: جوابٌ عن هذا الإشكالِ ووجهُهُ إنّا سَلَّمنَا أنَّ البَينُونَةَ ثَابتَةٌ بطرِيقِ الإقتضآءِ لكِنَّ البَينُونَةَ مِن حَيثُ البَينُونَةِ مُشتَرِكَةٌ بينَ الخَفِيفَةِ و هِيَ الَّتِي يُمكِنُ رَفعُهَا وَالغَلِيظَةُ وَ هِيَ الَّتِي لَا يُمكِنُ رَفعُهَا وَ هِيَ الثَّلٰثُ أو هِيَ جِنسٌ بِالنِّسبَةِ إلِيهِمَا و نِيَّةُ أحدِ الْمُحتَمَلَينِ صَحِيحَةٌ فِي الْمُقتَضىٰ و كذالك نِيةُ أحدِ النَّوعينِ لِأنَّهُ لَا بُدَّ أن يَّثبُتَ أحدُهُمَا و لا يُمكِنُ إجتِمَاعُهمَا فَلَا بُدَّ أن يُّنوِى أحدهُما لٰكِن لَّا يَصِحُّ نِيةُ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ فِيهِ إذْ لَا عُمُومَ لِلْمُقتَضىٰ فلا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى الأفرَادِ أصلاً وَلأنَّ المُقتَضىٰ ثَابِتٌ ضَرُورَةً ولَا ضَرُورَةَ فِي الْعَدَدِ الْمُعَيَّنِ فَيَثبُتُ مَا يَرتَفِعُ بِهِ الضَّرُورَةُ و هُوَ الأقَلُّ الْمُتَيَقَّنُ وَ لَا كَذَالِكَ فِي النَّوعَينِ لِأنَّهُ لا يُتَصَوَّرُ فِيهِمَا الأقَلُّ الْمُتَيَقَّنُ لِأنَّ الأنوَاعَ لَا تَكُونُ إلَّا مُتَبَايِنَةً فَلَا بُدَّ أن يَّصِحَّ نِيةُ أحدِ النَّوعَينِ و أيضاً لَا تَصِحُّ نِيةُ المَجَازِ فِي المُقتَضىٰ كَنِيةِ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فِي " أنتِ طَالِقٌ طَلَاقًا" بِنآءً عَلٰى أنَّها وَاحِدٌ اعتِبَارِىٌّ كما ذَكَرنَا۔

ترجمه وتشریح:- اور مصنف کا قول قلنا نعم لكن البينونه الخ اس اشکال متقدم کا جواب ہے۔جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے مان لیا کہ " انت بائن" میں بینونۃ بطریق الاقتضاء ثابت ہے لیکن بینونۃ اپنی

ذات کے اعتبار سے بینونۃ خفیفہ جسکی رفع محض تجدید نکاح کے ساتھ ممکن ہے اور بینونۃ غلیظہ جسکی رفع صرف تجدید نکاح کے ساتھ نہیں ہوتی بلکہ اسمیں حلالہ کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو کہ تین طلاقیں ہیں۔ میں مشترک ہے یا یہی بینونۃ بینونۃ خفیفہ اور غلیظہ کی بنسبت جنس ہے۔

تو پہلی صورت میں بینونۃ میں دو احتمال ہوئے اور دوسری صورت میں بینونۃ کی دو انواع ہوئیں۔ اور مقتضیٰ کے دو احتمالات میں سے کسی ایک احتمال اور دو انواع میں سے کسی ایک نوع کی نیت کرنا صحیح ہے۔ اسلئے کہ کسی ایک کا ثابت ہونا ضروری ہے اور دونوں کا اجتماع ناممکن ہے۔ تو لہٰذا کسی ایک کی نیت کرنا ضروری ہے (لہٰذا جب اس نے بینونۃ غلیظہ یعنی تین کی نیت کر لی تو صحیح ہوا اور تین طلاقیں واقع ہوگئیں) لیکن مقتضیٰ میں عدد معین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔ تو اسلئے یہ افراد پر قطعاً دلالت نہیں کریگا اور اسلئے کہ مقتضیٰ ضرورۃً ثابت ہے۔ اور عدد معین کے مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں تو صرف وہ مقدار ثابت ہوگی جس سے ضرورت پوری ہو اور وہ کم از کم ہے جو کہ یقینی ہے اور یہی بات نوعین یعنی بینونۃ غلیظہ اور خفیفہ میں نہیں اسلئے کہ اس میں اقل متیقن متصور نہیں ہے کیونکہ انواع میں آپس میں منافات ہوتی ہے تو اسلئے کسی ایک نوع کی نیت کرنے کے بغیر چارۂ کار نہیں نیز مقتضیٰ یعنی بینونۃ میں مجاز یعنی طلاق رجعی کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ " انت طالق طلاقاً" میں مجاز یعنی تین طلاقوں کی نیت واحد اعتباری یعنی کل جنس اور فرد حکمی ہونے کے اعتبار سے صحیح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

وقوله ولا كذالك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط و لا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلاً.

ترجمه وتشريح:- مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ جواب کے آخر میں متن میں فرمایا تھا کہ بینونۃ کی دو انواع کی طرح طلاق میں دو انواع کا اعتبار رجعی اور مغلظہ کے ساتھ نہیں کر سکتے اسلئے کہ طلاق کے افراد میں نوع کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں بلکہ صرف عدد کے اعتبار سے اس میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جسکا رفع ممکن ہو۔ اور (۲) جسکا رفع ممکن نہ ہو اسلئے کہ طلاق کا رفع بالکل ممکن نہیں (چنانچہ طلاق رجعی کے بعد جو رجوع کا حق دیا گیا ہے اس سے اصل طلاق رفع نہیں ہوتی اسلئے کہ مثلاً اگر پہلے ایک طلاق دی ہے اور پھر رجوع کیا تو اب اسکے اختیار میں صرف دو طلاقیں رہ گئیں تو اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کا رفع ممکن نہیں)

وقولُهُ و مِمَّا يَتَّصِلُ بِذالِكَ اى بِالمُقتَضىٰ هُو المَحذُوفُ و اعْلَمْ انَّهُ يَشتَبِهُ عَلىٰ بَعضِ النَّاسِ المَحذُوفُ بِالمُقتَضىٰ وَلَا يَعرِفُونَ الفَرقَ بَينَهُما فَيَعطُونَ احدَهُما حُكمَ الأخَرِ فَيَغلُطُونَ فِى كَثيرٍ مِنَ الأحكامِ و إن تَوَهَّمَ مُتَوَهِّمٌ أنَّ المَحذُوفَ يَصِيرُ قِسماً خَامِساً بَعدَ العِبَارَةِ وَالإشَارَةِ وَ الدَّلَالَةِ وَ الإقتِضَآءِ فَيَبطُلُ الحَصرُ فِى الأربَعةِ المَذكُورَةِ فَهٰذا وَهمٌ بَاطِلٌ لِأنَّ مُرادَ نا بِاللَّفظِ الدَّالِّ عَلَى المعنىٰ فِى مَورِدِ القِسمَةِ اللَّفظُ إمَّا حَقِيقَةً وإمَّا تَقدِيراً وَكُلُّ ما هُو مَحذُوفٌ فَهُو غَيرُ مَلفُوظٍ لٰكِنَّه ثَابِتٌ لُغَةً فَإنَّه فِى حُكمِ المَلفُوظِ فَيَكُونُ اللَّفظُ المَنطُوقُ دَالًّا عَلَى اللَّفظِ المَحذُوفِ ثُمَّ اللَّفظُ المَحذُوفُ دَالٌّ عَلىٰ مَعنَاهُ بِاحدِ هٰذِه الأقسامِ الأربعةِ فَالدَّلَالَةُ المُنقَسِمَةُ عَلَى الأربَعِ دَلَالَةُ اللَّفظِ عَلَى المَعنىٰ امَّا دَلَالَةُ اللَّفظِ عَلىٰ لَفظٍ آخَرَ فلَيسَتْ مِن بَابِ دَلَالَةِ اللَّفظِ عَلَى المَعنىٰ۔

ترجمہ وتشریح:- اور مصنف رحمہ اللہ کے قول و مما یتصل بذالک میں ’’ذالک‘‘ کا مشارالیہ المقتضیٰ ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جو مقتضی کے ساتھ متصل اور ملحق ہوتا ہے وہ محذوف ہے۔

اور خیال رہے کہ بعض حضرات پر محذوف مقتضیٰ کے ساتھ مشتبہ ہوا ہے اور وہ محذوف اور مقتضیٰ میں فرق نہیں سمجھتے (کیونکہ انہوں نے مقتضی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ھو جعل غیر المنطوق فی حکم المنطوق لصحة المنطوق) تو اسلئے وہ محذوف اور مقتضیٰ میں سے ہر ایک کا حکم دوسرے کو دیتے رہتے ہیں اور اسی وجہ سے بہت سارے احکام میں غلطی میں پڑ جاتے ہیں۔

اور اگر کسی کو وھم لاحق ہو جائے کہ محذوف عبارۃ النص اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے بعد پانچویں قسم ہوگئی تو چار مذکورہ میں حصر باطل ہوگیا۔ تو انکا یہ وہم بالکل غلط ہے اسلئے کہ معنیٰ پر دلالت کرنے والے لفظ سے تقسیم کے بیان میں ہماری مراد لفظ ہے خواہ حقیقۃً ہو یا تقدیراً اور محذوف ملفوظ نہیں ہے لیکن چونکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے۔ اسلئے یہ ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو لفظ منطوق لفظ محذوف پر دلالت کریگا پھر لفظ محذوف اپنے معنیٰ پر ان اقسام اربعہ میں سے کسی طریقہ سے دلالت کریگا تو جس دلالت کی تقسیم ان اقسام اربعہ کی طرف ہے وہ لفظ کی دلالت ہے اسکے معنیٰ پر اور جہاں لفظ کی دلالت دوسرے لفظ پر ہے تو لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کی قبیل سے نہیں ہے۔

(فَصْلٌ اِعلَمْ أَنَّ بعضَ النَّاسِ يَقولُونَ بِمَفهُومِ المُخالَفةِ وَهُوَ أَنْ يَّثبُتَ الْحُكْمُ فِي الْمَسكُوتِ عَنهُ عَلىٰ خِلافِ مَا ثَبتَ فِي المَنطُوقِ وَشرطُهُ) اى شَرطُ مَفهُومِ الْمُخَالَفةِ عِندَ القَائِلِينَ بِهٖ (أَن لَّا يَظهَرَ أو لَوِيَّتُهٗ) اى أو لَوِيَّةُ الْمَسكُوتِ عَنهُ مِنَ الْمَنطُوقِ بِالْحُكمِ الثَّابِتِ لِلْمنطُوقِ (وَلا مُسَاوَاتُه إيَّاه) اى مُسَاوَاتُ الْمَسكُوتِ عَنهُ الْمَنطُوقَ فِي الْحُكمِ الثَّابِتِ لِلْمَنطُوقِ حَتّٰى لَو ظَهَرَتْ أو لَوِيَّةُ الْمَسكُوتِ عَنهُ أوْ مُسَاواتُه يَثبُتُ الْحُكمُ فِي الْمَسكُوتِ عَنهُ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْمَنطُوقِ أوْ بِقِيَاسِهٖ (وَلَا يَخرُجُ) أيِ الْمَنطُوقُ (مَخرَجَ الْعَادَةِ نَحوُ قَولِهٖ وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) حَرَّمَ الرَّبَائِبَ عَلىٰ أزوَاجِ الأمهَاتِ وَوَصَفَهُنَّ بِكَونِهِنَّ فِي حُجُورِهِم فَلَو لَمْ يُوجَد هٰذَا الوَصفُ لَا يُقالُ بِانتِفَاءِ الحُرمَةِ لِأنَّه إنَّما وَصَفَ الرَّبَائِبَ بِكَونِهِنَّ فِي حُجُورِهِم إخرَاجاً لِلْكَلَامِ مَخرَجَ العَادَةِ فَإنَّ العَادَةَ جَرَتْ بِكَونِ الرَّبَائِبِ فِي حُجُورِهِمْ فَحِينَئِذٍ لَا يَدُلُّ عَلىٰ نَفيِ الحُكمِ عَمَّا عَدَاه (وَلَا يَكُونُ) أى الْمَنطُوقُ (لِسُوالٍ أو حَادِثَةٍ) كمَا إذَا سُئِلَ عَن وُجُوبِ الزَّكٰوةِ فِي الإبِلِ السَّائِمَةِ مَثَلاً فَقَالَ بِنَاءً عَلىٰ السُّوَالِ أو بِنَاءً عَلىٰ وُقُوعِ الْحَادِثَةِ أنَّ فِي الإبِلِ السَّائِمَةِ زَكٰوةً فَوَصْفُهَا بِالسَّومِ هٰهُنَا لَا يَدُلُّ عَلىٰ عَدَمِ وُجُوبِ الزَّكٰوةِ عِندَ عَدَمِ السَّومِ (أوْ عِلمِ الْمُتَكَلِّمِ) بِالْجَرِّ عَطفٌ عَلىٰ قَولِهٖ لِسُؤَالٍ (بِأنَّ السَّامِعَ يَجهَلُ هٰذَا الْحُكمَ الْمَخصُوصَ) كَمَا إذَا عَلِمَ أنَّ السَّامِعَ لَا يَعلَمُ بِوُجُوبِ الزَّكٰوةِ فِي الإبِلِ السَّائِمَةِ فقال بِنَاءً عَلىٰ هٰذَا أنَّ فِي الإبِلِ السَّائِمَةِ زَكٰوةٌ لَا يَدُلُّ أيضاً عَلىٰ عَدَمِ الْحُكمِ عِندَ عَدَمِ السَّومِ فَإذَا بَيَّنَ شَرَائِطَ مَفهُومِ الْمُخَالَفَةِ شَرَعَ فِي أقسَامِهٖ فقال۔

ترجمه وتشریح: ۔ فصل (یا تو وقف کے ساتھ ہے اسلئے کہ اسکے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں اور یہاں پر فصل ذکر کیا'' تا کہ دونوں بحثوں میں جدائی واقع ہو۔ اور یا فصل مرفوع ہے مبتداء ہے یا خبر اور تقدیر یہ ہے هـــذا فصل مفهوم المخالفة يافصل مفهوم المخالفة هذا.

اگر کوئی کہے کہ اس فصل کو تقسیم رابع کے بعد کیوں ذکر کیا تو ہم اسکا جواب یہ دینگے کہ اسلئے کہ تقسیم رابع دلالۃ

صحیحہ کے بیان میں تھی۔ اور یہ فصل ہمارے نزدیک دلالۃ فاسدہ کے بیان میں ہے تو دونوں میں مناسبت کی وجہ سے اس فصل کو تقسیم رابع کے بعد لایا چنانچہ حضرات شافعیہ نے دلالۃ اللفظ کو منطوق اور مفہوم کی طرف منقسم کیا اور اول جو دلالۃ اللفظ علی المنطوق ہے اسکے لئے اگر سوق اللفظ ہوا ہو تو عبارۃ النص ہے اور اگر نہ ہوا ہو تو پھر یا تو لازم متقدم ہوگا تو اقتضاء النص اور یا نہیں تو اشارۃ النص اور دوسرا جو لفظ کی دلالت ہے غیر منطوق پر وہ یا تو مفہوم موافق ہوگا یا مخالف اور اول جو کہ مفہوم موافق ہے تو اس میں یا تو مسکوت عنہ مفہوم حکم میں منطوق کے موافق ہوگا اور اسکو فحوی خطاب اور دلالۃ النص کہا جاتا ہے۔ اور یا مسکوت عنہ مفہوم حکم میں منطوق کے موافق نہ ہوگا اور اسکو دلیل الخطاب اور مفہوم مخالف کہتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) جان لو کہ بعض علماء مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ حکم مسکوت عنہ اس حکم کے خلاف ثابت ہو جو منطوق میں ثابت ہے۔ اور مفہوم مخالف کے قائلین کے ہاں مفہوم مخالف کی شرط یہ ہے کہ۔ (۱) مسکوت عنہ کی اولویت یعنی بہتر ہونا حکم منطوق بہ پر ظاہر نہ ہو۔ اور (۲) نہ مسکوت عنہ کا درجہ میں برابر ہونا حکم منطوق کے لئے ثابت ہو۔

اسلئے کہ اگر مسکوت عنہ کا اولویت یا اسکا مساوی ہونا حکم منطوق کے لئے ثابت ہو تو پھر مسکوت عنہ میں حکم دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہوگا۔ یا حکم مسکوت عنہ کو حکم منطوق پر قیاس کرنے کے ساتھ ثابت ہوگا۔

(۳) اور نیز حکم منطوق کا خروج مخرج عادت پر نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " وربائبکم اللاتی فی حجورکم " یہاں ربائب یعنی سوتیلی بیٹیاں انکی ماؤں کے شوہروں یعنی سوتیلے باپوں پر حرام کیا گیا۔ اور ان ربائب کو انکے سوتیلے باپوں کی پرورش میں ہونے کے ساتھ موصوف کیا۔ تو اگر یہ وصف نہ بھی پایا جائے تو پھر بھی وہ ربائب اپنے سوتیلے باپوں کے اوپر حرام کی گئیں ہیں۔ اسلئے کہ ربائب کے ازواج امھات کی پرورش میں ہونے پر عادت جاری ہوئی ہے۔ (اسلئے کہ بیوہ عورت بسا اوقات نکاح جدید صرف اسلئے کرتی ہے۔ کہ انکی اور انکی اولاد صغار کی پرورش کا انتظام ہو جائے۔ اور جہاں اس بیوہ کو اپنی اور اولاد صغار کی پرورش کی ضرورت نہ ہو تو پھر وہ نکاح جدید نہیں کرتی) تو اسلئے یہ قید (یعنی ربائب کا ازواج امھات کے پرورش میں ہونے کے وصف کی بناء پر ازواج امھات پر حرام ہونا) اسکے علاوہ سے حکم کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کریگا۔

(۴) اور وہ منطوق کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں بھی نہ ہو مثلاً جب چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کے واجب ہونے سے متعلق سوال کیا جائے تو سوال کی وجہ سے حادثہ کے اس خاص صورت میں واقع ہونے کی وجہ سے

جواب میں کہا جائے۔" ان فی الابل السائمة زکوٰة" تو وجوب زکوٰة فی الابل کو" سوم" (یعنی چرنے) کے ساتھ موصوف کرنا نہ چرنے کی صورت میں زکوٰۃ کے عدم وجوب پر دلالت نہیں کریگا۔

(۵) یا وہ منطوق علم متکلم کی بناء پر نہ ہو" علم المتکلم" کا عطف مصنف کے قول "لسؤال" پر ہے۔(اور مطلب یہ ہے کہ) منطوق علم متکلم میں واقع ہونے کی بناء پر نہ ہو اسطرح کہ متکلم کے علم میں یہ بات ہو کہ سامع اس خاص حکم کو نہیں جانتا مثلاً متکلم کے علم میں ہو کہ سامع چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کے وجوب کے حکم کو نہیں جانتا تو سامع کو اس سے متعلق خبر دینے کے لئے کہا کہ " ان فی الابل السائمة زکوٰة" تو یہ نص اونٹوں کے نہ چرنے کی صورت میں ان میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کریگا (یہاں تک مصنف رحمہ اللہ نے قائلین مفہوم مخالف کے حجیت کے لئے پانچ شرائط عدمی بیان کیں۔لیکن ان پانچ میں حصر نہیں ہے۔بہرحال) جب مصنف رحمہ اللہ نے مفہوم مخالف کی حجیت کی شرائط کو بیان کیا تو اب اسکی اقسام میں شروع کرتے ہوئے فرمایا۔

(مِنهُ) أی مِنْ مَفهُومِ الْمُخَالَفَةِ هٰذِهِ المَسئلَةُ و هِیَ (أَنّ تَخصِيصَ الشَّیُٔ بِاسمِهِ) سَوآءٌ كَانَ اسمَ جِنسٍ أو اسمَ عَلَمٍ (يَدُلُّ عَلٰى نَفيِ الحُكمِ عَمَّا عَداهُ) أی عَمّا عَدَا ذَالِکَ الشَّیُٔ (عِندَ البَعضِ لِأَنَّ الْأَنصَارَ فَهِمُو مِن قَولِهِ عَلَيهِ السَّلامُ اَلْمَآءُ مِنَ الْمَاءِ) أی الغُسلُ مِنَ المَنِیِّ (عَدَمَ وُجُوبِ الغُسلِ) بِالإكسالِ وَهُوَ أن يَّفتُرَ الذَّكَرَ قَبلَ الإنزَالِ (وعِندَنَا لَا يَدُلُّ وإلَّا يَلزَمُ الْكُفرُ وَالكِذبُ فِی "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَفِی "زَيدٌ مَوجُودٌ" و نَحوِ هِمَا) أی إنْ دَلَّ عَلٰى نَفيِ الحُكمِ عَمَّا عَداهُ يَلزَمُ الْكُفرُ فِی قَولِهِ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ إذ يَلزَمُ حِينَئِذٍ أن لَّا يَكُونَ غَيرُ مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللّٰهِ" وَهُوَ كُفرٌ وَ يَلزَمُ الكِذبُ فِی " زَيدٌ مَوجُودٌ " لِأنَّه يَلزَمُ حِينَئِذٍ أن لَّا يَكُونَ غَيرُ زَيدٍ مَوجُودًا (وَ لِإ جمَاعِ العُلَمآءِ عَلٰى جَوازِ التَّعلِيلِ) فَإنَّ الإجماعَ عَلٰى جَوازِ التَّعلِيلِ وَ القِياسُ دَالٌّ عَلٰى أنَّ تَخصِيصَ الشَّیُٔ بِاسمِهِ لَا يَدُلُّ عَلٰى نَفيِ الْحُكمِ عَمَّا عَدَاهُ لِأنَّ القِياسَ هُوَ إثبَاتُ حُكمٍ مَثلَ حُكمِ الأصلِ فِی صُورَةِ الفَرعِ فَعُلِمَ أنَّه لَا دَلَالَةَ لِلْحُكمِ فِی الأصلِ عَلَى الحُكمِ المُخَالِفِ فِيمَا عَدَاهُ

ترجمه وتشریح:۔ بعض علماء مثلاً حضرات شافعیہ وغیرہ کے نزدیک کسی شئی کو اسکے نام کے ساتھ خواہ وہ نام

اسم جنس ہو یا اسم علم ہو ذکر کرنا اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کرنے پر دلالت کرتا ہے۔

(ان بعض علماء کی دلیل کو سمجھنے اور اسکے جواب دینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف صرف نصوص شارع میں معتبر نہیں ہے۔ البتہ کلام الناس اور عرف فقہاء میں مفہوم مخالف کی حجیت میں حضرات حنفیہ کا کوئی اختلاف نہیں۔ نیز مصنف رحمہ اللہ نے جب شروع میں کہا کہ بعض علماء مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔ تو پھر یہاں دوبارہ عند البعض کہنا تکرار ہے۔ تو اسکی توجیہ میں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں عند البعض کہنے سے تحقیر پر تنبیہ کرنا ہے اور یہ کہ ان لوگوں کے مفہوم مخالف کی حجیت کا قائل ہونا تحقیق کے خلاف نیز یہ کہ بعض سے مراد یہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ نہیں ہیں۔ اسلئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بعد میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نام کے ساتھ تصریح کی ہے تو یہاں بعض سے مراد، ابوبکر دقاق، ابو حامد مروزی اور بعض حنابلہ اور اشعریہ ہیں ان سب نے مفہوم مخالف کی حجیت پر دلیل دیتے ہوئے کہا کہ

(۱) تخصیص بالذکر اگر اس شی کے ساتھ حکم کی تخصیص کا موجب نہ ہو تو پھر اس کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص بالذکر کا فائدہ کلام کا سوال کے ساتھ یا اس حادثہ اور واقعہ کے ساتھ اور یا عادت کے ساتھ موافق ہونا یا دفع توھم وغیرہ ہوسکتا ہے۔ نیز اس بات پر تنبیہ بھی ہوسکتی ہے کہ مذکور اصل ہے۔ اور مسکوت عنہ حکم میں اسکے تابع ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے قتل عمد کیا ہو۔ اور اسکے متعلق پوچھا جائے تو جواب میں کہا جائیگا "**یجب علیه القود**" اس شخص پر قصاص واجب ہے۔ تو اسکا یہ مطلب نہ ہوگا کہ اگر عورت نے قتل عمد کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا۔

جبکہ مفہوم مخالف کے حجت نہ ہونے میں فائدہ یہ ہے کہ آئمہ مجتہدین علۃ النص میں غور اور فکر کرینگے اور غیر منصوص میں حکم معلوم کرینگے تو مجتہدین کے درجہ اور ثواب کو پہنچینگے۔

(۲) دوسری دلیل تخصیص شی بالذکر کی حجیت کے قائلین کا یہ ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص سے کہے کہ "**ما زنت امي ولا اختي**" تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "**بل زنت امک و اختک**" اور یہی تو تخصیص بالذکر کی حجیت کی بناء پر ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تو آپ نے عرف کی بات کی جبکہ ہم نے ابھی کہا کہ کلام الناس اور عرف فقہاء میں مفہوم مخالف یعنی تخصیص الشئ بالذکر کے حجیت کے ہم بھی قائل نہیں یہاں تک قائلین تخصیص کے دو دلائل اور انکے جوابات آگئے۔ انکی تیسری دلیل کا بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ)

(۳) اسلئے کہ انصار نے (باوجود اھل لسان ہونے کے) آپ ﷺ کے قول "**الماء من الماء**" (رواہ ابو

داؤد (ص:۳۲،ج:۱) سے یہ سمجھ لیا کہ آپ ﷺ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ غسل منی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یعنی اکسال یعنی بغیر انزال کے جماع ختم کرنا موجب غسل نہیں (لیکن یاد رہے کہ اب اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور مطلق غیبوبت حشفہ موجب غسل ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو) اور ہمارے نزدیک تخصیص الشئ بالذکر، اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتا ورنہ کفر لازم آئیگا "لا الہ إلا اللہ محمد رسول اللہ" میں اسلئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ نعوذ باللہ محمد ﷺ کے علاوہ رسول نہیں اور یہ کفر ہے نیز زید موجود وغیرہ میں جھوٹ لازم آئیگا۔ اسلئے کہ معنیٰ یہ ہوگا کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ موجود نہیں۔ حالانکہ بسا اوقات موجود ہوتے ہیں۔ (یہاں تک ہماری پہلی دلیل کا بیان تھا دوسری دلیل یہ ہے)

دوسری دلیل:- اسلئے کہ علماء مجتہدین نے جواز تعلیل پر اجماع کیا ہے۔ چنانچہ جواز تعلیل اور قیاس پر اجماع کا انعقاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ تخصیص الشئ بالذکر اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتا اسلئے کہ قیاس اصل منصوص علیہ کے حکم کو فرع مقیس میں ثابت کرنا ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل مقیس علیہ میں جو حکم ہے وہ اسکے علاوہ میں حکم مخالف کے موجود ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

(وإنَّمَا فَهِمُوا ذَالِكَ) أي عَدَمَ وُجُوبِ الغُسلِ بِالإكسَالِ (مِنَ اللَّامِ وَ هُوَ لِلاستِغرَاقِ غَيرَ أنَّ المَآءَ يَثبُتُ مَرةً عَيَاناً وَ مَرَّةً دَلَالَةً) جَوابُ إشكالٍ وَهُوَ أن يُقَالَ لَمَّا قُلتُمْ أنَّ اللَّامَ لِلْإستِغرَاقِ كَانَ مَعناه أنَّ جَمِيعَ أفرادِ الغُسلِ فِي صُورَةِ وُجُودِ المَنِّي فَلا يَجِبُ الغُسلُ بِالتِقَاءِ الْخِتَانَينِ بِلا مَآءٍ فَاجابَ عَن هَذَا بِأنَّ الغُسلَ لا يَجِبُ بِدُونِ المَآءِ إلَّا أنَّ التِقَآءَ الخَتَانَينِ دَلِيلُ الإنزالِ وَالإنزَالُ أمرٌ خَفِيٌّ فَيَدُورُ الْحُكمُ مَعَ دَلِيلِ الإنزَالِ وَهُوَ إلتِقَآءُ الخَتَانَينِ كَما يَدُورُ الرُّخصَةُ مَعَ دَلِيلِ الْمُشَقَّةِ وَهُوَ السَّفَرُ.

ترجمہ وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ہماری بیان کردہ تشریح کے مطابق بعض حضرات کی تیسری دلیل کا جواب دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انصار کا الماء من الماء سے الغسل من المنی سمجھنا مفہوم مخالف کے طور پر نہیں ہے یہاں تک التقاء الختانین بلا انزال موجب غسل نہ ہو) بلکہ انکا یہ سمجھنا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا لام استغراق سے ہے۔ (تو گویا انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ " الماء من الماء " کا معنیٰ ہے جمیع افراد الغسل من المنی تو اعتراض وارد ہوا کہ اسکا تو مطلب یہ ہوا کہ صرف التقاء ختانین بغیر انزال کے موجب غسل نہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا صرف اتنی بات ہے پانی یعنی انزال کبھی عیاناً

ثابت ہوتا ہے۔(یعنی آدمی محسوس کر لیتا ہے کہ انزال ہو گیا۔) اور کبھی دلالۃ ثابت ہوتا ہے۔(مصنف رحمہ اللہ مذکورہ جواب اور اشکال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ) ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب تم نے کہا کہ لام استغراق کے لئے ہے تو ''الماء من الماء'' کا معنیٰ ہوا جمیع افراد الغسل فی صورۃ وجود المنی تو صرف التقاء ختانین بغیر انزال کے موجب غسل نہ ہوگا تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ کوئی غسل بغیر انزال کے واجب نہیں ہوتا لیکن التقاء الختانین انزال کی دلیل ہے اور انزال ایک پوشیدہ چیز ہے (اسلئے کہ ذکر جماع کے وقت آدمی کی نظروں سے غائب ہوتا ہے) تو اسلئے حکم دلیل انزال یعنی التقاء الختانین پر دائر ہوگا لہٰذا جب التقاء ختانین ہوگا یعنی غیبوبت حشفہ ہوگا تو غسل واجب ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ رخصت قصر فی الصلوٰۃ دلیل مشقت یعنی سفر پر دائر ہے (اور جیسا نقض وضوء خروج ریح کی دلیل نوم مضطجعاً پر دائر ہے اور جیسا کہ حرمت مصاہرہ فرج داخل کی طرف دیکھنے پر دائر ہے وغیرہ وغیرہ یہ جواب اس وقت ہے جب کہ حدیث محکم ہو اور منسوخ نہ ہو لیکن اگر حدیث ابتداء اسلام پر حمل کی جائے اسلئے کہ ابتداء اسلام میں غربت کی وجہ سے کپڑوں کی کمی تھی اور ایک ہی بستر پر سونا پڑتا تھا جسکی وجہ سے جماع میں بھی کثرت واقع ہوتی تھی۔ تو اسلئے ابتداء اسلام میں اکسال کی صورت میں ترک غسل کی اجازت دی گئی بعد میں جب آپ ﷺ نے فرمایا۔

'' اذا التقی الختانان وجب الغسل انزل او لم ینزل'' تو پہلا حکم حالت یقظہ یعنی بیداری کے حق میں منسوخ ہوا البتہ احتلام کے حق میں وہ اب بھی محکم ہے چنانچہ اگر کسی کا احتلام ہو جائے لیکن انزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا و اللہ اعلم)

(ومِنهُ) أی مِنْ مَفهُومِ المُخَالَفَةِ هٰذِه المَسئَلَةُ وَهِیَ (أنَّ تَخصِیصَ الشَّیْ بِالوَصفِ یَدُلُّ عَلٰی نَفیِ الحُکمِ عَمَّا عَدَاهُ عِندَ الشَّافِعِیِّ) أو نَقُولُ تَخصِیصُ الشَّیْ مُبتَداءٌ و مِنهُ خَبرُهُ وَ قَولُهُ "یَدُلُّ" خَبرُ مُبتَداءٍ مَحذُوفٍ أیْ و هُو الرَّاجِعُ إلٰی تَخصِیصِ الشَّیْ وَقَولُهُ عَمَّا عَدَاهُ أی مَا عَدَا ذَالِکَ الوَصفِ وَالمُرادُ نَفیُ الحُکمِ عَن ذَالِکَ الشَّیْ بِدُونِ ذَالِکَ الوَصفِ کَقَولِهٖ تعالیٰ مِن فَتَیَاتِکُمُ المؤ مناتِ خصَّ الحِلَّ بالفَتَیَاتِ المُؤمِنَاتِ فَیلزَمُ عِندَهُم عَدمُ حِلِّ نِکَاحِ الفَتیَاتِ أیِ الأمَاءِ غَیرِ المُؤ مِنَاتِ (لِلعرفِ فَإنَّ قَولَهُ الإنسَانُ الطَّوِیلُ لا یَطِیرُ یَتَبادَرُ الفَهمُ مِنهُ إلٰی مَا ذَکرنَا و لِهٰذا

يَستَقبِحُهُ العُقلآءُ) و الاستقباحُ لَيسَ لِأجلِ نِسبةِ عِدَمِ الطَّيرانِ إلى الإنسانِ الطَّويلِ لأنه لَو قَالَ الإنسَانُ الطَّويلُ وغيرُ الطَّويلِ لَا يَطِيرُ لَا يَستَقبِحُهُ العُقَلآءُ فَعُلِمَ أنَّ الإستِقبَاحَ لِأ جلِ أنَّه يُفهَمُ مِنهُ أنَّ غَيرَ الطَّويلِ يَطِيرُ.

ترجمه وتشریح:- اور مفہوم مخالف میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کسی شئ کو کسی وصف کے ساتھ خاص کرنا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسکے علاوہ سے حکم منفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ (متن میں) تخصیص الشئ مبتداء ہے اور ''منہ'' اسکی خبر ہے اور مصنف کا قول " یدل علی نفی الحکم" خبر ہے مبتداء محذوف کی اور وہ ''لفظ'' ''ھو'' ہے جو ''تخصیص الشئ بالوصف'' کی طرف راجع ہے۔ اور مصنف کا قول " عما عداہ" کا مطلب یہ ہے کہ اس وصف کے علاوہ سے اور مطلب عبارت کا یہ ہے کہ اس شئ سے اس وصف کے بغیر حکم منتفی ہوگا۔ (جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات الایہ۔ چنانچہ اس آیت میں مفہوم مخالف کی حجت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے دو جگہ اختلاف ہے۔

(۱) حضرات شافعیہ کے نزدیک باندی سے نکاح صرف اس وقت حلال ہوگا جبکہ آزاد عورت سے اس شخص کے لئے نکاح کرنے کی طاقت نہ ہو اور ہمارے نزدیک باندی سے نکاح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا۔ کہ باندیوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے نکاح اس وقت حلال کیا ہے جبکہ آدمی حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد '' واحل لکم ما ورآء ذالکم '' کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کے علاوہ تمام عورتوں سے قاعدہ شرعیہ کے مطابق نکاح کرنا حلال ہے اور اس میں آزاد اور باندی برابر ہے۔

(۲) حضرات شافعیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ ہونے کی تقدیر پر صرف مؤمن باندی سے نکاح حلال ہوگا اور کتابیہ باندی سے نکاح حلال نہ ہوگا جبکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جس طرح مؤمن باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اسطرح کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز ہے۔ یہاں پر مثال سے مقصود یہ دوسری صورت ہے اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد'' من فتیاتکم المؤمنات'' تو اس آیت میں حلال ہونے کو یعنی نکاح کے حلال ہونے کو مؤمن باندیوں کے

ساتھ خاص کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ غیر مؤمن باندی خواہ مجوسیہ ہو یا کتابیہ ہو کسی کے ساتھ نکاح حلال نہیں۔

حضرات شافعیہ نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا عرف کی وجہ سے اسلئے کہ جب کہا جاتا ہے کہ " الانسان الطویل لا یطیر "قدآور انسان نہیں اڑسکتا تو اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ انسان جو قدآور نہ ہو اڑ سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ عقلاً اس ترکیب کو قبیح سمجھتے ہیں اور قبیح سمجھنے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ عدم طیران کی نسبت انسان طویل کی طرف کی گئی ہے۔ اسلئے کہ اگر اس مقام پر یوں کہا جائے کہ " الانسان الطویل وغیر الطویل لا یطیر" تو پھر عقلاء اسکو قبیح نہیں سمجھتے تو اس سے معلوم ہوا کہ قبیح سمجھنا صرف اس لئے ہے کہ اس ترکیب سے سمجھ میں آتا ہے کہ پستہ قد انسان اڑتا ہے)۔ حالانکہ وہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اسلئے اسکو قبیح سمجھا جاتا ہے۔)

(ولِتكثيرِ الفائِدَةِ وَلِأنَّهُ لو لَمْ يَكُنْ فِيهِ تِلكَ الفائِدةُ لكانَ ذِكْرُهُ ترجيحاً مِن غيرِ مُرَجِّحٍ) لِأنَّهُ لَوْ لَمْ يَدُلَّ على نَفْيِ الحُكمِ عَمَّا عَدَاهُ لَكانَ الحكمُ فِيمَا عَدَا الموصُوفِ ثَابتاً فَتخصِيصُ الحُكمِ بِالمَوصوفِ يَكونُ تَرجِيحاً مِنْ غَيرِ مُرَجِّحٍ لِأنَّ التقديرَ تَقديرُ عَدمِ المُرَجِّحاتِ الأُخَرِ كَالْخُروجِ مَخرَجَ العادةِ إلى آخرِه

(وَلِأنَّ مِثلَ هذا الكلامِ يَدُلُّ على عِلِّيَّةِ هذا الوصفِ نحو فى الابلِ السَّائمةِ زَكوٰةٌ فيَقتضِي العدمَ عند عدمِه وعندنا لا يَدُلُّ لِأنَّ مُوجَباتِ التَّخصيصِ لاتَنحصِرُ فِيمَا ذُكِرَ) إعْلَمْ أنَّ القائلينَ بِمفهومِ المُخالفةِ ذَكَرُوْا فِي شرائِطِهِ أنَّ التَّخصِيصَ إنَّما يدَلُّ على نَفيِ الحُكمِ عَمَّا عَداهُ إذَا لَمْ يَخرُجْ مَخرَجَ العادةِ ولَمْ يَكُنْ لِسوالٍ أوْ حادِثةٍ أو عِلْمِ المُتكلِّمِ بِأنَّ السَّامِعَ يَجْهَلُ هذا الحُكمَ المَخصوصَ فَجعلُوْا مُوجباتِ التَّخصيصِ مُنْحَصِرَةً فِي هذه الأربعةِ فِي نَفْيِ الحُكمِ عَمَّا عَدَاهُ فَإذَا لم تُوْجَدْ هذه الأربعةُ عُلِمَ أنَّ التَّخصِيصَ لِنفيِ الحُكمِ عَمَّا عَداهُ فَأقولُ إنَّ مُوجَباتِ التَّخصيصِ لا تَنحصِرُ فِي تلك المذكُوراتِ . (نَحوُا لجِسمُ الطَّوِيلُ العريضُ العميقُ مُتَحَيِّزٌ) فَإنَّ شَيئًا مِنْ هذه الأشياءِ لا يُوجَدُ إلافِيهِ وَ مَعَ ذالك لا يُرَادُ مِنهُ نفيُ الحُكمِ عمَّا عَدَاهُ لِأنَّهُ لَو كان لنفيِ الحُكمِ عمَّا عَدَاهُ يَلْزَمُ أنَّ الجسمَ الَّذِى لَا يُوْجَدُ فيه ذالك الوصفُ لَا يَكونُ مُتَحَيِّزاً وهذا مُحالٌ لان الجسمَ لا يُوْجَدُ بِدُونِ هذهِ

الصِّفَةِ وَإِنَّمَا وَصفَهُ تَعرِيفاً لِلْجِسمِ وَإشارَةً إلَى أنَّ عِلَّةَ التَّحَيُّزِ هذا الوَصفُ۔

ترجمه وتشریح:- ("ولتكثير الفائده" تخصیص الشیٔ بالوصف کہ اس وصف کے نہ ہونے کی تقدیر پر اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت کرنے پر دوسری دلیل ہے اور مطلب یہ ہے کہ) تخصیص الشیٔ بالوصف کے اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت کرنے میں تکثیر فوائد ہیں۔ (چنانچہ تخصیص الشیٔ بالوصف کے اس وصف کے نہ ہونے کی تقدیر پر حکم کے نفی پر دلالت کرنے میں ایک زائد فائدہ ہے لیکن یہ دلیل صحیح نہیں اسلئے کہ تخصیص الشیٔ بالوصف کے بہت سارے معانی ہیں اور ہر ایک معنی پر دلالت کرنے میں تکثیر فائدہ ہے۔ حالانکہ ہر ایک معنیٰ پر دلالت کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا)

"ولانه لو لم يكن الخ" سے تیسری دلیل ہے کہ اگر تخصیص الشیٔ بالوصف کی صورت میں اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے کا فائدہ نہ دیں تو پھر اس وصف کو ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا۔

اسلئے کہ تخصیص الشیٔ بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت نہ کرے تو حکم موصوف کے علاوہ میں بھی ثابت ہوگا۔ تو حکم کا موصوف کے ساتھ خاص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اسلئے کہ مفروض یہ ہے کہ دوسرے مرجحات مثلاً عادت کی جگہ پر نکلنا وغیرہ موجود نہیں ہیں۔

(ولان مثل هذا الكلام الخ سے چوتھی دلیل کا بیان ہے وہ یہ کہ) اسلئے کہ اس جیسا کلام اس وصف کی علت ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً "في الابل السائمة زكوة" (تو یہاں سوم یعنی چرنا وجوب زکوۃ کے لئے علت ہے) تو وصف کے نہ ہونے کی صورت میں حکم کے نہ ہونے کا تقاضا کریگا۔

(خصم کے مدعیٰ اور دلائل کو بیان کرنے کے بعد اپنے مدعیٰ اور دلائل کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) اور ہمارے نزدیک تخصیص الشیٔ بالوصف اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں موصوف کے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسلئے کہ موجبات تخصیص ہمارے نزدیک چار مذکورہ موجبات میں منحصر نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جان لو کہ جو حضرات مفہوم مخالف کی حجیت کے قائل ہیں انہوں نے مفہوم مخالف کی حجیت کی شرائط میں ذکر کیا کہ تخصیص الشیٔ بالذکر اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت اس وقت کریگا جب اس وصف کا ذکر مقتضائے عادت پر نہ ہو اور سائل کے سوال کی وجہ سے نہ ہو اور کسی خاص واقعہ کی وجہ سے نہ ہو اور متکلم کے اس علم کی بناء پر نہ ہو کہ سامع اس مخصوص حکم کو نہیں جانتا تو ان حضرات نے موجبات تخصیص کو ان چار اور موصوف

کے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے میں منحصر کیا تو جب پہلے چار موجبات میں سے کوئی ایک نہ ہو تو معلوم ہوگا کہ تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے کے لئے ہے تو میں (مصنف) کہتا ہوں کہ موجبات تخصیص ان مذکورہ چار وجوہات میں منحصر نہیں مثلاً کہا جاتا ہے "الجسم الطویل العریض العمیق متحیز" تو یہاں پر جسم کی توصیف طویل عریض عمیق کے ساتھ نہ تو عادت کی بنا پر ہے اور نہ سوال، حادثہ اور علم متکلم کی بنا پر ہے۔ اور اسکے باوجود اسکا یہ مطلب نہیں کہ جسم اگر ان اوصاف کے ساتھ متصف نہ ہو تو وہ متحیز نہ ہوگا اسلئے کہ اگر ان اوصاف کے ساتھ متصف ہونا اسکے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر دلالت کرے تو لازم آئیگا کہ جس جسم میں یہ وصف نہ ہو وہ متحیز نہ ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کہ جسم ہو اور متحیز نہ ہو اسلئے کہ کوئی جسم متحیز ہوئے بغیر موجود نہیں البتہ اس وصف کے ساتھ اسلئے متصف کیا کہ تحیز کی علت یہی وصف ہے، اور یہی اوصاف جسم کی تعریف ہیں۔

(وَكَالْمدحِ اَوِ الذَّمِ) فَإِنَّهُ قَدْ يُوْصَفُ الشَّئُ لِلْمَدحِ اَوِ الذَّمِ وَلَا يُرادُ بِالوَصفِ نَفيُ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ مَعَ اَنَّ الأُمُورَ الاربعةَ المذكورةَ غَيْرُ مُتَحقِّقَةٍ وَ قَولُهُ وَكَالْمَدحِ عَطْفٌ عَلٰى قَولِهِ نحو الجسمُ اىْ مُوجِبَاتُ التَّخصيصِ لَا تَنْحَصِرُ فِيمَا ذَكَرْ ثُمّ نَحوُ الجِسمِ إِلٰى اٰخِرِهٖ و نحو المدحِ اَوِ الذَّمِ فَإِنَّ مُوجِبَاتِ التَّخصيصِ فِى هذه الصُوَرِ اَشْيَاءُ اُخَرُ غَيْرُ مَاذَكَرُوْا

(اَوِ التَّاكِيدِ نَحوُ اَمْسِ الدَّابِرُ لَا يَعودُ اَوْ غَيرُهُ) اىْ غَيْرُ التَّاكِيدِ (نَحوُ و مَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الأَرضِ فَلَمْ يُوجَدِ الجَزْمُ بِاَنَّ المُوجِبَاتِ مُنْتَفِيَةٌ إِلَّانَفيَ الحُكمِ عَمَّا عَدَاهُ) فَقَولُهُ تعالىٰ وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الأَرضِ وَصفَ الدَّابَّةَ بِكَونِهَا فِى الأَرضِ وَلَا يُرادُ نَفيُ الحُكمِ بِدُونِ ذالك الوَصْفِ لِاَنَّ الدَّابَّةَ لَاتَكُونُ إِلَّا فِى الأَرضِ مَعَ اَنَّه لَمْ يُوجَدْ شَئٌ مِنْ مُوجِبَاتِ التَّخصِيصِ المَذْكُورَةِ وقَدْ ذُكِرَ فِى المِفْتَاحِ اَنَّهُ تعالىٰ إِنَّمَا وَصفَهَا بِكَونِهَا فِى الأَرضِ لِيُعْلَمَ اَنَّ المُرادَ ليس دَابَّةً مَخْصُوصَةً بَلِ المُرادُ كُلُّ مَا يَدِبُّ فِى الأَرضِ فَعُلِمَ اَنَّ مُوجِبَاتِ التَّخصِيصِ وَفَوَائِدُهُ اَشْيَاءُ كَثِيرَةٌ غَيرُ مَحْصُورَةٍ فَلَا يَحصُلُ الجَزْمُ بِاَنَّ كُلَّ مُوجِبَاتِ التَّخصِيصِ مُنْتَفِيَةٌ إِلَّا نَفيَ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وما ذَكَرُوا مِنَ اسْتِقْبَاحِ العُقَلَآءِ فَلِاَنَّهُمْ لَمْ يَجِدُو ا فِى هَذَا المِثَالِ لِوَصْفِ الإِنسانِ

بِالطُّولِ فَائِدَةً أصلاً لٰكِنَّ الْمِثَالَ الْوَاحِدَ لَا يُفِيدُ الْحُكمَ الْكُلِّيَّ عَلٰى أَنَّهُ كَثِيْراً مَا يَكُونُ فِي كِتَابِ اللّٰهِ وكَلامِ الرَّسُوْلِ لِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ أَلْفُ فَائِدَةٍ تَعْجِزُ عَنْ دَرْكِهَا أَفْهَامُ العُقَلآءِ وَقَوْلُهُ لَكَانَ ذِكْرُهُ تَرجِيحاً مِنْ غَيرِ مُرَجِّحٍ فِي حِيَزِ الْمَنْعِ لِأَنَّ الْمُرَجِّحَ لَا يَنْحَصِرُ فِيْمَا ذُكِرَ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (اور موجبات تخصیص کا انحصار مذکورہ چار اور نفی الحکم عما عداہ میں نہیں ہے اسلئے کہ کبھی تخصیص بالوصف ان مذکورہ وجوھات کے علاوہ کے لئے ہوتا ہے) جیسے مثلاً مدح کے لئے یا ذم کے لئے اسلئے کہ بسا اوقات کسی شئی کو مدح کے لئے موصوف کیا جاتا ہے۔ (مثلاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم تو یہاں توصیف مدح کیلئے ہے) اور یا ذم کے لئے ہوتا ہے (مثلاً اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم تو یہاں توصیف ذم کے لئے ہے۔ اور ان دونوں مثالوں میں تخصیص بالوصف نفی الحکم عما عداہ پر دلالت نہیں کرتا تو یہ مطلب نہ ہوگا کہ العیاذ باللہ کوئی اِلٰہ ایسا بھی ہے جو رحمٰن اور رحیم نہیں کہ اس کے نام کے ساتھ ابتداء نہ کیا جائے اور نہ کوئی شیطان ایسا ہے جو رجیم نہیں کہ اس سے پناہ طلب نہ کی جائے) حالانکہ امور اربعہ مذکورہ جو موجبات تخصیص ہیں وہ یہاں پر متحقق نہیں ہیں۔

اور مصنف رحمہ اللہ کا قول ''وکالمدح'' اسکے قول نحو الجسم پر عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ موجبات تخصیص ان میں منحصر نہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں۔ جیسے الجسم الیٰ آخرہ اور جیسے المدح او الذم کیونکہ موجبات تخصیص ان صورتوں میں مذکورہ چار کے علاوہ ہیں۔

یا مثلاً تخصیص بالوصف کبھی تاکید کے لئے ہوا کرتا ہے۔ جیسے مثلاً امس الدابر لا یعود '' کل گزشتہ لوٹے گا نہیں (تو یہاں اُمس کو دابر کے وصف کے ساتھ متصف کرنا فقط تاکید کے لئے ہے، اس لئے کہ اُمس کہتے ہی اس کو ہیں جو گزر گیا ہو) اور یا تاکید کے علاوہ کسی اور سبب کی بناء پر تخصیص بالوصف ہوتا ہے۔ مثلاً '' و ما من دابة فی الارض '' تو جب وجوہ اربعہ مذکورہ کے علاوہ بھی موجبات تخصیص پائے جاتے ہیں تو یقین حاصل نہ ہوگا کہ ''نفی الحکم عما عداہ'' کے علاوہ موجبات تخصیص منتفی ہے۔

تو اللہ عزوجل کے قول '' و ما من دابة فی الارض '' میں ''دابۃ'' کو زمین میں ہونے کے ساتھ موصوف کیا گیا لیکن یہ مطلب نہیں کہ اس وصف کے بغیر حکم منتفی ہو اسلئے کہ دابہ تو زمین ہی میں ہوتے ہے حالانکہ مذکورہ موجبات تخصیص میں سے کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔

اور مفتاح العلوم میں ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ''دابۃ'' کو زمین میں ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے تا کہ یہ معلوم ہو کہ مراد کوئی مخصوص دابہ نہیں ہے بلکہ مراد ہر وہ شی ہے جو زمین پر رینگتی ہو تو معلوم ہوا کہ مُوجبات تخصیص اور فوائد تخصیص بہت ساری اشیاء ہیں جو مذکورہ چار اور نفی الحکم عما عداہ میں منحصر نہیں ہیں تو اسلئے نفی الحکم عما عداہ کے علاوہ تمام موجبات تخصیص کے منتفی ہونے پر یقین حاصل نہ ہوگا۔ اور جو قائلین تخصیص بالوصف نے استقباح عقلاء وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ ''الانسان الطویل لا یطیر'' میں تو اسکی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں انسان کو طول کے ساتھ موصوف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں اسلئے عقلاء اسکو قبیح سمجھتے ہیں لیکن ایک مثال حکم کلی کا فائدہ نہیں دیتی۔ پھر یہ کہ کتاب اللہ اور کلام رسول اللہ ﷺ میں بسا اوقات ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہوتے ہیں جسکے معلوم کرنے سے عقلاء کے عقول عاجز ہوتے ہیں۔

اور خصم کا یہ کہنا کہ اگر تخصیص بالوصف میں نفی الحکم عما عداہ کا فائدہ نہ ہو تو پھر اس وصف کا ذکر کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ مرجح مذکورہ چار اور نفی الحکم عما عداہ میں منحصر نہیں۔

(ولأنَّ أقصىٰ دَرَجَاتِهِ) أی الْوَصْفِ (أن يَّكُونَ عِلَّةً وَهِيَ لَا تَدلُّ عَلٰى مَا ذُكِرَ لِأنَّ الْحُكْمَ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتّٰى) جَوَابٌ عَنْ قَولِهٖ وَلأنَّ مِثْلَ هٰذَا الْكَلَام (وَ نَحْنُ نَقولُ أيْضاً بِعَدَمِ الْحُكْمِ) أی عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ (لٰكِنْ بِنَآءً عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ) فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ عَدَماً أصْلِيًّا لَا حُكْماً شَرْعِياً (لَا أنَّهُ عِلَّةٌ لِعَدَمِهٖ) أی لَا بِنَاءً عَلٰى أنَّ عَدَمَ الْوَصْفِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ وَ مِنْ ثَمَراتِ الْخِلَافِ أنَّهُ إذَا كَانَ الْحُكْمُ الْمَذْكُورُ حُكْماً عَدمياً لَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ الثُّبُوتِيُّ فِيمَا عَدَا الْوَصْفِ عِنْدَنَا كَقَولِهٖ عليه السلامُ ''لَيسَ فِي الْعَلُوفَةِ زَكوٰةٌ'' فَإنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنهُ أنَّ الإبِلَ إذَا لَمْ تَكُنْ عَلُوْفَةً كَانَ فِيهَا زَكوٰةٌ عِنْدَنَا لِأنَّ الْحُكْمَ الثُّبُوتِيَّ لَا يُمْكِنُ أن يَّثْبُتَ بِناءً عَلَى الْعَدمِ الاصلیِّ و عندهٗ يَثْبُتُ فِيمَا عدا الوَصفِ الْحكمُ الثبوتِيُّ وأيْضاً مِنْ ثمراتِ الْخِلَافِ صِحَّةُ التَّعدِيَةِ و عَدَمُها كَمَا فِي قَولِهٖ تعالىٰ فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مؤمِنةٍ هَل تَصِحُّ تَعدِيَةُ عدم جَوازِ الْكَافِرَةِ فِی كفارةِ الْقَتلِ إلٰى كفارَةِ الْيَمِينِ وقَدْ مَرَّ فِي فَصلِ الْمُطلَقِ وَالْمُقَيَّدِ (وَ نَظِيرُهٗ قَولُه تعالىٰ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ هٰذا لَا يُوجِبُ تَحرِيمَ نِكاحِ الأمَةِ الْكِتَابِيَّةِ عندنا خلافاً له مع

أَنَّهُ يحتمِلُ الخروجَ مَخرَجَ العَادَةِ) فَإِنَّ الْعَادَةَ أَنْ لَا يَنْكِحِ الْمُؤْمِنُ إِلَّا الْمُؤْمِنَةَ۔

ترجمه وتشریح:۔(خصم نے کہا تھا کہ اس جیسا کلام جس میں تخصیص بالوصف ہوعلیۃ وصف پر دلالت کرتا ہے اور انتفاء علت انتفاء حکم کو ستلزم ہے تو اسلئے عدم وصف بھی عدم حکم کو ستلزم ہوگا۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے انکی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ عدم وصف عدم حکم پر دلالت نہیں کریگا) اسلئے کہ تخصیص بالوصف کا سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وصف حکم کے لئے علت ہو اور یہ علیۃ الوصف للحکم عام وصف کے تقدیر پر عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا۔

اسلئے کہ حکم بسا اوقات متعدد علل اور اسباب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو اسلئے کسی ایک وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوگا۔

و نحن نقول ایضاً بعدم الحکم الخ سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم یعنی فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ بھی بعض صورتوں میں عدم وصف کی بناء پر عدم حکم کے قائل ہیں۔(جیسے اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں فرمایا۔"فتحریر رقبة مؤمنة" تو ادھر ہم رقبہ غیر مؤمنہ کے ساتھ کفارہ کے اداء ہونے کے قائل نہیں لیکن یہ عدم حکم عدم وصف کی بناء پر اسلئے نہیں کہ تخصیص بالوصف نفی الحکم عما عداہ پر دلالت کرتا ہے) بلکہ یہ عدم حکم عدم علت کی بناء پر ہے لہذا یہ عدم حکم عدم اصلی ہوگا حکم شرعی نہ ہوگا اسلئے نہیں کہ عدم وصف علت ہے عدم حکم کے لئے وصف نہ ہونے کی صورت میں اور اختلاف کے ثمرات میں سے یہ ہے کہ جب حکم مذکور حکم عدمی ہو۔تو وصف کے علاوہ میں حکم ثبوتی ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوگا مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد "لیس فی العلوفة زکوٰة" گھر میں گھاس دانہ کھانے والے جانوروں میں زکوٰۃ نہیں۔

تو اس سے لازم نہیں آئیگا کہ اونٹ اور جانور جب گھر میں گھاس دانہ کھانے والے نہ ہوں تو ان میں ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب ہو جائے اسلئے کہ حکم ثبوتی عدم اصلی کی بناء پر ثابت نہیں ہوسکتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وصف کے علاوہ میں حکم ثبوتی ثابت ہوگا (تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "لیس فی العلوفة زکوٰة" غیر علوفہ یعنی سائمہ میں زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کریگا) اور اسی طرح ثمرات خلاف میں سے اس وصف کے متعدی ہونے کا صحیح ہونا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اور غیر صحیح ہونا ہے ہمارے نزدیک جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فتحریر رقبة مؤمنة" آیا رقبہ کافرۃ کا کفارہ قتل میں جائز نہ ہونا کفارہ یمین کی طرف متعدی ہوگا یا نہیں چنانچہ انکے ہاں متعدی ہو جاتا ہے اور

ہمارے نزدیک متعدی نہیں ہوتا اور اسکی تفصیل مطلق اور مقید کی فصل میں گزر گئی۔

اور تخصیص بالوصف کے وصف کے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد "من فتیاتکم المؤمنات ہے۔ (تو ہم چونکہ تخصیص بالوصف کے قائل نہیں اسلئے یہ نص ہمارے نزدیک کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے پر دلالت نہیں کریگی۔

برخلاف امام شافعیؒ کے۔ (اسلئے کہ وہ تخصیص بالوصف کے قائل ہیں) حالانکہ یہاں پر "المؤمنات" کی قید عادت کے تقاضے کی بناء پر بھی ہوسکتی ہے۔ اسلئے کہ عادت یہ ہے کہ مؤمن آدمی صرف مؤمنہ عورت سے نکاح کرتا ہے۔)

ثُمَّ أَوْرَدَ مَسْئَلَتَيْنِ يُتَوَهَّمُ فِيهِمَا أَنَّا قَائِلُونَ بِأَنَّ التَّخصيصَ بِالوَصفِ يَدُلُّ عَلٰى نَفيِ الْحُكمِ عَمَّا عَداهُ وَهُمَا مَسْئَلَتَا الدَّعْوَةِ وَالشَّهَادَةِ فقال (ولَا يَلْزَمُ عَلَينَا أَمَةٌ وَلَدَتْ ثَلٰثَةً فِي بُطُونٍ مُختَلِفَةٍ فقال الْمَولىٰ الأَكْبَرُ مِنِّي فَإِنَّهُ نَفيُ الاٰخِيرَيْنِ لِأَنَّ هٰذا لَيس لِتَخْصِيصِهٖ) هٰذَا دَلِيلٌ على قولِه لَا يَلْزَمُ وَالْمَعْنىٰ أَنَّ كَوْنَهُ نَفْيًا لِلاٰخِيْرَيْنِ ليس لِاَجْلِ أَنَّ التَّخْصِيصَ دَالٌّ عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ (بَلْ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ بَيَانٌ) فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ أَيْ إِلَى الدَّعْوَةِ لَوْ كَانَ الْوَلَدُ مِنهُ فَلَمَّا سَكَتَ عَنِ الدَّعْوَةِ يَكُونُ بَيَاناً بِأَنَّهُ لَيسَ مِنهُ وَأَيضاً إِنَّمَا انْتَفىٰ نَسَبُ الاٰخِيرَيْنِ لِأَنَّ الدَّعْوَةَ شَرْطٌ لِثُبُوتِ نَسَبِهِمَا وَ لَمْ تُوْجَدْ لَا لِأَنَّهُ نَفْيُ نَسَبِهِمَا وإِنَّما قال فى بُطونٍ مُختلفةٍ حتّٰى لَوْ وَلَدَتْ فِي بَطْنٍ وَاحِدٍ فَإِنَّ دَعْوةَ الواحِدِ دَعوةٌ لِلْجَمِيعِ.

(لَا يُقَالُ لا حاجةَ إِلَى البَيانِ فَإِنَّها صَارتْ بِالأَوَّلِ أُمَّ وَلَدٍ فَيَثْبُتُ نَسَبُ الأَخِيرَيْنِ بِلا دِعوةٍ لِأَنَّهُ إِنَّما يَكُونُ كذالك أن لو كانَتْ دِعوَةُ الأَكْبَرِ قَبلَ وِلَادَةِ الأَخِيرَينِ أَمَّا هٰهُنا فَلا) فَإِنَّ دِعْوَةَ الأَكْبَرِ فِي مَسْئَلَتِنا مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ وِلَادَةِالأَخِيْرَيْنِ فَلا يَكُونُ الأَخِيْرَانِ وَلَدَيْ أُمِّ الوَلدِ بَلْ هُمَا وَلَدُ الأَمَةِ فَتَحتاجُ ثُبوتُ نَسبِهِمَا إِلى الدَّعْوَةِ۔

ترجمہ و تشریح: ۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔ جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ہم احناف بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت کرتا ہے اور وہ دو مسئلے دعوۃ الولد اور شہادۃ کے مسئلے ہیں تو فرمایا۔

اور ہمارے اوپر اس باندی کے متعلق اعتراض وارد نہ ہوگا جس نے تین مختلف بطون یعنی حملوں سے تین بچے جنم دیئے ہوں تو مولیٰ نے کہا کہ بڑا بچہ مجھ سے ہے تو یہ باقی دوسروں کو اپنے نسب سے نفی کرنا ہے اسلئے کہ باقی دوسروں کا نفی تخصیص کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہ " لأنّ هذا ليس لتخصيصه" مصنف کے قول " لا يلزم" کے لئے دلیل ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ یہ اعتراض ہم پر اسلئے لازم نہیں آتا کہ " الاكبر منی" کے دعوہ کے ساتھ باقی دونوں کا اسکے نسب سے نفی ہونا اسلئے نہیں ہے کہ تخصیص نفی حکم عما عداہ پر دلالت کرتا ہے بلکہ ضرورت کے مقام پر خاموش ہونا بیان ہوتا ہے یعنی اگر باقی دونوں بچے بھی مولیٰ سے ہوں تو مولیٰ اسکے بیان کی طرف محتاج ہے۔ یعنی مولیٰ کو ان پر بھی دعویٰ کرنا چاہیے تو جب وہ خاموش ہوا اور دعویٰ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ وہ مولیٰ سے نہیں ہیں۔ نیز باقی دونوں کے نسب کا منتفی ہونا اسلئے ہے کہ باندی کے بچوں کے نسب کو اپنے آپ سے ثابت کرنا دعویٰ پر موقوف ہے اور دعویٰ نہیں پایا گیا۔ اسلئے نہیں کہ اس نے " الاكبر منی " کہہ کر ان دونوں کے نسب کو اپنے آپ سے نفی کیا ہے اور اعتراض میں بطون مختلفہ کا ذکر اسلئے کیا کہ اگر ایک ہی حمل سے باندی نے تین بچے جنم دیئے اور مولیٰ نے ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا کہ یہ مجھ سے ہے تو باقیوں کا نسب بھی ثابت ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں ایک کے نسب کا دعویٰ کرنا سب کا دعویٰ ہوتا ہے۔

لا يقال الخ ۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ باقی دونوں کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے بیان کی ضرورت نہیں اسلئے کہ جب اس نے اول یعنی بڑے کے نسب کو اپنے آپ سے ثابت ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی اس مولیٰ کے لئے ام ولد ہو جائیگی تو باقی دونوں کا نسب پھر بغیر دعویٰ کے ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جبکہ مولیٰ نے بڑے کے نسب کا دعویٰ باقی دونوں کی ولادت سے پہلے کیا ہوتا اور یہاں پر تینوں بچوں کے مختلف بطون سے پیدا ہونے کے بعد بڑے کے نسب کا دعویٰ کیا گیا۔ تو بڑے کے نسب کا دعویٰ باقی دونوں کی ولادت سے مؤخر ہوا۔ اسلئے بڑے کے نسب کے ثابت ہونے کے ساتھ اگر چہ وہ ام ولد ہوگئی۔ لیکن اسکا ام ولد ہونا ان دونوں بچوں کی پیدائش کے بعد متحقق ہوا اسلئے وہ دونوں ام ولد کے بچے نہ ہونگے بلکہ باندی کے بچے ہونگے تو انکے نسب کا ثابت ہونا دعویٰ کی طرف محتاج ہوگا۔

(ولا يَلْزَمُ إذا قال الشُّهودُ لا نعلمُ لَهُ وَارِثًا فِي أرْضِ كَذَا أنَّهُ لا تُقْبَلُ شهادتُهُمْ عندهما فهذا) أي عَدمُ قُبولِ الشَّهادَةِ عند هما (بناءً عَلَى أنَّ التَّخصِيصَ دَالٌّ عَلَى

مَا قلنا) أی عَلٰی نَفیِ الحُکمِ عَمَّا عَدَاهُ فَیُفهَمُ مِنْ هذا الکَلام أنَّ الشُّهودَ یَعلمُونَ له وَارِثاً فِی غَیرِ تِلکَ الأرضِ فَبِناءً عَلی هذا المعنیٰ لَا تُقبَلُ بشهادتُهم (لِأنَّ الشَّاهدَ) دلیلٌ علی قوله ولا یَلْزَمُ (لَمَّا ذَکَرَ مَا لَا حَاجَةَ إلیهِ جَاءَ شُبْهَةٌ و بِهَا تُرَدُّ الشَّهَادَةُ وَ نَحنُ لَا نَنفِي الشُّبْهَةَ فیما نحن فیه) أی فِی التَّخصیصِ بِالوَصفِ أیْ لا نَنفِیْ کَوْنَهُ شُبْهَةً فی نفیِ الْحُکمِ عمَّا عَدَاهُ وَ الشُّبْهَةُ کَافِیَةٌ فی عَدمِ قُبولِ الشَّهادةِ وَ لا حَاجَةَ إلٰی الدَّلالةِ (وقَالَ أبُو حَنیفةَ رحمه الله هذا) أی السکوتُ عن غیرِ الأرضِ المَذکورةِ (سُکوتٌ فِی غَیرِ مَوضِعِ الحَاجَةِ لِأنَّ ذِکرَ المَکانِ غیرُ وَاجِبٍ وَ هُوَ هٰهُنَا) أی ذِکرُ المَکانِ الْمَذْکُورِ (یَحْتَمِلُ الإحتِرازَ عَنِ المُجَازَفَةِ) فَإنَّهُم رُبَّمَا کَانُوْا مُتَفَحِّصِینَ عَنْ أحوالِ تلک الأرضِ فَارَادُوْا بِنَفْیِ عِلْمِهِمْ بِالوَارِثِ فِی أرضِ کَذا نَفیَ وُجُودِهِ فِیهَا لِأنَّه لو کان مَوجُوداً فِیهَا لَکانوا عَالِمِینَ به أمَّا سائِرُ الأراضِی فلا مَعْرِفَةَ لَهُمْ بِاَحْوَالِهَا فَخَصُّوْا عَدَمَ الْوَارِثِ بِالاَرضِ الْمَذْکُورَةِ دُوْنَ سَائِرِ الأراضِیْ إحتِرازًا عَنِ الْمُجَازَفَةِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (تخصیص بالوصف کے عدم وصف کی صورت میں اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے سے متعلق ہم پر جن دو مسئلوں کے ساتھ اعتراض وارد ہو رہا تھا۔ان میں سے پہلے مسئلہ کے بیان اور اعتراض اور جواب سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا عبارت میں دوسرے مسئلہ اور اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جائے اور اسکے ورثاء اسکی میراث کی تقسیم کا تقاضا کرلیں تو قاضی صاحب کو تحقیق کرنی چاہیے کہ ترکہ کی تقسیم کا مطالبہ کرنے والے افراد کے علاوہ میت کے لئے اور کوئی وارث نہیں ہے۔تو جب قاضی نے ان ورثاء سے انکے علاوہ اور ورثاء کے نہ ہونے پر گواہ طلب کرلیے۔تو ان گواہوں نے اگر ان الفاظ کے ساتھ گواہی دی کہ ہم اس میت کے لئے اس علاقہ میں اور کوئی وارث نہیں جانتے تو صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہوگی اور ترکہ تقسیم نہیں کیا جائیگا جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی کو قبول کیا جائیگا۔اور ترکہ تقسیم ہوگا تو یہاں سوال یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی جو قبول نہیں ہوتی اسلئے کہ انہوں نے یہ کہا ہے "لا نعلم له وارثاً فی ارض کذا" کہ ہم اس علاقہ میں اسکے لئے کوئی وارث نہیں جانتے۔تو "فی ارض کذا"

کے وصف سے معلوم ہورہا ہے کہ اس کے لئے اس علاقہ کے علاوہ میں وارث ہونے کا شبہ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صاحبین بھی تخصیص بالوصف کے اس وصف کے علاوہ سے حکم کے نفی کرنے پر دلالت کے قائل ہو گئے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ اعتراض ہم پر لازم نہیں آتا اسلئے کہ جب گواہوں نے اپنی گواہی میں ایسی چیز کا ذکر کیا جسکی طرف گواہی میں کوئی ضرورت نہیں تھی تو اس سے شبہ پیدا ہوا کہ ممکن ہے کہ میت کے لئے اس علاقہ کے علاوہ میں کوئی وارث ہو۔ اور شبہات کی بناء پر گواہی رد ہوتی ہے۔ اور ہم چونکہ تخصیص بالوصف کے ساتھ عدم وصف کی صورت میں نفی حکم کے شبہ کو نفی نہیں کرتے اسلئے یہ اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ کیا جائے)

اور اعتراض لازم نہیں آئیگا اس صورت میں جب گواہ کہے " **لا نعلم له وارثاً فی ارض کذا**" کہ ہم اسکے لئے اس علاقہ میں وارث نہیں جانتے تو یہاں صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہوئی۔ پس صاحبین کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا اسلئے ہے کہ تخصیص بالوصف اس پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہا یعنی تخصیص بالوصف اسکے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ اس کلام سے معلوم ہورہا ہے کہ گواہ اس شخص کے لئے اس غلاقہ کے علاوہ میں وارث جانتے ہیں تو اسی وجہ سے انکی گواہی کو قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

لان الشاهد الخ مصنف کے قول **لا یلزم الخ** پر دلیل ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ یہ اعتراض اسلئے لازم نہیں آتا کہ شاھد نے جب اپنی گواہی میں ایسی شئ کو ذکر کیا جسکی ضرورت نہیں تھی تو اسکی وجہ سے شبہ پیدا ہوا۔ اور ہم تخصیص بالوصف کی وجہ سے شبہ کو نفی نہیں کرتے یعنی ہم اس بات کو نفی نہیں کرتے کہ تخصیص بالوصف سے عدم وصف کی صورت میں وصف کے علاوہ سے نفی حکم کا شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا اور گواہی کے عدم قبولیت میں شبہ بھی کافی ہے وصف کے علاوہ سے نفی حکم پر دلالت کرنے کی عدم قبولیتِ شھادت میں حاجت نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ یعنی اس مذکورہ زمین کے علاوہ سے خاموش ہونا (اور یہ کہنا کہ اس زمین کے علاوہ میں ہم اسکے لئے وارث نہیں جانتے) موضع حاجت کے علاوہ میں خاموش ہونا ہے۔ اسلئے کہ گواہی میں مکان کا ذکر کرنا ضروری نہیں اور اس مکان مذکور کا یہاں پر ذکر کرنا انکل پچو اور اندازے سے احتراز کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسلئے کہ جب وہ اس زمین کے احوال سے جستجو کرنے والے ہیں۔ تو انہوں نے اس زمین میں وارث موجود ہونے سے علم کی نفی کرنے سے اس زمین میں وارث کے موجود ہونے کے نفی کرنے کا ارادہ کیا اسلئے کہ اگر اس علاقہ میں وارث ہوتا تو وہ گواہ اسکو جانتے

اور تمام علاقوں کے احوال جاننے کا چونکہ انکو علم نہیں۔ تو اسلئے انہوں نے وارث موجود نہ ہونے کو اس علاقہ کے ساتھ خاص کیا اور تمام مواضع کا ذکر نہیں کیا۔ اٹکل اور اندازہ سے بچنے کے لئے۔ (یعنی یہ کہ انکی گواہی تحقیق پر مبنی ہے اور وہ محض اندازے اور اٹکل کی بناء پر گواہی نہیں دے رہے۔)

(وَ مِنْهُ التَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ يُوجِبُ الْعَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ الله عَمَلاً بِالشَّرْطِيَّةِ فَإِنَّ الشَّرْطَ مَا يَنْتَفِي الْحُكْمُ بِانْتِفَائِهِ و عِنْدَ نَا الْعَدَمُ لا يَثْبُتُ بِهِ) أَيْ بِالتَّعلِيقِ (بَلْ يَبْقَىٰ الحكمُ علَى العدمِ الأصليِّ) حَتّٰى لا يكونَ هذا العدمُ حكماً شَرعِيًا بَلْ عَدَماً اصْلياً بِعَيْنِ مَا ذَكَرْنَا فِي التَّخصيصِ بِالوَصفِ وَ مَا ذَكَرْنَا مِنْ ثَمرةِ الخِلافِ ثَمَّهُ يَظْهَرُ هنَا أيْضاً.

(لأَنَّ الشرطَ يُقالُ لِأمرٍ خارجٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشئُ وَلَا يَتَرَتَّبُ كَالْوُضُوءِ وَ قد يُقالُ لِلْمُعَلَّقِ بِهِ وَهُوَ ما يَتَرتَّبُ الْحُكْمُ عَلَيهِ وَلَا يُتَوَقَّفُ بِهِ فَالشَّرطُ بِالْمَعْنىٰ الأَوَّلِ يُوْجِبُ مَا ذَكَرْتُمْ لا بِالْمَعنىٰ الثَّانِيْ) أَيْ يَنْتَفِي الْمَشْرُوطُ عِندَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ بِالْمَعنىٰ الأَوَّلِ كَالوُضوءِ شَرْطٌ لِصِحَّةِ الصَّلوٰةِ فَإِنَّه يَنْتَفِي صِحَّةُ الصَّلوٰةِ عِند انتفآءِ الوُضوءِ و ليس المُرادُ أَنَّ إنتِفآءَ المَشْرُوْطِ عِندَ انتِفاءِ الشَّرْطِ بِهٰذا المعنىٰ حُكمٌ شَرعِيٌّ بَلْ لَا شَكَّ انَّ عدمَ صِحَّةِ الصَّلوٰةِ عِندَ عَدمِ الْوُضُوءِ عَدمٌ اَصْلِيٌّ لٰكِنْ مَعَ ذالك يَكُونُ عَدمُ الْوُضوءِ دَالًّا عَلىٰ عَدمِ صِحّةِ الصَّلوٰةِ وَ أمَّا الشَّرْطُ بِالمَعنىٰ الثَّانِيْ فَإِنَّهُ لا دَلَالَةَ لِانتِفَآئِهِ عَلىٰ انْتِفَاءِ الْمَشْرُوطِ فَإِنَّ المَشْرُوطَ يُمْكِنُ أنْ يُوْجَدَ بِدُونِ الشَّرْطِ نَحو إنْ دَخلتِ الدَّارَ فَانتِ طَالِقٌ فعندَ انْتِفاءِ الدُّخُولِ يُمْكِنُ أنْ يَقَعَ الطلاقُ بِسَبَبٍ آخرَ۔

ترجمہ وتشریح:- اور مفہوم مخالف میں سے تعلیق بالشرط ہے اور یہ تعلیق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم شرط کی صورت میں عدم حکم کو واجب کرتا ہے۔ شرطیت پر عمل کرنے کی وجہ سے اسلئے کہ شرط وہ ہے کہ اسکے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم منتفی ہو اور ہمارے (احناف) کے نزدیک تعلیق سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ (شرط نہ ہونے کی صورت میں حکم کا نہ ہونا) عدم اصلی پر باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ عدم (یعنی شرط نہ ہونے کی صورت میں

حکم نہ ہونا) حکم شرعی نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے۔ جسطرح ہم نے تخصیص بالوصف میں ذکر کیا ہے۔ اور جو ثمرۂ خلاف مفہوم وصف میں ذکر کیا تھا۔ (کہ حکم مذکور جب حکم عدمی ہو مثلاً " **لیس فی العلوفة زکوٰة**" تو اس وصف مذکور کے نہ ہونے کی صورت میں ہمارے نزدیک حکم ثبوتی پر دلالت نہیں کریگا۔) تو وہی ثمرۂ خلاف یہاں بھی ظاہر ہوگا۔ (مثلاً باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو قرآن مجید کی آیت **و من لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات فمما ملکت ایمانکم الایه**" میں حرہ کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر مشروط کیا ہے تو اگر حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت ہوگی۔ تو باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔)

اسلئے کہ شرط اس امر خارج کو کہا جاتا ہے جس پر شی موقوف ہو۔ البتہ اس پر مرتب نہ ہو جیسے وضو (صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ چنانچہ نماز کی صحت وضو پر موقوف ہے اور یہ وضو نماز سے خارج ہے۔ اور نماز وضو پر مرتب نہیں چنانچہ کئی مرتبہ آدمی وضو کرلیتا ہے لیکن اسکے بعد نماز نہیں پڑھتا۔)

اور بسا اوقات شرط اسکو کہا جاتا ہے جسکے ساتھ کوئی چیز معلق ہو۔ اور یہ وہ ہے جس پر حکم مرتب ہو لیکن اس پر موقوف نہ ہو تو شرط معنیٰ اول کے ساتھ وہ کچھ واجب کرتا ہے جو آپ نے ذکر کیا نہ معنیٰ ثانی کے ساتھ یعنی شرط بالمعنیٰ الاول کی صورت میں انتفاء شرط کے ساتھ مشروط **منتفی** ہو جاتا ہے جیسے وضو مثلاً صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ تو انتفاء وضو کے ساتھ صحت صلوٰۃ منتفی ہوگا اور یہ مطلب نہیں کہ مشروط کا منتفی ہونا انتفاء شرط کے ساتھ اس معنیٰ کے ساتھ حکم شرعی ہے۔ بلکہ اسمیں شک نہیں کہ نماز کا صحیح نہ ہونا وضو نہ ہونے کی صورت میں عدم اصلی ہے۔ لیکن اسکے باوجود عدم وضو عدم صحت صلوٰۃ پر دلالت کریگا۔

اور جہاں تک شرط بالمعنیٰ الثانی کا تعلق ہے تو اسکے انتفاء کے لئے انتفاء مشروط پر کوئی دلالت نہیں ہے اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ مشروط بغیر شرط کے موجود ہو جائے۔ جیسے " **ان دخلت الدار فانت طالق**" تو انتفاء دخول دار کے باوجود بھی طلاق کا واقع ہونا دوسرے سبب کے ساتھ ممکن ہے۔ (مثلاً اسطرح کہ شوہر اپنی بیوی کو " **ان دخلت الدار الخ** کہنے کے بعد طلاق تنجیزی دے دے تو اس صورت میں اگرچہ وہ عورت دخول دار کے ساتھ متصف نہ ہوگی لیکن پھر بھی طلاق واقع ہوگی۔

تو مفہوم وصف اور مفہوم شرط سے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام کا حاصل دو امور ہیں۔

(۱) امام شافعی رحمہ اللہ نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کے موجود ہونے کی صورت میں حکم

واجب ہوتا ہے اور موجود نہ ہونے کی صورت میں حکم منتفی ہوتا ہے۔ تو اس طرح وصف کے موجود ہونے کی صورت میں حکم موجود اور منتفی ہونے کی صورت میں حکم منتفی ہوگا مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے " انت طالق راکبۃً" تو اسکا معنیٰ ہوگا " انت طالق ان کنت راکبۃً" لہٰذا اگر وہ سوار ہوگئی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور یہ کہا نہ جائے کہ "راکبۃً" یہاں صفت نہیں ہے۔ بلکہ "طالق" کی ضمیر سے حال ہے۔ اسلئے کہ صفت سے مراد یہاں پر معنیٰ قائم بالغیر ہے خواہ وہ حال ہو یا وصف نحوی ہو یا کچھ اور ہو اور بطور خاص وصف نحوی مراد نہیں۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں مؤثر قرار دیا ہے۔ اور منع سبب میں وہ اسکو مؤثر نہیں سمجھتے جبکہ ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط منع سبب میں مؤثر ہے وہ کہتے ہیں کہ " ان دخلت الدار فانت طالق" میں سبب طلاق شوہر کا قول "انت طالق ہے اور حکم طلاق کا واقع ہونا ہے۔ اور اسکا قول " ان دخلت الدار" درمیان میں رکاوٹ ہے جیسے قندیل معلق کا ثقل سقوط علی الارض کا سبب ہے لیکن رسی کے ساتھ اسکا لٹکنا اسکو زمین پر گرنے سے روکتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک شوہر کا " انت طالق " کا تلفظ " ان دخلت الدار" کے بعد کالعدم ہو جاتا ہے۔ اور جب تک وہ عورت گھر میں داخل نہیں ہوتی تو اسکے حق میں " انت طالق" اور " انت اکلۃ" برابر ہے اور جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو اب شوہر کا قول " انت طالق" گویا موجود ہو کر اثر کریگا اور اسکی وجہ سے طلاق واقع ہوگی)

(فَقَولُہٗ تعالٰی " وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنکُمْ طَوْلاً الایۃ " یُوْجِبُ عَدمَ جَوازِ نِکَاحِ الأمَۃِ عِندَ طَوْلِ الْحُرَّۃِ عِندَہٗ و یَجُوزُ عِندَ نَا) قال اللّٰہُ تعالیٰ وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنکُمْ طَوْلاً أنْ یَنْکِحَ الْمُحصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِنْ فَتَیَاتِکُمْ الْمُؤْمِنَاتِ" عَلَّقَ جَوازَ نِکَاحِ الأمَۃِ بِعدَمِ القُدْرَۃِ علی نکَاحِ الْحُرَّۃِ فَإنْ کَانَتِ الْقُدرۃُ علٰی نِکَاحِ الْحُرَّۃِ ثَابِتَۃً یَثْبُتُ عَدمُ جَوازِ نکاحِ الأمۃِ عِندہٗ فَیصِیرُ مَفھومُ ھٰذِہِ الآیۃِ مُخَصِّصاً عِنْدَہ لِقَولِہٖ تعالیٰ" واُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذَالِکُمْ" و عندنا لَمَّا لم یَدلَّ علٰی نَفیِ الجَوازِ لاَ یَصْلُحُ مُخَصِّصاً وَ لا نَاسِخاً لِتلک الایۃِ فَیَثبتُ الجوازُ بِتلک الایۃِ (وھذا بِنَآءٌ) أی ھٰذا الخلافُ مَبْنِیٌّ (علٰی أنَّ الشَّافِعِیَّ رحمۃُ اللّٰہُ اعتبرَ المشروطَ بِدونِ الشَّرطِ فَإنَّہٗ یُوجِبُ الْحُکمَ علٰی جَمیعِ التَّقَادِیرِ فَالتَّعْلِیقُ قَیْدُہٗ) أی الحُکمِ (بِتقدیرٍ مُعَیَّنٍ واِعْدَامِہٖ) أی الْحُکمِ (عَلٰی غَیرِہٖ فیَکُونُ لَہٗ) أی لِلتَّعلِیقِ (تَأثِیرٌ فِی العدمِ) أی

عـدمِ الحكمِ (و نـحـن نعتبِرُهُ مَعَهُ) أى نَـعتبِـرُ المشروطَ مع الشرطِ (فـإنَّ الشرطَ وَالـجـزآءَ كـلامٌ واحـدٌ أو جَـبَ الـحـكـمَ عـلٰـى تـقـديرٍ وَهو ساكتٌ عَنْ غَيْرِهِ فالمشروطُ بِدُونِ الشَّرطِ مِثلُ أنتِ فِي أنتِ طَالِقٌ) أى المشروطُ وَ هُوَ قَو لُنَا" اَنتِ طَالِقٌ" فِيْ قَولِنَا " أنتِ طَالِقٌ إنْ دَخَلْتِ الدَّارَ " إذَا أُخِذَ مُجرَّداً عَنِ الشرطِ فَهُوَ بِـمَـنـزِلَةِ " أنتِ " فِـي " أنتِ طَالِقٌ " لِأنَّه ليس بِكَلَامٍ بَلْ مَجْمُوعُ الشَّرطِ وَالجَزآءِ كـلامٌ واحـدٌ فـلا يَكونُ مُوْجِباً لِلْحُكْمِ عَلٰى جَمِيعِ التَّقادِيْرِ كَمَا زُعِمَ (فعلٰى هذا) اى عـلـى هـذا الاَصلِ و هو أنَّهُ اعتبرَ المشروطَ بِدونِ الشَّرطِ وَ نَحنُ اعْتَبَرنَا المشروطَ مع الشرطِ (ألْـمُـعَلَّقُ بالشرطِ نَحْوُ إنْ دَخَلتِ الدَّارَ فَأنتِ طَالِقٌ إنْعَقَدَ سَبَباً عِنْده لٰكِنَّ التعليقَ اَخَّرَ الحُكْمَ إلٰى زَمَانِ وُجُودِ الشَّرطِ) عَلٰى مَا ذَكَرْ نَا مِنْ أنَّ المشروطَ بِـدونِ الشَّـرطِ مُوجِبٌ لِلْحُكمِ عَلٰى جَمِيعِ التَّقادِيرِ وَالتَّعلِيقُ قَيَّدَ الحكمَ بِتَقديرٍ مُعَيَّنٍ وَاَعْـدَمَ الْـحُـكـمَ عَـلٰـى غَيْرِهِ مِنَ التَّقَادِيْرِ فَصَارَ أنتِ طَالِقٌ سَبَباً لِلْحُكْمِ وَ يَكُونُ تَاثِيْرُ التَّعلِيقِ فِيْ تَاخِيْرِ الْحُكمِ لَا فِي مَنْعِ السَّبَبِيَّةِ۔

ترجمه وتشریح:- تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد " و من لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فممّا ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات" اور جو شخص تم میں سے آزاد خواتین کے ساتھ (انکے مہر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے) نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی ایسی باندیوں کے ساتھ نکاح کرے جو ایمان والی ہوں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد خواتین کے ساتھ نکاح کی طاقت رکھنے کی صورت میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے عدم جواز کو واجب کرتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک (چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں اسلئے) آزاد خواتین کے ساتھ نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں باندیوں سے نکاح کرنا جائز ہے۔

تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ آیت اللہ تعالیٰ کے قول " واحل لكم ما ورآء ذالكم" کے لئے مخصص ہے (یعنی اسکے عموم کے لئے ناسخ ہے اسلئے کہ احل لكم ما ورآء ذالكم" کا معنیٰ یہ ہے کہ محرمات کے علاوہ تمام خواتین تمہارے لئے حلال ہیں۔ تو آیت اپنے عموم کے اعتبار سے باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز پر نیز

کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے اسلئے آیت" ومن لم یستطع منکم الایہ" اسکے عموم کے لئے ناسخ اور مخصص ہوگی اور باندی کے ساتھ نکاح صرف اس وقت جائز ہوگا جب آزاد خواتین کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو) اور ہمارے نزدیک جب اس آیت نے (مفہوم شرط اور مفہوم وصف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے) باندیوں کے ساتھ نکاح کے عدم جواز پر دلالت نہیں کی۔ تو یہ نہ تو" واحل لکم ما ورآء ذالکم" کے عموم کے لئے مخصص ہوسکیگا اور نہ ناسخ تو لہذا" واحل لکم ما ورآء ذالکم الایہ" کے عموم کے ساتھ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہوگا۔

اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے مشروط کا اعتبار بغیر شرط کے کیا ہے اسلئے کہ مشروط حکم کو تمام تقادیر پر واجب کرتا ہے۔ اور تعلیق نے حکم کو ایک معین تقدیر پر مقید کیا اور اس معین تقدیر کے علاوہ سے حکم کو نفی کیا تو تعلیق کے لئے عدم حکم میں اثر ہوگا۔

اور ہم (احناف) مشروط کا شرط کے ساتھ اعتبار کرتے ہیں اسلئے کہ شرط اور جزاء ایک ہی کلام ہے جو حکم کو ایک تقدیر پر ثابت کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے ساکت ہوتا ہے تو مشروط بغیر شرط کے ایسا ہوگا جیسا کہ''انت'' ہے "انت طالق" میں (یعنی جس طرح " انت طالق" کہتے ہوئے صرف''انت'' سے طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسطرح مشروط جو کہ ہمارا قول" انت طالق" ہے" انت طالق ان دخلت الدار" میں تو جب " انت طالق" کو بغیر شرط کے لیا جائیگا تو یہ''انت'' کی طرح ہوگا۔" انت طالق" میں اسلئے کہ یہ کلام نہیں ہے بلکہ مجموعہ شرط اور جزاء کلام ہے تو لہذا مشروط تمام تقادیر پر حکم ثابت کرنے والا نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے (تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اھل عربیت کے مذہب کو لیتے ہوئے یہ کہا کہ حکم صرف جزاء میں ہے اور شرط فقط قید ہے حکم کے لئے اور علماء حنفیہ نے مناطقہ کے مذہب کو لیتے ہوئے یہ کہا کہ حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہے۔

تو اس اصل پر جو امام شافعی رحمہ اللہ نے مشروط بدون الشرط معتبر کیا ہے۔ اور ہم نے مشروط مع الشرط معتبر کیا ہے معلق بالشرط مثلاً" ان دخلت الدار فانت طالق" امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فی الحال ایقاع طلاق کے لئے سبب منعقد ہوگیا۔ لیکن تعلیق بالشرط وجود شرط کے زمانے تک حکم یعنی وقوع طلاق کو مؤخر کیا۔ یعنی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ مشروط بغیر شرط کے تمام تقادیر پر حکم کو ثابت کرتا ہے اور تعلیق حکم کو ایک معین تقدیر پر معلق کرتا ہے۔ اور تقدیر معین کے علاوہ سے حکم کو نفی کرتا ہے تو" انت طالق" حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب بن گیا اور تعلیق کا اثر صرف اس

حکم کی تاخیر میں ہوگا۔ سببیت کو منع کرنے میں نہیں ہوگا (اور یہ ایسا ہوگا کہ گویا چراغ کو رسی کے ساتھ چھت سے لٹکایا ہو تو چراغ کا ثقل گرنے کا سبب ہے۔ اور وہ موجود ہے لیکن رسی کے ساتھ اسکا باندھا ہوا ہونا گرنے سے مانع ہے تو جوں ہی رسی سے کھل جائیگا تو گریگا۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہے اور شرط اور جزاء میں سے ایک بمنزلہ موضوع اور دوسرا بمنزلہ محمول کے ہے۔ توجسطرح صرف موضوع یا محمول پر تلفظ کرنے سے کلام متحقق نہیں ہوگا تو اسطرح صرف شرط یا جزاء کے ساتھ تلفظ کرنے سے بھی حکم متحقق نہ ہوگا لہٰذا شرط کے متحقق ہونے کے وقت انت طالق سبب بنے گا۔ اور اس سے پہلے سبب نہیں بنے گا۔)

(فَأبطَلَ تَعلِيقَ الطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ) هٰذَا تَفرِيعٌ عَلٰى أنَّ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرطِ إنعَقَدَ سَبَباً عِنْدَهُ فَإنَّ وُجُودَ الْمِلْكِ شَرْطٌ عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ بِالإتفاقِ وَالْمُعَلَّقُ انعَقَدَ سَبَباً عِنـدَ الشافِعِيِّ رحمهُ اللّٰهُ فَإذَا عَلَّقَ الطلاقَ أوِ الْعِتاقَ بِالْمِلْكِ فَالْمِلْكُ غَيْرُ مَوْجُودٍ عِندَ وَجودِ السَّبَبِ فَيَبطُلُ التَعلِيقُ.

ترجمہ وتشریح:۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا یہ اس پر تفریع ہے کہ معلق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اور وجود سبب کے وقت وجود ملک بالاتفاق شرط ہے اور معلق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب ہوتا ہے تو جب اس نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرتے ہوئے کہا۔ "ان نکحت فلانة فهي طالق یا ان ملكت فلاناً فهو حر" تو سبب جو پہلے مسئلہ میں فهي طالق اور دوسرے مسئلہ میں فهو حر ہے۔ موجود ہوا اور ملک موجود نہیں تو یہ تعلیق باطل ہو جائیگی۔

(لہٰذا اگر اس شخص نے اس کلام کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی یا اس غلام کا مالک ہوا تو آزاد نہیں ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے اجنبیہ عورت سے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق" اور پھر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا۔ اور نکاح کے بعد وہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسلئے کہ سبب طلاق ملک کے بغیر پائی جانے کی وجہ سے لغو ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق شرط کے موجود ہونے کے وقت سبب ہوتا ہے اور حکم شرط اور جزاء دونوں میں ہوتا ہے تو اسلئے تعلیق الطلاق والعتاق بالملک صحیح ہے۔ اور اسکا قول " فانت طالق" وجود ملک یعنی وجود نکاح کے بعد سبب ہو کر اثر کریگا اور طلاق واقع ہوگی اسطرح اسکا قول " ان ملكتك فانت حر" میں یہ " انت حر" مالک ہونے کے بعد سبب بنیگا تو جب یہ اس غلام کو

خریدے گا۔ یا کسی طرح اسکا مالک ہوگا۔ تو وہ غلام آزاد ہوگا واللہ اعلم۔)

(وَجَوَّزَ تَعْجِيلَ النَّذْرِ الْمُعَلَّقِ) فَإِنَّ التَّعْجِيلَ بعدَ وُجودِ السَّببِ قَبلَ وُجوبِ الْأداءِ صَحِيحٌ بِالاتِّفَاقِ كَتَعْجِيلِ الزَّكوٰةِ قَبلَ الْحَولِ إِذَا وُجِدَ السَّببُ وَهُوَ النِّصَابُ فَالنَّذْرُ الْمُعَلَّقُ انْعَقَدَ سَبَباً عندهُ فَيَجُوزُ التَّعْجِيلُ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر دوسری تفریع ہے چونکہ معلق بالشرط انکے نزدیک سبب فی الحال ہوتا ہے۔ اور نذر معلق یہ ہوتا ہے کہ مثلاً اگر میرا فلاں کام ہوگیا تو میں ایک بکرا ذبح کرونگا۔ تو اس کام کے ہوجانے کے بعد بکرے کا ذبح کرنا اس پر واجب ہوگا اس میں تو اختلاف نہیں لیکن اس کام کے ہوجانے سے پہلے اگر وہ بکرا ذبح کرتا ہے اور پھر کام ہوجاتا۔ ہے تو یہ بکرا ذبح کرنا نذر سے ہوگا یا نذر سے دوسرا بکرا ذبح کرنا ہوگا اسمیں اختلاف ہے ہمارے نزدیک جب وہ کام ہوگا تو نذر کے طور پر دوسرا بکرا واجب ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک پھر دوسرا بکرا اس پر واجب نہیں اسلئے کہ نذر ماننے کے وقت گویا انکے نزدیک بکرے کا نفس وجوب ہوگیا اور اس کام کے ہو جانے کے وقت وجوب اداء ہوگا اور سبب کے موجود ہونے کے بعد وجوب اداء سے پہلے تعجیل جائز ہے جیسا کہ نصاب کے موجود ہونے کے ساتھ زکوٰۃ کا نفس وجوب ہوجاتا ہے اور سال گزرنے کے بعد وجوب اداء ہوگا تو اگر کوئی شخص نصاب کے موجود ہونے کے بعد حولان حول سے پہلے زکوٰۃ اداء کرتا ہے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ تو نذر ماننے کے وقت نذر معلق ہوگیا انکے نزدیک سبب منعقد ہونے کی وجہ سے اسکا نفس وجوب ہوگیا تو تعجیل جائز ہوگی۔ اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے نذر معلق میں تعجیل کو جائز قرار دیا۔ اسلئے کہ سبب موجود ہونے کے بعد وجوب اداء سے پہلے تعجیل بالاتفاق صحیح ہے جیسا کہ تعجیل زکوٰۃ قبل الحول صحیح ہے جبکہ سبب یعنی نصاب موجود ہوا ہو۔ (چنانچہ اگر نصاب کا بھی مثلاً مالک نہ ہو۔ اور اس نے اس نصاب سے متعلق زکوٰۃ کی مخصوص مقدار ادا کی تو چونکہ نفس وجوب بھی نہیں ہوا۔ اسلئے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی) تو نذر معلق امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سبب منعقد ہوا ہے اسلئے تعجیل جائز ہوگی۔

(وَكَفَّارَةُ الْيَمِينِ إِذَا كَانَتْ مَالِيَّةً) فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رحمهُ اللّٰهُ جَوَّزَ تَعجِيلَ الكَفَارةِ الْمَالِيَّةِ قَبْلَ الْحِنْثِ فَإِنَّ الْيَمِينَ سَبَبُ الْكَفَارَةِ عِنْدَهُ بِنَاءً عَلٰى هٰذَا الأَصْلِ فَيَثْبُتُ نَفسُ الْوُجُوبِ بِنَاءً عَلَى السَّببِ وَإِنَّما يَثْبُتُ وُجُوبُ الاداءِ عندَ الشَّرطِ وَ هُوَ الْحِنْثُ (لأَنَّ

الْمَالِیَّ یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَیْنَ نَفْسِ الْوُجُوبِ وَوُجُوبِ الْأَدَاءِ کَمَا فِی الثَّمَنِ بِأَنْ یَثْبُتَ الْمَالُ فِی الذِّمَّةِ مَعَ أَنَّهُ لَا یَجِبُ أَدَاؤُهُ بِخِلَافِ الْبَدَنِیِّ) فَفِی الْکَفَارَةِ الْمَالِیَّةِ الْفَصْلُ بَیْنَ نَفْسِ الْوُجُوبِ وَوُجُوبِ الْأَدَاءِ ثَابِتٌ کَمَا فِی الثَّمَنِ فَإِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ بِالشِّرَاءِ وُجُوبُ الْأَدَاءِ بِالْمُطَالَبَةِ فَأَمَّا فِی الْبَدَنِیَّةِ فَلَا یَنْفَکُّ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَفِی الْمَالِی لَمَّا ثَبَتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِنَاءً عَلَی السَّبَبِ أَفَادَ صِحَّةَ الْأَدَاءِ وَ فِی الْبَدَنِیِّ لَمَّا لَمْ یَثْبُتْ لَمْ یَصِحَّ الْأَدَاءُ وَ أَمَّا قَوْلُهُ فَلَا یَنْفَکُّ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَفِی فَصْلِ الْأَمْرِ یَأْتِیْ أَنَّ فِی الْعِبَادَةِ الْبَدَنِیَّةِ یَنْفَکُّ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ۔

ترجمه وتشریح:۔ (اس عبارت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر تیسری تفریع کا بیان ہے لیکن تفریع سمجھنے سے پہلے مسئلہ فقہیہ سمجھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایمان یعنی قسموں کا انعقاد وجوب کفارہ کے لئے ہے اور ہمارے نزدیک ایمان کا انعقاد لـلبـرّ یعنی بری ہونے کے لئے ہے اور اگر خدانخواستہ آدمی حانث ہو جائے اور اپنی قسم کو پورا نہ کر سکے تو پھر اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔تو جب ایمان کا انعقاد انکے نزدیک وجوب کفارہ کے لئے ہے۔تو قسم کھانا وجوب کفارہ کا سبب ہوا اور حانث نہ ہونا وجوب کفارہ سے مانع ہوا جسطرح "انت طالق ان دخلت الدار" انت طالق وقوع طلاق کا سبب ہے اور عدم دخول دار وقوع طلاق سے مانع ہے تو تعلیق بالشرط قبل وجود الشرط حکم کے لئے سبب ہونے پر تفریع کرتے ہوئے انہوں نے کفارہ یمین قبل الحنث کو جائز قرار دیا جب کفارہ مالیہ ہو اور وجہ یہ ذکر کی کہ چونکہ کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل ممکن ہے۔جسطرح بیع کی صورت میں وجوب ثمن میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل ہو سکتا ہے چنانچہ بیع کے ساتھ مشتری کے ذمہ ثمن کا نفس وجوب ہو جاتا ہے۔اور مطالبہ کے ساتھ وجوب اداء ہوتا ہے۔تو جسطرح انعقاد بیع کے بعد بائع کے مطالبہ سے پہلے اگر مشتری ثمن ادا کرتا ہے تو یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحسن ہے تو اسطرح قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے پہلے اگر کوئی کفارہ مالیہ ادا کرتا ہے تو یہ انکے نزدیک جائز ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک نہ تو تعلیق بالشرط قبل وجود الشرط سبب ہوتا ہے۔اور نہ قسموں کا کھانا وجوب کفارہ کے لئے ہے بلکہ قسموں کا کھانا ہمارے اصول پر بری ہونے کے لئے ہے۔اور نہ ہمارے نزدیک کفارہ مالیہ اور غیر مالیہ میں فصل اور فرق نفس وجوب اور وجوب الاداء کے اعتبار سے موجود ہے اسلئے ہمارے نزدیک اگر قسم کھانے کے بعد

کسی نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرلیا خواہ کفارہ مالیہ ہی کیوں نہ ہو۔اور پھر حانث ہوا تو دوبارہ اس پر کفارہ دینا واجب ہوگا اور پہلے جو کفارہ اس نے دیا ہے اس پر زیادہ سے زیادہ صدقہ کا ثواب ملیگا۔

اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

تو مصنف رحمہ اللہ کا قول "و کفارة الیمین اذا کانت مالیةً" کا عطف اسکےقول " تعجیل النذر المعلق" پر ہوکر " جوّز" کے تحت داخل ہے تو معنی یہ ہوا۔

کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کفارہ یمین کے تعجیل کو جبکہ مالیہ ہو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کفارہ مالیہ کی تعجیل کو حانث ہونے سے پہلے جائز قرار دیا ہے۔اسلئے یمین انکے نزدیک سبب ہے کفارہ کے لئے تو اس اصل پر (کہ معلق بالشرط انکے نزدیک سبب منعقد ہوتا ہے اور تعلیق فقط تاخیر حکم میں اثر کرتا ہے۔) نفس وجوب سبب کی وجہ سے ثابت ہوگا اور وجوب اداء شرط یعنی حانث ہونے کے وقت ثابت ہوگا۔اسلئے کہ کفارہ مالیہ نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فصل کا احتمال رکھتا ہے۔جیسا کہ ثمن میں بھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلے مال ذمہ میں ثابت ہوتا ہے حالانکہ اسکی اداء واجب نہیں ہوتی بخلاف کفارہ بدنیہ کے۔

تو کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب الاداء میں فرق ثابت ہے۔جیسا کہ بیع اور شراء کے مسئلہ میں ثمن میں ہوتا ہے کہ شراء کے ساتھ مشتری کے ذمہ ثمن کا نفس وجوب ہوتا ہے اور پھر بائع کے مطالبہ کے ساتھ وجوب اداء ہوتا ہے لیکن کفارہ بدنیہ (جو روزے ادا کرنے ہوتے ہیں) نفس وجوب وجوب الاداء سے الگ نہیں ہوتا۔تو کفارہ مالیہ میں جب سبب پر بناء کرتے ہوئے نفس وجوب ثابت ہوگیا تو اس نے حانث ہونے سے پہلے صحت اداء کا فائدہ دیدیا۔اور کفارہ بدنیہ میں جب حانث ہونے سے پہلے نفس وجوب نہ ہوا تو اداء بھی صحیح نہیں ہوگی۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کفارہ بدنیہ میں نفس وجوب و وجوب الاداء سے منفک نہیں ہوتا۔(یہ محل اشکال ہے) اسلئے کہ "فصل الامر" میں آئیگا۔کہ عبادت بدنیہ میں نفس وجوب و وجوب الاداء سے منفک ہوجاتا ہے ۔(چنانچہ اوقات الصلوٰۃ کے ساتھ نمازوں کا نفس وجوب ہوتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کا قول اقیمو الصلوٰۃ متوجہ ہوکر اسکی اداء واجب ہوتی ہے)

(وَعِندَنَا لَا يَنعَقِدُ سَبَباً إِلَّا عِندَ وُجودِ الشَّرطِ لِأَنَّ السَّبَبَ مَا يَكُونُ طَرِيقاً إِلَى الحُكمِ وَ قَبلَ وُجُودِ الشَّرطِ لَيسَ كَذَالِكَ عَلَى مَا مَهَّدنَا مِنَ الأَصلِ) و هو أنّا

نَعْتَبِرُ الْمَشْرُوطَ مَعَ الشرطِ فَلا يَكُونُ مُوْجِباً لِلْوُقُوعِ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْجَزَاءَ بِمَنْزِلَةِ" أَنْتِ " فِي قَولِنَا" أَنْتِ طَالِقٌ" فَلا يَنْعَقِدُ سَبَباً لِلْحُكْمِ بَلْ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَباً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرطِ (فَيَخْتَلِفُ الْحُكْمُ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى أَنَّ الْيَمِينَ انْعَقَدَتْ لِلْبَرِّ فَكَيْفَ تَكُونُ سَبَباً لِلْكَفَارَةِ بَلْ سَبَبُهَا الْحِنْثُ) لَمَّا لَمْ يَنْعَقِدْ سَبَباً عِنْدَنَا اخْتَلَفَ الْحُكْمُ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ فَيَجُوزُ تَعْلِيقُ الطَّلاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ لِأَنَّ الْمِلْكَ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَ وُجُودِ السَّبَبِ قَطْعاً وَ لَا يَجُوزُ تَعْجِيلُ النَّذْرِ وَالْكَفَارَةِ عِنْدَنَا لِأَنَّ التَّعْجِيلَ قَبْلَ السَّبَبِ لَا يَجُوزُ بِالإِتِفَاقِ وَالسَّبَبُ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَباً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرطِ فِي بَابِ النَّذْرِ وَالسَّبَبُ لِلْكَفارَةِ هُوَ الْحِنْثُ عِنْدَنَا فَإِنَّ الْيَمِينَ لَمْ تَنْعَقِدْ سَبَباً لِلْكَفَارَةِ لِأَنَّهَا انْعَقِدَتْ لِلْبَرِّ وَالْكَفَارَةُ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى تَقْدِيرِ الْحِنْثِ فَلا يَكُونُ الْيَمِينُ سَبَباً لِلْكَفَارَةِ بَلْ هِيَ شَرْطٌ لَهَا وَالْحِنْثُ سَبَبٌ.

ترجمہ وتشریح: -اور ہمارے (احناف) کے نزدیک چونکہ معلق بالشرط صرف وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اسلئے کہ سبب وہ ہوتا ہے۔ جو حکم کی طرف پہنچنے کا طریقہ ہو اور وجود شرط سے پہلے وہ حکم کی طرف پہنچنے کا طریق نہیں ہوسکتا اس اصل کے مطابق جو ہم نے پہلے تمہیداً بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہم مشروط کو شرط کے ساتھ شئی واحد سمجھتے ہیں لہٰذا معلق بالشرط وقوع کے لئے موجب نہیں ہوگا اسلئے کہ ہم نے ذکر کیا کہ (حکم صرف جزاء میں نہیں ہے بلکہ حکم شرط اور جزاء دونوں میں ہے اور شرط اور جزاء دونوں موضوع اور محمول کی مانند ہیں تو) جزاء ہمارے قول ''انت طالق'' میں بمنزلہ ''انت'' ہے (اور جسطرح صرف ''انت'' ''انت طالق'' میں وقوع طلاق کا سبب نہیں تو اسطرح ''انت طالق'' بھی " ان دخلت الدار فانت طالق" میں دخول دار کے بغیر سبب طلاق نہیں بن سکتا) تو معلق بالشرط صرف اس وقت سبب بنے گا جب شرط موجود ہوگا تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہوگا پھر یہ کہ یمین کا انعقاد بری ہونے کے لئے ہے تو وہ سبب وجوب کفارہ کا کیسے ہوگا بلکہ وجوب کفارہ کا سبب تو یمین میں حانث ہونا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط سے پہلے سبب منعقد نہیں ہوتا تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہوگا تو طلاق اور عتاق ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہوگا اسلئے کہ وجود سبب کے وقت ملک قطعاً موجود ہوگا۔ (کیونکہ جب اس نے اجنبیہ سے کہا " ان نکحتک فانت طالق" تو اس وقت " انت طالق"

سبب طلاق نہیں یہاں تک کہ طلاق بغیر نکاح کے لازم آئے اور جب " انت طالق " وقوع طلاق کا سبب بنے گا تو اس وقت وہ عورت منکوحہ ہوگی تو اسلئے طلاق بغیر نکاح کے لازم نہیں آئیگی۔) اور نذر اور کفارہ کی تعجیل بھی ہمارے نزدیک جائز نہیں۔ اسلئے کہ تعجیل قبل السبب بالاتفاق جائز نہیں اور سبب وجود شرط کے وقت نذر معلق میں سبب بنے گا۔

اور کفارہ کا سبب تو ہمارے نزدیک حنث ہی ہے۔ اسلئے کہ یمین کا انعقاد اسلئے نہیں کہ وہ کفارہ کا سبب ہو کیونکہ ایمان کا انعقاد بری ہونے کے لئے ہے اور کفارہ حانث ہونے کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔ پس یمین کفارہ کا سبب نہ ہوگا بلکہ یمین کفارہ کے لئے شرط ہے اور سبب حانث ہونا ہے (تو یمین کفارہ کے لئے باب زکوٰۃ میں حولان حول کی مانند ہوا اور حانث ہونا نصاب کی مانند ہوا تو جسطرح نصاب کے بغیر تعجیل زکوٰۃ جائز نہیں تو اسطرح حنث کے بغیر تعجیل کفارہ جائز نہیں ہوگا)

(و فَرْقُهُ بَيْنَ الْمَالِي و البدني غيرُ صَحيحٍ إذِا الْمَالُ غيرُ مَقصُودٍ فِي حُقوقِ اللّٰهِ تعالىٰ) و إنَّمَا الْمَقْصُوْدُ هُوَ الأدآءُ فَيَصِيرُ كَالْبَدَنِيَّةِ (وَ تَبَيَّنَ الْفَرْقُ) أي عَلىٰ مَذْهَبِنَا (بَيْنَ الشَّرطِ و بَيْنَ الأجَلِ وَ شَرْطِ الْخِيَارِ فَإنَّ هٰذَيْنِ دَخَلا عَلَى الْحُكمِ أَمَّا الأجَلُ فَظَاهِرٌ) فَإنَّهُ دَاخِلٌ عَلَى الثَّمَنِ لا عَلَى الْبَيْعِ (وَ أَمَّا خِيَارُ الشَّرْطِ فَلأنَّ الْبَيعَ لا يَحْتَمِلُ الْخطرَ وَإنَّمَا يَثبُتُ الْخِيَارُ بِخِلافِ الْقِيَاسِ فَدُخُولُهُ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ أَسْهَلُ عَنْ دُخُولِهِ عَلَيْهِمَا وأَمَّا الطَّلاقُ وَ الْعِتَاقُ فَيَحْتَمِلانِ الْخَطَرَ) أي الشَّرطُ وَ الْبَيعُ لا يَحْتَمِلُهُ لِأنَّهُ يَصِيْرُ بِالشَّرطِ قِمَاراً فَشَرْطُ الْخِيَارِ شُرِعَ مَعَ الْمُنَافِيْ فَإنْ كَانَ دَاخِلاً عَلَى السَّبَبِ يَكُونُ دَاخِلاً عَلَى السَّبَبِ وَالْحُكْمِ مَعاً فَدُخُولُهُ عَلَى الْحُكْمِ فَقَطْ اسْهَلُ مِنْ دُخُولِهِ عَلَيهِمَا فَأمَّا الطَّلاقُ وَالْعِتَاقُ فَيَحْتَمِلانِ الشَّرْطَ وَالاَّ صْلُ أن يَدخُلَ التَّعْلِيقُ فِي السَّبَبِ كَيْلا يَتَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنِ السَّبَبِ وَلا مَانِعَ مِنْ دُخُولِهِ عَلَى السَّبَبِ فَيَدْخُلُ عَلَيهِ بِخِلافِ الْبَيْعِ۔

ترجمہ وتشریح:- اور امام شافعی رحمہ اللہ کا کفارہ مالیہ اور کفارہ بدینہ میں فرق کرنا صحیح نہیں اسلئے کہ حقوق اللہ میں مال مقصود نہیں ہوتا (کیونکہ اللہ عزوجل کو نہ مال کی ضرورت ہے اور نہ غیر مال کی بلکہ مقصود فقط قسم کھا کر اسکی پاسداری نہ کرنے پر تنبیہ ہے۔ اور وہ جس طرح کفارہ بدنیہ سے ہو جاتی ہے تو اسطرح کفارہ مالیہ سے بھی ہوتی ہے

تو) مقصود فقط اداء ہوا تو کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنیہ کیطرح ہوگا۔

(توجسطرح کفارہ بدنیہ قبل الحنث اداء کرنا جائز نہیں تو کفارہ مالیہ بھی قبل الحنث اداء کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے۔)

("و تبیین الفرق الخ" سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا جواب ہے جوانہوں نے کہا کہ شرط تعلیقی شرط خیار اور تاجیل کی مانند ہیں اسلئے کہ جسطرح شرط تعلیقی تاخیر حکم کے لئے موجب ہے تو اسطرح خیار شرط اور ادائیگی ثمن کے لئے وقت مقرر کرنا بھی تاخیر حکم کے لئے موجب ہیں۔ تو جسطرح خیار شرط اور تاجیل سبب کو منع نہیں کرتے صرف حکم انکی وجہ سے مؤخر ہوجاتا ہے۔ تو اسطرح شرط تعلیقی بھی وقوع سبب کو منع نہیں کریگا صرف شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکم مؤخر ہوگا۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا) اور مذہب کے مطابق شرط تعلیقی اور تاجیل اور خیار شرط میں فرق ظاہر ہوا اسلئے کہ تاجیل اور خیار شرط دونوں حکم پر داخل ہیں "اجل" کا حکم پر داخل ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ "اجل" ثمن پر داخل ہے۔ نہ کہ بیع پر (کیونکہ بیع تو ایجاب اور قبول کا نام ہے وہ ہو چکا ہے اور اسکے نتیجہ میں ثمن واجب ہوا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ ثمن فلاں وقت میں ادا کیا جائیگا اور ادائیگی ثمن اور سپردگی مبیع احکام بیع میں سے ہیں)

اور خیار شرط اسلئے حکم بیع پر داخل ہے کہ بیع خطر کا احتمال نہیں رکھتا (اسلئے کہ آپ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے۔ اور دفع غبن کے لئے پھر خلاف القیاس تین دن تک خیار شرط رکھنے کی اجازت دی ہے) تو اسلئے خیار شرط چونکہ خلاف القیاس ثابت ہوتا ہے تو اسکا حکم پر داخل ہونا اور سبب پر داخل نہ ہونا آسان ہے اس سے کہ اسکو سبب اور حکم دونوں پر داخل مان لیا جائے۔

اور طلاق اور عتاق چونکہ خطر یعنی شرط کا احتمال رکھتے ہیں اور بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے کہ بیع شرط کے ساتھ قمار یعنی جوا بن جاتی ہے۔ (اور اسی وجہ سے آپ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع کیا) تو خیار شرط منافی کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے کہ اگر خیار شرط سبب پر داخل مانی جائے تو پھر یہ سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی (اور قمار بنے گا) تو اسلئے خیار شرط کا حکم داخل ہونا سبب اور حکم دونوں پر داخل ہونے سے آسان ہے۔ لیکن طلاق اور عتاق دونوں چونکہ شرط کا احتمال رکھتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ تعلیق سبب پر داخل ہوتا کہ حکم سبب سے متخلف نہ ہو اور سبب پر داخل ہونے سے کوئی مانع موجود نہیں تو اسلئے سبب ہی پر داخل ہوگا بخلاف بیع کے (کیونکہ خیار شرط کے یہاں سبب پر

داخل ہونے سے مانع موجود ہے اسلئے کہ پھر بیع قمار بن جاتا ہے تو اسلئے تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وجود الشرط کالعدم ہونگے تو اسلئے اگر طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کیا تو قبل وجود الملک والنکاح طلاق اور عتاق کا سبب موجود نہیں ہوگا اور جب ملک اور نکاح موجود ہوگا جسکے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کیا ہے تو اس وقت سبب طلاق اور عتاق چونکہ ملک اور نکاح کے موجود ہونے کے وقت موجود ہونگے لہٰذا طلاق اور عتاق واقع ہو جائیںگے واللہ اعلم)

(اَلْبَابُ الثَّانِیْ فِیْ اِفَادَتِہٖ الْحُکْمَ الشَّرْعِیَّ) اَیْ اِفَادَةِ اللَّفْظِ الْحُکْمَ الشَّرْعِیَّ کَالْوُجُوْبِ وَالْحُرْمَةِ وَنَحْوِهِمَا (اَللَّفْظُ الْمُفِیْدُ لَهٗ اِمَّا خَبَرٌ) اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ مِنْ حَیْثُ هُوَ اَیْ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْعَوَارِضِ کَکَوْنِهٖ خَبَرَ مُخْبِرٍ صَادِقٍ (اَوْ اِنْشَآءٌ)اِنْ لَمْ یَحْتَمِلْ .

(وَ اَخْبَارُ الشَّارِعِ) کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَ الْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْ لَادَهُنَّ" (اٰکَدُ) اَیْ مِنَ الْاِنْشَاءِ (لِاَنَّهٗ اَدَلُّ عَلَی الْوُجُوْدِ) اِعْلَمْ اَنَّ اَخْبَارَ الشَّارِعِ یُرَادُ بِهِ الْاَمْرُ مَجَازاً وَ اِنَّمَا عَدَلَ عَنِ الْاَمْرِ اِلَی الْاَخْبَارِ لِاَنَّ الْمُخْبَرَ بِهٖ اِنْ لَّمْ یُوْجَدْ فِی الْاَخْبَارِ یَلْزَمُ کِذْبُ الشَّارِعِ

وَ الْمَامُوْرَ بِهٖ اِنْ لَّمْ یُوْجَدْ فِی الْاَمْرِ لَا یَلْزَمُ ذَالِکَ فَاِذَا اُرِیْدَ الْمُبَالَغَةُ فِیْ وُجُوْدِ الْمَامُوْرِ بِهٖ عَدَلَ اِلٰی لَفْظِ الْاِخْبَارِ مَجَازاً ۔

ترجمہ وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ جب باب اول سے جو کہ تقسیمات اربعہ اور انکی اقسام عشرین اور انکے ملحقات کے بیان میں تھی فارغ ہوئے تو باب ثانی میں شروع کرتے ہوئے فرمایا) دوسرا باب لفظ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے جیسے مثلاً وجوب اور حرمت وغیرہ (اور مناسب یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ یوں کہتے کہ دوسرا باب کتاب اللہ کے حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے بیان میں ہے۔ اسلئے کہ باب اول کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ اور انکی اقسام عشرین کے بیان میں تھا لیکن قرآن چونکہ وہ نظم ہے جو معنٰی پر دلالت کرتا ہے اور وہاں پر مصنف نے کہا تھا کہ نظم سے مراد لفظ ہے لیکن بے ادبی سے بچنے کے لئے ہم نے تعبیر نظم کے ساتھ کی۔ تو اسلئے یہاں پر "فی افادتہ الحکم الشرعی ای فی افادۃ اللفظ الحکم الشرعی الخ کے ساتھ تعبیر کیا اس لئے کہ مقصود وہاں پر کتاب کو تقسیمات اربعہ کے ساتھ اقسام عشرین کی طرف منقسم کرنا تھا۔ لیکن تعبیر نظم کے ساتھ کیا، اور یہاں پر بھی کتاب اللہ خبر اور انشاء

اورامراور نہی وغیرہ کی طرف منقسم کرنا ہے،لیکن تعبیر لفظ کے ساتھ کیا تا کہ مقصود میں برابری حاصل ہو) وہ لفظ جو حکم شرعی کے لئے مفید ہوتا ہے اگر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے مثلاً اس لفظ کے مخبر صادق کے خبر ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہوتو خبر ہوگا اور اگر اسی حیثیت سے وہ صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہوتو انشاء ہوگا۔

اور شارع کی خبر جیسے اللہ عزوجل کا ارشاد " والوالدات یر ضعن او لادھن حو لین کاملین الایہ" مائیں اپنے بچوں کو دوسال پورے دودھ پلائینگی'' انشاء سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔اسلئے کہ شارع کی خبر وجود پر زائد دلالت کرتی ہے۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ شارع کی خبر سے مجازاً امر مراد ہوا کرتا ہے اور''امر'' سے اخبار کی طرف عدول صرف اسلئے کیا کہ اخبار کی صورت میں اگر مخبر بہ نفس الامر میں موجود نہ ہو (مثلا مذکورہ مثال میں مائیں مدت رضاعت کو پورا نہ کریں تو العیاذ باللہ) تکذیب شارع لازم آئیگا اور امر کی صورت میں اگر مامور بہ موجود نہ ہوجائے (مثلا اقیموا الصلوٰۃ الایہ اگر کوئی نماز نہ پڑھے) تو تکذیب شارع لازم نہیں آئیگا (اسلئے کہ امر انشاء ہے اور انشاء سچ اور جھوٹ کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔اور ایمان والے چونکہ اللہ عزوجل پر ایمان رکھتے ہیں۔اور اللہ عزوجل کے صدق پر انکا ایمان ہے) اسلئے جب مامور بہ کے موجود ہونے میں مبالغہ کیا جاتا ہے تو مجازاً لفظ اخبار کی طرف عدول کیا جاتا ہے (مثلاً روزوں کی فرضیت میں تاکید اور مبالغہ کا ارادہ کرتے ہوئے اللہ عزوجل نے فرمایا" کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم " اور حج کی فرضیت میں مبالغہ کرتے ہوئے فرمایا۔" وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً " اور ادھر "صوموا للہ" اور ''حجوا البیت'' نہیں فرمایا۔)

(وَأَمَّا لانْشَاءُ فَالْمُعْتَبَرُ مِنْ أَقْسَامِهِ هٰهُنَا الامرُ و النهيُ فَالْاَمْرُ قولُ الْقَائِلِ إستِعْلَآءً إفْعَلْ وَالنَّهيُ قَوْلُهُ إسْتِعْلَاءً لا تفعَلْ وَالامرُ حَقِيقَةٌ فِيْ هَذَا الْقَولِ إتِّفَاقاً مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ عِنْدَ الجَمهُورِ وَ عِنْدَ الْبَعضِ حَقِيقَةٌ فَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ) أی علی أنَّ الأمْرَ (لِلايْجابِ يَدُلُّ عَلَى إيْجَابِ فِعلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَام لِأَنَّ فِعْلَهُ حَقِيقَةٌ وَ كُلُّ أَمْرٍ لِلْإِيْجَابِ احْتَجُّوْا عَلَى الْاَصلِ وَ هُوَ أَنَّ الْاَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْفِعْلِ لِقَولِهِ تعالیٰ "وَمَا أَمْرُ فِرعونَ بِرشيدٍ") أی فِعْلُهُ (وَعَلَى الْفَرْعِ) وَ هُوَ أَنَّ فِعْلَهُ عليه السَّلامُ

لِلْإيجَابِ (بِقَولِهِ عَلَيهِ السَّلَامِ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُونِيْ أُصَلِّي قُلْنَا لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ لِأَنَّ الإشتِرَاكَ خِلَافُ الأَصْلِ وَلِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ وَلَمْ يَقُلْ "إِفْعَلْ" يَصِحُّ نَفْيُهُ) أي نَفْيُ الْأَمرِ أي يَصِحُّ لُغَةً وَ عُرْفاً أن يُقَالَ إِنَّه لَمْ يَأْمُرْ وَ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ ظَهَرَ أَنَّ الامرَ الَّذِي هُوَ مَصدرٌ لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعلِ الَّذِي هُوَ مصدرٌ لِكِنْ لَمْ يَثْبُتْ بِهٰذَا الدليلِ أنَّ الامرَ الذي هو إسمٌ لَيْسَ بِمَعْنىٰ الشَّأنِ .

ترجمہ وتشریح:- اور جہاں تک انشاء کا تعلق ہے (تو وہ انشاء یا طلبی ہوگی یا غیر طلبی ہوگی اور ہر واحد کے لئے بہت ساری اقسام ہیں چنانچہ علم عربیت کی ابتدائی کتابوں میں انشاء کی دس اقسام ہیں چنانچہ علم عربیت کی ابتدائی کتابوں میں انشاء کی دس قسمیں شمار کی ہیں۔ لیکن حکم شرعی کے لئے مفید ہونے کے مباحث میں انشاء طلبی اور غیر طلبی میں سے امر اور نھی ہیں۔ تو امر کہنے والے کا کسی شخص مخاطب پر اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے اسکو "افعل" کہنا ہے (خواہ نفس الامر میں وہ قائل اس شخص مخاطب پر عالی ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ امر کے مفہوم میں امر کے علو کا اعتبار ہوتا ہے۔ کسی ادنیٰ شخص کا اپنے آپ سے بلند مرتبہ والے شخص کو "افعل" کہنا بے ادبی متصور ہوتی ہے۔)

اور "نھی" کہنے والے کا کسی شخص مخاطب کا اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے اسکو "لاتفعل" کہنا ہے۔

اور امر اسی قول (یعنی " **قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء افعل** ") میں بالاتفاق حقیقت ہے اور جمہور کے نزدیک "فعل" پر امر کا اطلاق مجاز ہے۔ اور بعض شوافع حضرات کے نزدیک امر فعل میں بھی حقیقت ہے تو جسطرح امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوب پر دلالت کرتا ہے (یعنی ان بعض شافعیہ کے نزدیک صیغہ امر اور فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دونوں معنیٰ وجوب پر دلالت کرنے میں مترادف ہیں۔ اور انہوں نے اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ) اسلئے کہ حضور ﷺ کا فعل حقیقۃً امر ہے اور ہر امر ایجاب کے لئے ہوتا ہے۔ (تو نتیجہ یہ ہوا کہ حضور ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہے اب یہ کہ فعل امر کیسے ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر ہے۔ جو کہ صغریٰ ہے پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ) انہوں نے یعنی بعض شافعیہ نے اصل امر کے فعل میں حقیقت ہونے پر اللہ عزوجل کے قول " **وما امر فرعون برشید، ای فعلہ** " سے استدلال کیا (اسلئے کہ یہاں پر فرعون کے فعل اور اسکے طریقے پر امر کا اطلاق کیا ہے تو اگر فعل امر حقیقۃً نہ ہوتا تو فعل پر امر کا اطلاق نہ کیا جاتا۔)

اورانہوں نے فرع یعنی حضورﷺ کے فعل کے وجوب پر دلالت کرنے پر حضورﷺ کے ارشاد " صلوا کما رأیتمونی اصلی" سے کیا (واقعہ یہ ہے کہ حضورﷺ سے غزوہ احزاب میں چار نمازیں ظہر عصر مغرب اور عشاء قضا ہوئیں تو آپﷺ نے ان چاروں نمازوں کو عشاء کے وقت میں ترتیب کے ساتھ لوٹا دیں اور فرمایا "صلوا کما رایتمونی اصلی" لیکن ہماری طرف سے اسکے جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہاں وجوب آپﷺ کے فعل سے مستفاد نہیں بلکہ آپ ﷺ کے قول "صلوا" جوکہ امر کا صیغہ ہے سے مستفاد ہے اور یا مطلب یہ ہے کہ اس فعل مخصوص میں آپﷺ کی اتباع واجب ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام افعال میں اتباع واجب ہو۔)

قلنا الخ ہم (یعنی احناف بعض شافعیہ کے جواب میں) کہتے ہیں کہ امر فعل میں حقیقت نہیں اسلئے کہ اگر امر فعل میں حقیقت ہو اور لفظ امر جسطرح صیغہ "افعل" کے لئے وضع ہوا ہے تو اس طرح "فعل" کے لئے بھی وضع ہوا ہو تو اشتراک لازم آیگا۔ اور) اشتراک خلاف الاصل ہے اور اسلئے کہ جب آپﷺ کوئی فعل کرلیں اور آپ اسکے متعلق "افعل" نہ کہیں تو امر کو نفی کرنا صحیح ہوتا ہے یعنی اھل لغت اور اہل عرف کے ہاں کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے اسکا حکم نہیں کیا۔ اور اس دلیل سے ظاہر ہوا کہ وہ امر جو مصدر ہے وہ اس فعل میں جو کہ مصدر ہے حقیقت نہیں ہے لیکن اس دلیل سے یہ ثابت نہ ہوا کہ وہ امر جو کہ اسم ہے وہ شان یعنی فعل کے معنٰی میں نہیں ہے۔ (لیکن جب ایک آدمی کوئی کام کر لے اور "افعل" نہ کہے اور پھر وہاں پر اہل لغت اور اہل عرف کے ہاں امر کی نفی صحیح ہو جائے تو امر اسمی نہیں پایا جائیگا۔ تو وہاں پر جسطرح امر مصدر فعل مصدر میں حقیقت نہ ہوگا تو اسطرح فعل بمعنٰی کام میں بھی حقیقت نہ ہوگا۔)

(وَ تَسْمِيَتُهُ أمراً مَجَازٌ إذِ الْفِعلُ يَجِبُ بِهِ) قولُه إذا لفِعْلُ إلَى آخِرِهِ بَيَانٌ لِعَلَاقَةِ الْمَجَازِ بَيْنَ الْاَمْرِ وَ الْفِعْلِ (سَلَّمْنَا أنَّهُ حَقِيقَةٌ فِيهِ) اَیْ فِي الْفِعلِ (لٰكِنَّ الدَّلَائِلَ تَدُلُّ عَلٰى أنَّ الْقَولَ لِلإيْجَابِ لَا الْفِعلِ) اَيِ الدَّلَائِلَ الَّتِي تَدُلُّ عَلٰى أنَّ الامرَ لِلإيْجَابِ تَدُلُّ عَلٰى أنَّ الامرَ الْقَولِيَّ لِلْإيْجَابِ لَا الْفِعلِيِّ فَإنَّ تِلكَ الدَّلَائِلَ غَيْرُ قَوْلِهٖ تعالىٰ " فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمْرِهٖ" يُرَادُ بِهَا الامرُ الْقَوْلِيُّ وَلَا يُمْكِنُ حَمْلُهَا عَلٰى الْفِعْلِيِّ وَ سَيَأتِيْ وَ أمَّا قَولُهُ تَعَالىٰ " فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمْرِهٖ" فَالضَّمِيرُ فِي أمْرِهٖ إنْ كَانَ رَاجِعاً إلَى اللّٰهِ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْفِعْلِ وَإنْ كَانَ رَاجِعاً إلَى الرَّسُولِ فَالْقَولُ مُرَادٌ إجْمَاعاً فَلَا يُحْمَلُ عَلَى الْفِعْلِ لِأنَّ الْمُشْتَرَكَ لَا يُرَادُ بِهٖ أكْثَرُ مِنْ مَعْنًى

وَاحِدٍ عَلٰى أَنَّا لَا نَحْتَاجُ إِلٰى إِقَامَةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّ الْفِعْلَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلْ هُوَ مُحْتَاجٌ إِلٰى إِقَامَةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّ المرادَ الفِعلُ وَ نَحنُ فِي صَدَدِ الْمَنْعِ فَصَحَّ مَا قُلْنَا إِنَّ الدَّلَائِلَ الدَّالَّةَ عَلٰى أَنَّ الأمرَ لِلإِيْجَابِ لَا تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْفِعلَ لِلإِيْجَابِ. (وَاللَّفظُ كَافٍ) أى الامرُ القَولِيُّ كَافٍ (لِلْمَقصُودِ وَهُوَ الإِيْجَابُ وَالتَّرَادُفُ خِلَافُ الْأَصْلِ وَ إِيْجَابُ فِعْلِهِ عَلَيهِ السَّلَامُ اسْتُفِيْدَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيهِ السَّلَامُ " صَلُّوا" عَلٰى أَنَّهُ عليه السَّلَامُ أَنْكَرَ عَلَى الأَصْحَابِ صَوْمَ الْوِصَالِ وَ خَلْعَ النِّعَالِ مَعَ أَنَّهُ فَعَلَ)

ترجمه وتشریح: - یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بعض شافعیہ کے دلائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں فعل کوامر کے ساتھ مسمّٰی کرنا مجاز ہے اسلئے کہ فعل امر کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔(تو امر وجوب کے لئے ہے اور فعل امر کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو فعل اور امر میں ایک علاقہ متحقق ہوا اسلئے کہ امر وجوب کا سبب ہے تو فعل کو امر کے ساتھ مسمّٰی کرنا مسبب کو سبب کے نام کے ساتھ مسمّٰی کرنا ہوا۔ اللہ عزوجل کے ارشاد" وما امر فرعون برشید" میں) تو مصنف کا قول" اذ الفعل يجب به " امر اور فعل کے درمیان مجاز کے صحیح ہونے کا علاقہ ہے۔(اور یہ نہ کہا جائے کہ جسطرح اشتراک خلاف الاصل ہے تو اسطرح مجاز پر حمل کرنا بھی خلاف الاصل ہے۔

اسلئے کہ مجاز بنسبت اشتراک کے اولیٰ ہے اسلئے کہ لفظ جب اشتراک اور حقیقت اور مجاز میں دائر ہوتا ہے تو حقیقت اور مجاز پر حمل کرنا اشتراک پر حمل کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔)

سلمنا الخ (چونکہ امر کا فعل پر حقیقۃً اطلاق ہونا ایک بحث لغوی تھا۔ اور آئمہ لغت سے نقل کے ساتھ اور کثرت استعمال کے ساتھ اسکو ثابت کرنا ممکن تھا تو اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے کلام کو طول سے بچانے کے لئے اصولی جواب دیا کہ) ہم نے تسلیم کیا کہ امر کا اطلاق فعل پر حقیقت ہے لیکن دلائل سے صرف امر قولی کا ایجاب کے لئے ہونا ثابت ہے اور امر فعلی کا وجوب پر دلالت کرنا دلائل سے ثابت نہیں یعنی وہ دلائل جو امر کے وجوب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ وہ صرف امر قولی کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور امر فعلی کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلالت نہیں کرتے۔

اسلئے کہ وہ دلائل اللہ عزوجل کے قول " فليحذر الذين يخالفون عن امره الايه " کے علاوہ سے کہ انکا حمل امر فعلی پر نہیں ہوسکتا اور اسکی تفصیل آرہی ہے۔(وہ دلائل مثلاً (۱) ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا

قضیٰ اللہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ سورۃ الاحزاب آیت ۳۶ اور اسکی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت زید بن حارثہ کے لئے زینب بنت جحش جو بعد میں ام المؤمنین بن گئیں کے ساتھ پیغام نکاح اور زینب بنت جحش کے اولیاء کے انکار کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر سے امر قولی مراد ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ما منعک ان تسجد اذا مرتک الایہ اعراف میں بھی امر سے مراد امر قولی ہی ہے) اور جہاں تک آیت فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ أو یصیبھم عذاب الیم سورۃ النور آیت ۶۳ کیونکہ اس آیت میں ''عن امرہ'' کی ضمیر اگر اللہ عزوجل کی طرف راجع ہو تو پھر اسکا حمل بھی امر فعلی پر نہیں ہوگا اور اگر حضور ﷺ کی طرف راجع ہو تو پھر گو امر قولی اور فعلی دونوں مراد ہو سکتے ہیں لیکن امر قولی کے مراد ہونے پر دونوں فریقوں کا اجماع منعقد ہے۔ تو پھر امر فعلی پر حمل نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ (عموم مشترک لازم آئیگا اور وہ باطل ہے اس لئے کہ) مشترک سے ایک معنیٰ سے زیادہ مراد نہیں لئے جاتے۔ نیز ہم اس آیت میں امر فعلی کے مراد نہ ہونے پر دلیل پیش کرنے کے محتاج نہیں بلکہ بعض شافعیہ جو امر فعلی کے مراد ہونے کے قائل ہیں انکو امر فعلی کے مراد ہونے پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے اور ہم تو چونکہ آیت میں امر فعلی کے مراد ہونے کے منکر ہیں اسلئے ہم تو صرف اتنا کہیں گے کہ امر فعلی مراد نہیں اور اگر مراد ہے تو کیا دلیل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ وہ دلائل جو امر کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر دلالت نہیں کرتے کہ فعل بھی ایجاب کے لئے ہے۔ اور لفظ یعنی امر قولی مقصود یعنی ایجاب کے لئے ہونے کے واسطے کافی ہے۔ اور (امر قولی اور فعلی میں ترادف کا دعویٰ کر کے دونوں کو ایجاب کے لئے قرار دینا صحیح نہیں اسلئے کہ) ترادف خلاف الاصل ہے۔

(اور جو آپ یعنی بعض شوافع نے فعل کے ایجاب کے لئے ہونے پر دلیل پیش کی کہ آپ ﷺ نے غزوہ احزاب میں چار نمازوں کو ترتیب کے ساتھ قضاء لوٹا کر فرمایا کہ '' صلوا کما رأیتمونی اصلی'' کہ یہاں آپ ﷺ کے فعل سے اس ترتیب کے ساتھ نمازوں کو قضا لانے کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ) آپ ﷺ کے فعل کا ایجاب آپ ﷺ کے قول ''صلوا'' سے مستفاد ہے اور وہ امر قولی ہے نہ آپ ﷺ کے فعل سے۔

پھر یہ کہ اگر آپ ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہو تو آپ ﷺ نے صوم وصال (یعنی کئی دن لگاتار بغیر سحری اور افطار کے روزے رکھے اور صحابہ کرام نے جب آپ کی اتباع کرنا شروع کی تو آپ ﷺ نے ان پر نکیر فرمائی باوجود اسکے کہ وہ بھی فعل تھا۔ اسی طرح آپ ﷺ ایک دن اپنے نعلین مبارکین میں نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز آپ

ﷺ نے اپنے نعلین مبارکین کو اتار دیا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے بھی آپ ﷺ کو دیکھ کر اپنے جوتوں کو اتار دیا نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے فرمایا" **ما حملكم على القاء كم نعالكم قالو رأيناك القيت نعليك فالقينا نعالنا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جبرائيلؑ اتاني فاخبرني ان فيهما قذراً الحديث** ابوداؤد (ص:۱۰۲رج:۱)

تو اس حدیث میں آپ ﷺ نے جوتے اتارنے پر نکیر فرمائی حالانکہ یہ فعل تھا تو معلوم ہوا کہ اگر آپ ﷺ کا فعل ایجاب کے لئے ہوتا ہے تو آپ ﷺ صحابہ کرام کے جوتے اتارنے پر فعل ہونے کی بناء پر نکیر نہ فرماتے واللہ اعلم۔

وَ مُوْجَبُهُ التَّوَقُّفُ عِنْدَ ابْنِ سُرَيْجٍ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ لِاَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ هِيَ سِتَّةَ عَشَرَ اَلْاِيْجَابُ كَقولِهٖ تعالٰى اَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ. اَلنُّدْبُ كَقولِهٖ تعالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ. اَلتَّادِيْبُ كَقَولِهٖ عليه السَّلَامُ كُلْ مِمَّا يَلِيْكَ. الإرشادُ كَقولِهٖ تعالٰى وَاسْتَشْهِدُوا. اَلإبَاحَةُ نَحْوُ كُلُوا اَلتَّهْدِيْدُ نَحْوُ اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ اَلإمْتِنَانُ نَحْوُ كُلُو مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ اَلإكْرَامُ نَحْوُ اُدْخُلُو هَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ اَلتَّعْجِيزُ نَحْوُ فَاْتُوا بِسُورَةٍ اَلتَّسْخِيرُ نَحْوُ كُونُوا قِرَدَةً. اَلإهَانَةُ نَحْوُ ذُقْ اِنَّكَ انتَ العَزِيزُ الْكَرِيمُ. اَلتَّسوِيَةُ نَحْوُ اِصْبِرُوْا اَوْلَا تَصْبِرُوا اَلدُّعَآءُ نَحْوُ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِى. اَلتَّمَنِّى نَحْوُ اَلا اَيُّهَا اللَّيلُ الطَّوِيْلُ اَلا انْجَلى. اَلإحتِقَارُ نَحْوُ اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُونَ اَلتَّكْوِيْنُ نَحْوُ كُنْ فَيَكُونُ

ترجمہ وتشریح: ۔(مصنف رحمہ اللہ جب لفظ امر کے مدلول حقیقی کے بیان سے فارغ ہوئے تو مسمّٰی امر جو صیغہ "افعل" ہے کے مدلول حقیقی کے بیان میں شروع کیا اس سلسلہ میں متعدد اقوال ہیں۔

(۱) توقف (۲) اباحت (۳) ندب (۴) وجوب وغیرہ تو مصنف رحمہ اللہ نے ان اقوال کو ترتیب وار بیان کیا ہے مذکورہ بالا عبارت میں قول اول کا بیان ہے اور اسکا قائل حضرات شافعیہ میں سے ابن سریج رحمہ اللہ ہے تو فرمایا) اور اسکا موجب یعنی امر کا حکم امام ابن سریج رحمہ اللہ کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ کسی دلیل سے معلوم ہو کہ ادھر یہ خاص معنیٰ مراد ہے اسلئے کہ امر کا استعمال مختلف معانی میں ہوا ہے اور وہ کل سولہ معانی ہیں (تو جب تک کسی ایک معنیٰ کے مراد ہونے پر دلیل اور قرینہ دلالت نہیں کریگا تو ترجیح بلا مرجح کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ اور وہ سولہ معانی یہ ہیں۔)

(۱) ایجاب جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اقیموا الصلوٰة" نماز قائم کرو۔ (۲) ندب اور استحباب جیسے اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے " فکاتبوھم "یعنی جن غلاموں کے متعلق آپ کو معلوم ہو کہ انکے آزاد کرنے میں بہتری ہے تو انکو مکاتب بنادو۔(۳) التادیب، ادب سکھانا۔ جیسے حضور ﷺ نے فرمایا " کل مما یلیک " اپنے قریب سے کھاؤ (۴) الارشاد راہنمائی کرنا جیسے فرمایا " واستشھدوا شھیدین من رجالکم " یعنی کسی معاملہ قرض کے لین دین وغیرہ میں دو گواہ مقرر کیا کرو۔(۵) الاباحۃ یعنی جواز مثلاً اللہ پاک نے فرمایا " کلوا واشربوا " کھاؤ پیو تو یہ جواز کے لئے ہے لہذا کھانا واجب نہ ہوگا۔(۶) التھدید ڈرانا جیسے فرمایا " اعملوا ما شئتم " جو چاہو کرو (تو یہاں ڈرانا مراد ہے اسلئے کہ اسکے بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " انا اعتدنا للظالمین ناراً احاط بھم سرادقھا " ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے جسکی قناطیں ان پر احاطہ کریگی' اور پھر حکیم کسی کو کفر کا اختیار نہیں دیتا اسلئے کہ کفران منعم قبیح ہے تو اسلئے یہاں صرف ڈرانا مراد ہے)

(۷) "الامتنان' احسان جتلانا جیسے کلوا مما رزقکم اللہ جو اللہ نے دیا اس میں سے کھاؤ (۸) الاکرام، جیسے ادخلوھا بسلام آمنین تم جنت میں سلامتی کے ساتھ امن کی حالت میں داخل ہو جاؤ۔

(۹) التعجیز عاجز کرنا جیسے " فاتوا بسورۃ من مثلہٖ " قران کے مثل کوئی ایک سورت لے آؤ۔(تو یہاں مقصود انکے عجز کا بیان ہے)

(۱۰) التسخیر مذاق کرنا۔ جیسے فرمایا " کونوا قردۃً خاسئین " ذلیل اور دھتکارے ہوئے بندر بن جاؤ۔(۱۱) الاھانۃ تذلیل کرنا جیسے فرمایا " ذق انک انت العزیز الکریم " چکھو تم ہی بڑے معزز اور شرافت والے تھے۔(یعنی اپنی شرافت اور عزت پر غرور کر کے تم اللہ کے دین پر نہیں آئے اور دین پر آنے کو تم اپنے لئے ذلت سمجھ رہے تھے اسلئے اب العیاذ باللہ جہنم کا عذاب چکھو (۱۲) التسویۃ برابری یعنی دونوں جانب یعنی جانب فعل اور جانب ترک کی برابری کو بیان کرنا جیسے " اصبروا او لا تصبروا " صبر کرو یا نہ کرو آج تم کو ذلت کا عذاب چکھایا جاتا ہے۔(۱۳) الدعاء جیسے اللھم اغفرلی۔ اے اللہ میری مغفرت فرما (۱۴) التمنی یعنی ارمان کرنا جیسے الا ایھا اللیل الطویل انجلی " خبردار اے لمبی رات کاش تو چھٹ جائے اور روشنی آجائے (۱۵) الاحتقار، یعنی حقیر سمجھنا جیسے فرمایا " القوا ما انتم ملقون " موسیٰ علیہ السلام نے ساحرین فرعون کے سحر کو حقیر سمجھتے ہوئے فرمایا کہ جو ڈالنا ہے ڈالو (۱۶) التکوین یعنی عدم سے وجود میں لانا جو اللہ تعالیٰ کی ایک خاص صفت ہے جیسے فرمایا " کن فیکون " ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے اور تکوین اللہ تعالیٰ کی کسی چیز کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے ارادہ کا اسکے ساتھ متعلق ہونا ہے لفظ " کن " فقط سرعت سے کنایہ

ہے اسکے کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(قلنا لو وَجَبَ التَوقُّفُ هُنا لَوَجَبَ فِي النَهْيِ لِاسْتِعْمَالِهِ فِي مَعَانٍ) وَ هِيَ التَّحرِيْمُ كَقولِهِ تَعالىٰ لَا تَأكُلُوْا الرِّبَا وَ الْكَرَاهَةُ كَالنَّهيِ عَنِ الصَّلوٰةِ فِي الأرضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالتَّنزِيهُ .نَحوُ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرْ وَالتَّحْقِيرُ نَحوُ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ وَ بَيَانُ الْعَاقِبَةِ نَحوَ وَلَا تَعْتَدُوْا وَالإِرْشَادُ نَحوُ لَا تَسئَلُوا عَنْ أشْيَاءَ وَ الشَّفْقَةُ نَحوَ النَّهْيُ عَنِ اتِّخَاذِ الدَّوَابِّ كَرَاسِيَّ وَالْمَشْيُ فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ.

(وَلِأنَّ النَّهيَ أمرٌ بِالْإِنتِهَاءِ) عَطْفٌ عَلىٰ قَوْلِهِ لِإِ سْتِعْمَالِهِ فِيْ مَعَانٍ (فَلَا يَبْقىٰ الْفَرْقُ بَيْنَ قَوْلِكَ إفْعَلْ وَلَا تَفعَلْ) لِأَنَّهُ يَصِيرُ مُوْجَبُهُمَا التَّوقُّفَ وَالْفَرْقُ بَينَ طَلَبِ الْفِعْلِ وَ طَلَبِ التَّرْكِ ثَابِتٌ بَدَاهةً (وَهٰذَا الإِحْتِمَالُ يُبْطِلُ الْحَقَائِقَ) يُمْكِنُ أنْ يُرَادَ بِهَا حَقَائِقُ الأشيَاءِ فَإِنَّهُ لَوِ اعْتُبِرَ مِثْلُ هٰذِهِ الاحْتِمَالَاتِ يَجُوزُ أَنْ لَا يَكُوْنَ زَيْدٌ زيداً بَلْ عُدِمَ الشَّخصُ الْاَوَّلُ وَ خُلِقَ مَكَانَهُ شَخْصٌ اٰخَرُ وَهُوَ عَيْنُ مَذْهَبِ السُّوْ فَسْطَائِيَّةِ النَّافِينَ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَ يُمْكِنُ أنْ يُرَادَ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ إذْ مَا مِنْ لَفْظٍ وَلَهُ احْتِمَالٌ قَرِيبٌ أوْ بَعِيدٌ مِنْ نَسْخٍ أوْ خُصُوصٍ اَوِ اشْتِرَاكٍ أوْ مَجَازٍ فَإنْ اعْتُبِرَتْ هٰذِهِ الاحتمالاتُ مَعَ عَدَمِ الْقَرِيْنَةِ تَبْطُلُ دَلَالَاتُ الْاَلْفَاظِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَوضُوعِ لَهَا وَ أيْضاً لَمْ نَدَّعِ أنَّهُ مُحْكَمٌ.

ترجمہ وتشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ قائلین توقف کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر کثرت معانی امر کی بناء پر امر کے حکم میں توقف واجب ہو جائے تو نہی کے حکم میں بھی توقف واجب ہوگا اسلئے کہ نہی کے معانی بھی کثیر ہیں اور وہ (۱) تحریم ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " لا تأکلوا الربا " سود نہ کھاؤ (۲) کراہۃ جیسے غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنے سے ممانعت (۳) کراہت تنزیہی جیسے فرمایا" لا تمنن تستکثر " اور ایسا نہ کر کہ احسان کرے اور بدلہ خوب چاہے (یہ نہی اخلاق سے متعلق ہے اور عام لوگوں کے لئے یہ زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ ہے اسلئے کہ سورۃ روم کی آیت " وما اٰتیتم من ربا لیربو فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ" سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن آپ ﷺ کے اخلاق چونکہ سب سے اعلیٰ اور ارفع ہیں اسلئے آپ

ﷺ کے لئے ممنوع ہے بہر حال یہاں پر نہی تنزیہی ہے)(۴) تحقیر کے لئے جیسے فرمایا" ولا تمدن عینیک إلى ما متعنا به الایه" اپنی نظریں اس شی کی طرف مت اٹھاؤ جو ہم نے ان لوگوں کو دنیا کی ارائش میں سے دیا ہے (۵) بیان عاقبت اورانجام کے لئے جیسے فرمایا" ولا تعتدوا" حد سے تجاوز مت کرو (۶) ارشاد اور رہنمائی کے لئے یعنی اداب بتانے کے لئے جیسے فرمایا" ولا تسئلوا عن اشیاء الایه" ان اشیاء سے متعلق نہ پوچھا کرو کہ اگر وہ آپ کے لئے ظاہر ہو جائیں تو آپکے لئے ناگواری ہو (۸) شفقت کے لئے جیسے" لا تتخذو الدواب کراسی اور لا تمشوا فی نعل واحدٍ (تو ادھر جانوروں پر شفقت کرتے ہوئے انکو کرسی بنانے سے منع کیا ہے نیز کرسی بنانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی جانب دونوں پاؤں لٹکا کر بیٹھ جائے تو اسمیں گرنے کا احتمال ہے۔ اور لوگوں پر شفقت کرتے ہوئے ایک چپل میں چلنے سے منع کیا ہے۔ اسلئے کہ گرنے کا اندیشہ ہے) مصنف کا قول " ولان النهی امر " اسکے قول لا ستعماله فی معانٍ پر عطف ہے اور یہ قائلین توقف کی دلیل کا دوسرا جواب ہے اسلئے اگر کثرت معانی کی بنا پر امر کا حکم توقف ہے تو پھر نہی کا حکم بھی توقف ہونا چاہیے۔

اور اسلئے کہ نہی ،منہی عنہ سے رکنے کا حکم ہے اگر امر کا حکم توقف ہو تو آپ کے قول افعل اور لاتفعل میں فرق نہ رہیگا اسلئے کہ دونوں کا موجب توقف ہو جائیگا۔ حالانکہ طلب فعل اور طلب ترک میں فرق بداھۃً ثابت ہے۔

نیز خلاف وجوب کے احتمال کی وجہ سے امر کے حکم میں توقف کا قائل ہونا حقائق کو باطل کرتا ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقائق سے حقائق الاشیاء بھی مراد ہو سکتے ہیں اسلئے کہ اس جیسے احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ مثلاً زید زید نہ ہو۔ اسلئے کہ جو شخص مسمّٰی بزید ہمارے سامنے بیٹھا ہے وہ زید نہ ہو بلکہ زید منعدم ہو چکا ہو اور اسکی جگہ یہ دوسرا شخص پیدا ہوا ہو جو اپنے آپ کو زید بتاتا ہے۔ اور یہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو حقائق اشیاء کو نفی کرتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ حقائق سے مراد حقائق الالفاظ ہوں اسلئے کہ کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس میں احتمال قریب یا بعید منسوخ ہونے یا تخصیص ہونے یا اشتراک اور مجاز وغیرہ کے نہ ہونے کا احتمال نہ ہو تو اگر بغیر قرینہ کے اس قسم کے احتمالات کا اعتبار کیا جائے تو الفاظ کی دلالت اپنے معانی موضوع لھا پر باطل ہو جائیگی۔

نیز ہم امر کے کسی ایک معنیٰ مثلاً وجوب میں محکم ہونے کے قائل نہیں۔ یہاں تک آپ کہدیں کہ یہاں دوسرے معانی کا احتمال موجود ہے اسلئے اس میں توقف کیا جائیگا بلکہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ امر کا معنیٰ وجوب ہے اور یہ دوسرے معانی کے احتمال کے منافی نہیں ہے۔ البتہ امر کے معنیٰ وجوب میں محکم ہونے کا دعوی کرنا دوسرے معانی

کے احتمال کے منافی ہے لیکن اسکا ہم نے دعوی نہیں کیا۔

(وعِنْدَ العَامَّةِ مُوْجَبُهُ وَاحِدٌ إِذْ الِاشْتِرَاكُ خِلَافُ الأَصْلِ وَ هُوَ الإِبَاحَةُ عِنْدَ الْبَعْضِ إِذْ هِيَ الأَدْنيٰ وَ النُّدْبُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ إِذْ لَا بُدَّ مِنْ تَرْجِيحِ جَانِبِ الْوجودِ وَأَدنَاهُ النُّدْبُ و الْوُجُوبُ عِندَ أَكْثرِهِمْ لِقَولِهِ تَعَالىٰ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمرِهِ) أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ. يُفْهَمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ خوفُ إِصَابَةِ الْفِتْنَةِ أوِ الْعَذَابِ بِمُخَالَفَةِ الْاَمْرِ إِذْ لَو لَا ذَالِكَ الْخوفُ لَقَبُحَ التَّحْذِيرُ فَيَكُونُ الْمَا مُورُ بِهِ وَاجِباً إِذْ لَيسَ عَلىٰ تَرْكِ غَيرِ الْوَاجِبِ خَوْفُ الْفِتْنَةِ أوِ الْعَذَابِ۔

ترجمه وتشریح: - (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حکم امر سے متعلق بقیہ تین مذاہب اور مذہب جمہور کے لئے پہلی دلیل کا ذکر کیا ہے۔تو فرمایا کہ اکثر علماء کے نزدیک موجب امر ایک ہی ہے یعنی امر کی وضع ایک ہی معنیٰ کے لئے ہے اسلئے کہ کلام کے وضع کرنے سے مقصود افھام اور تفہیم ہے اور اشتراک افھام اور تفہیم میں مخل ہے اسلئے جبتک اشتراک پر دلیل نہ ہو تو اشتراک کا ارتکاب نہیں کیا جائیگا اور اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب اور ندب میں مشترک نہیں اشتراک لفظی کے ساتھ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اسطرح وجوب ندب اور اباحت میں بھی مشترک نہیں اور اسی طرح وجوب ندب اباحت اور تھدید میں بھی مشترک نہیں جیسا کہ شیعہ سے منقول ہے۔

پھر جو حضرات اسکے قائل ہوئے ہیں کہ موجب امر ایک ہی ہے میں تین مذاہب کے ساتھ اختلاف ہوا ہے۔

پہلا مذہب بعض مالکیہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے اسلئے کہ امر وجود فعل کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔اور وجود فعل کے طلب کرنے کا ادنیٰ درجہ اباحت اور جواز ہے دوسرا مذہب امام ابوھاشم اور فقھاء کی ایک جماعت اور جمہور معتزلہ کا ہے اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے اور وہ یہ کہ امر ندب کے لئے ہے اسلئے کہ امر چونکہ طلب فعل کے لئے ہے تو جانب فعل کو جانب ترک پر راجح کرنا ضروری ہوگا اور ادنی درجہ رجحان کا ندب ہے اسلئے کہ اباحت میں جانب فعل اور ترک برابر ہوتے ہیں۔

تیسرا مذہب جمہور علماء کا ہے اور وہ یہ کہ امر وجوب کے لئے ہے اسلئے کہ امر چونکہ طلب فعل کے لئے ہوتا ہے اور طلب کا کامل درجہ وجوب ہے تو کمال طلب یہ ہوگا کہ امر وجوب کے لئے ہو اور اس پر مصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل ذکر کئے ہیں جن میں سے پہلی دلیل مذکورہ بالا عبارت میں مذکور ہے جو ترجمہ کے ذیل میں آرہا ہے)

اور عام علماء فقہاء اور متکلمین کے نزدیک موجب امر ایک ہے اسلئے کہ اشتراک خلاف الاصل ہے (کیونکہ اشتراک افھام اور تفہیم میں مخل ہے اور کلام کی وضع افھام اور تفہیم کے لئے ہے پھر ان عام علماء میں سے بعض (یعنی بعض مالکیہ) کے نزدیک وہ ایک معنیٰ اباحت ہے اسلئے کہ وہ طلب کا ادنی درجہ ہے۔ اور بعض (یعنی ابو ھاشم اور معتزلہ وغیرہ) کے نزدیک وہ ایک معنیٰ ندب ہے اسلئے کہ جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہے اور اسکا ادنیٰ درجہ ندب ہے۔)

اور اکثر علماء کے نزدیک وجوب ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم سورۃ النور ۶۳ چاہیے کہ خوف کھائیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سرتابی کرتے ہیں یہ کہ پہنچ جائے انکو فتنہ یا پہنچ جائے انکو عذاب درد دینے والا تو اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کی مخالفت پر فتنہ یا عذاب پہنچنے کا خوف ہے اسلئے کہ اگر یہ خوف نہ ہو تو ڈرانا قبیح ہوگا تو مامور بہ واجب ہوگا اسلئے کہ غیر واجب کے چھوڑنے پر فتنہ اور عذاب کے پہنچنے کا خوف نہیں ہے۔

(وَأنْ يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أمْرِهِمْ) قَالَ اللّٰهُ تعالىٰ وَ مَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إذَا قَضَى اللّٰهُ ورسولُهُ أمْرًا أن يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ امرِهِمْ الْقَضَاءُ وَاللّٰهُ اعْلَمُ بِمَعنىٰ الْحُكْمِ وَ "أمْرًا" مَصْدَرٌ مِنْ غَيرِ لَفْظِهٖ أو حالٌ أو تميزٌ ولَا يُمكِنُ أنْ يكون المُرادُ مِنَ القضآءِ مَا هو المرادُ مِنْ قولهٖ تعالىٰ فقَضَا هُنَّ سبعَ سمٰوات لِأنَّ عطفَ الرَّسولِ على اللهِ يَمنعُ ذالک ولا يُرادُ القضآءُ الَّذِى يُذكرُ فِى جَنْبِ القَدرِ لِعَينِ ذالک فتعَيَّنَ أنَّ المرادَ الحكمُ والمُرادُ مِنَ الأمرِ القَولُ لَاالفِعلُ لِأنّه إن أُريدَ الفعلُ فَإمَّا أن يُّرادَ فِعلُ القَاضِىْ أوِ المَقضِى عليه وَالأوَّلُ لا يَلِيقُ لِأنَّ اللّٰه تعالىٰ إذَا فَعَلَ فِعْلاً فَلا مَعنىٰ لِنَفْيِ الْخِيَرَةِ وَإنْ أُرِيدَ فِعلُ الْمَقضِىْ عَليهِ فَالمرادُ إذَا قَضىٰ بِأمرٍ فَالْأَ صلُ عَدمُ تقديرِ الباءِ وأيضًا يكون المعنىٰ اذا حَكَمَ بِفعلٍ لا يكونُ الخِيَرَةُ وَالحُكمُ بِفعلٍ مُطلقاً لا يُوجِبُ نَفيَ الخِيَرَةِ إذْ يُمكِنُ أنْ يَكونَ الحُكمُ بِإبَاحَةِ فِعْلٍ أوْ نُدبِهٖ وَإنْ أوْ جَبَ ذالک فهو المُدَّعىٰ فعُلِمَ أنَّ المُرادَ بِالأمرِ مَا ذَكَرْنَالَا الْفِعلُ .

ترجمه وتشريح:- اس عبارت میں جمہور کے مذہب پر دوسری دلیل کو ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ اور اسکا رسول کسی کام کا حکم کرے تو کسی مؤمن مرد اور مومنہ عورت کے لئے اللہ تعالیٰ اور

اسکے رسول ﷺ کے حکم پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے متعلق کوئی اختیار نہیں بلکہ ان پر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کو پورا کرنا واجب ہے۔ (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت سے استدلال کرنے کے لئے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے)

(۱) یہ کہ قضاء سے مراد " اذا قضی الله وسوله" میں حکم ہے اور ''امرا'' مصدر یعنی مفعول مطلق من غیر لفظہ ہے یا حال ہے اور یا تمیز ہے (اور یہاں " اذا قضی الله ورسوله " اللہ تعالیٰ کے قول " وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه" کی طرح ہے یعنی جیسے وہاں قضاء بمعنیٰ حکم ہے تو یہاں بھی قضاء بمعنیٰ حکم ہے۔)

(۲) اور یہ نہیں ہوسکتا کہ یہاں پر قضاء سے، کردن یعنی کرنا ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول " فقضاهن سبع سمٰوٰت" میں ہے۔ اسلئے کہ ''رسول'' کا عطف ''اللہ'' پر اسکو منع کرتا ہے۔ (کیونکہ اللہ اور اسکا رسول کرنے میں شریک نہیں ہونگے) نیز وہ قضاء بھی مراد نہیں ہوسکتا جو تقدیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ اسلئے کہ یہاں بھی ''رسولہ'' کا عطف ''اللہ'' پر اسکو منع کرتا ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ " اذا قضی الله و رسوله" سے قضاء فعلی اور تقدیر مراد نہیں ہوسکتا اسلئے کہ قضاء فعلی اور قضاء بمعنیٰ تقدیر اللہ عزوجل کے ساتھ مختص ہے اور یہاں ''رسولہ'' کا عطف ''اللہ'' پر اشتراک سے خبر دیتا ہے) لہٰذا متعین ہوا کہ قضاء سے مراد قضاء قولی ہے جو کہ حکم ہے۔

(۳) اور امر سے مراد قول ہے فعل مراد نہیں اسلئے کہ اگر فعل مراد لیا جائے تو یا فعل قاضی مراد ہوگا اور یا فعل مقضیٰ علیہ مراد ہوگا اور فعل قاضی مراد لینا یہاں پر مناسب نہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جب کوئی کام کرلیں تو پھر غیر سے نفی اختیار کا کوئی معنیٰ نہیں ہے اور اگر فعل مقضیٰ علیہ مراد لیا جائے تو اس وقت مراد ''اذا قضیٰ بامر'' ہوگا تو باء مقدر ماننا پڑے گی۔ اور تقدیر خلاف الاصل ہے نیز اس وقت معنیٰ یہ ہوگا کہ جب اللہ اور رسول کسی فعل کا حکم کریں تو لوگوں کیلئے اختیار نہ ہوگا اور کسی فعل کا حکم کرنا مطلقاً نفی اختیار کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ ہوسکتا ہے حکم اس فعل کی اباحت یا ندب سے متعلق ہو اور اگر وہ اسکو واجب کرے مطلب یہ کہ اگر یہ مراد ہو کہ جب اللہ اور رسول اس فعل کو واجب کریں تو لوگوں کیلئے اختیار نہ ہوگا تو یہی تو مدعیٰ ہے تو معلوم ہوا کہ امر سے مراد وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا اور فعل مراد نہیں۔

(وَ مَا مَنَعَکَ أَنْ لَّا تَسجُدَ إِذْأ مَرْتُکَ) فَالذَّمُ عَلٰی تَرْکِهٖ یُوْجِبُ الوجوبَ (و إِنَّما قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نقولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ وَهذا حقیقةٌ لا مجا زٌ عَنْ سُرْعَةِ الإِیْجَادِ) ذَهَبَ الشیخُ الامامُ ابو مَنصورِ الْمَاتُرِیْدِیُّ رحمهُ الله إِلٰی أَنَّ هذا مجازٌ عَنْ

سُرْعَةِ الإیجَادِ وَالمرادُ بِالقولِ التمثیلُ لا حَقیقةُ القَوْلِ و ذَهَبَ فخرُ الاسلامِ إلیٰ أنَّ حَقیقةَ الکلامِ مُرادَةٌ بِأنْ اَجْرَی اللّٰهُ تعالیٰ سُنَّتهُ فِی تَکْوِیْنِ الأشْیَاءِ أنْ یُّکَوِّنَها بِهذِهِ الکلمةِ لکنّ المرادَ هو الکلامُ النَّفسِیُ المُنزَّهُ عَنِ الحُرُوفِ وَالْاَصوَاتِ.

و عَلَی الْمَذْهَبَیْنِ یَکُونُ الوجودُ مُراداً مِنْ هٰذا الأمرِ أمَّا علی المذهبِ الثَّانِی فَظَاهِرٌ وَأمَّا عَلَی الأوَّلِ فَلِأنَّه جَعلَ الامرَ قَرِینَةً لِلإیجَادِ وَ مَثَّلَ سُرْعَةَ الایجادِ بِالتَّکَلُّمِ بهذا الامرِ وَ تَرَتُّبَ وُجودَ المامورِبهٖ علیهِ و لو لا أنَّ الوجودَ مَقْصُودٌ مِنَ الأمْرِ لَمَا صَحَّ هذا التمثیلُ (فیکونُ الوجودُ مُراداً بهذا الامرِ) ای أرادَ اللّٰه تعالیٰ أنّه کُلَّما وُجِدَ الامرُ یُوْجَدُ الماموربِهٖ (فَکذا فِی کُلِّ أمرٍ مِنَ اللّٰهِ تعالیٰ لِأنَّ مَعنَاهُ کُنْ فاعِلاً لِهٰذاالفعلِ) أی یکونُ الوجودُ مُراداً فِی کُلِّ أمرٍ مِنَ اللّٰهِ لِأنَّ کُلَّ أمرٍ فَإنّ مَعنَاهُ کُنْ فَاعِلاً لهٰذَا الفعلِ فَقَولُهُ صَلِّ ایْ کُنْ فاعلاً لِلصَّلٰوۃِ وَ زَکِّ ای کُنْ فاعلاً لِلزَّکوٰۃِ فَیَثْبُتُ أنَّ کُلَّ أمرٍ فَإنّه أمرٌ بِالْکونِ فَیَجِبُ أنْ یکونَ ذالک الفعلُ (إلَّا إنَّ هذا) ایْ کَونَ الْوُجودِ مُراداً مِنْ کُلِّ أمرٍ (یَعْدِمُ الإخْتِیَارَ فَلَمْ یَثْبتِ الْوُجُودُ ویَثْبُتُ الوجوبُ لِأنَّه مُفضٍ إلَی الْوُجودِ وَغَیرِهَا مِنَ النُّصُوصِ) کَقولِهٖ تعالیٰ أفَعَصَیتَ أمرِیْ وقَولِهٖ تعالیٰ وإذا قِیلَ لَهُمُ ارْکَعُوا لا یَرْکَعُونَ (وَ لِلْعُرْفِ) فَإنَّ کُلَّ مَنْ یُرِیدُ طلبَ الفعلِ جَزْماً یَطلُبُ بِهذا اللَّفظِ۔

ترجمه وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جمہور کے مذہب کہ امر کا حکم ایجاب ہے پر بقیہ دلائل ذکر کیے ہیں تو تیسری دلیل اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد) ''ما منعک ان لا تسجد اذا مرتک'' آپ (شیطان ابلیس) کو کس چیز نے روکا کہ تم نے سجدہ نہیں کیا جبکہ میں (اللہ تعالیٰ) نے تجھے حکم دیا تو اس آیت میں ترک سجدہ پر اللہ تعالیٰ نے ابلیس لعین کی مذمت کی ہے اور اس سے امر کا وجوب کے علئے ہونا مستفاد ہوتا ہے۔

(چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد) ''انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون'' سوائے اسکے نہیں کہ ہمارا قول کسی شی سے جب ہم اسکا ارادہ کر لیتے ہیں ہمارا اس سے کہنا ہوتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے اور یہ (اللہ تعالیٰ کا اس شی سے ''کن'' کہنا اور پھر اسکا ہو جانا) حقیقت ہے یہ سرعۃ الایجاد سے مجاز اور کنایہ نہیں ہے

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ (اللہ تعالیٰ کا اس شی سے ''کن'' کہنا اور پھر اسکا ہو جانا) سرعت ایجاد سے کنایہ ہے اور ''قول'' سے مراد تمثیل ہے حقیقت قول مراد نہیں۔

اور امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہاں حقیقت کلام مراد ہے اسطرح کہ اللہ عز وجل نے اشیاء کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے یہی طریقہ جاری کیا ہے کہ اس کلمہ کے ساتھ وجود دیتا ہے۔ لیکن مراد کلمہ ''کن'' کہنے سے کلام نفسی ہے جو کہ حروف اور اصوات سے منزہ ہے اور دونوں مذہبوں کے مطابق اس امر ''کن'' سے وجود مراد ہوگا۔ دوسرے مذہب پر تو ظاہر ہے۔ (اسلئے کہ امام فخر الاسلام کی رائے کے مطابق اشیاء کو وجود دینے کے لئے اس کلمہ ''کن'' کے کہنے کے طریقہ کو اللہ تعالیٰ نے جاری کیا ہے) اور پہلے مذہب کے مطابق اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے امر کو ایجاد کا قرینہ بنا دیا اور سرعت ایجاد کی مثال اس امر کے ساتھ تلفظ کرنے اور وجود مامور بہ کو اس پر مرتب کرنے کے ساتھ دیا تو اگر امر سے مقصود وجود نہ ہوتا تو پھر یہ مثال پیش کرنا صحیح نہ ہوتی تو وجود اس امر سے مراد ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا ہے کہ جب امر پایا جائے تو مامور بہ بھی موجود ہو تو اسطرح اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں بھی ایسا ہوگا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے امر کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ کہتا ہے ''کن فاعلاً لھذا الفعل'' اس فعل کے فاعل بن جاؤ۔

یعنی اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں وجود مراد ہوگا اسلئے کہ ہر امر کا معنیٰ یہ ہے کہ اس فعل کے فاعل بن جاؤ تو اسکا قول ''صلّ'' کا معنیٰ ہے کن فاعلاً للصلوٰۃ اور ''زکّ'' کا معنیٰ ہے کن فاعلاً للزکوٰۃ تو ثابت ہوا کہ ہر امر امر بالکون ہوتا ہے تو اس فعل کا ہو جانا واجب ہوگا (جسکے متعلق امر دیا ہے) لیکن ہر امر سے وجود کا مراد ہونا اختیار کو نفی کرتا ہے۔ (اور وہ قاعدہ تکلیف کے منافی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا مکلف کرنا اختیار پر مبنی ہے یہی وجہ ہے کہ بے اختیار مثلاً مجنون مکلف نہیں ہے) اسلئے تمام اوامر سے وجود ثابت نہیں ہوگا بلکہ وجوب ثابت ہوگا اسلئے کہ وجوب وجود کی طرف پہنچاتا ہے۔

اور اسکے علاوہ دوسرے نصوص بھی امر کے وجوب کے لئے ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ (چنانچہ پانچویں دلیل امر کے وجوب کے لئے ہونے پر) مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد '' افعصیت امری'' ہے۔ (اور چھٹی دلیل مثلاً) اللہ تعالیٰ کا ارشاد '' واذا قیل لھم ارکعوا لا یرکعون'' ہے۔ (اسلئے کہ ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ ابلیس لعین کا زجر و توبیخ کرتا ہے۔ اور وہ ترک واجب پر ہو سکتی ہے۔ اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ مشرکین اور کفار کی مذمت اور ان پر زجر و توبیخ کرتا ہے۔ اور یہ مذمت بھی کسی مباح یا مستحب عمل کے ترک پر

نہیں ہوگی بلکہ یہ بھی ترک واجب ہی پر ہے تو معلوم ہوا کہ امر کا حکم وجوب ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے)

ساتویں دلیل امر کے وجوب کے لئے ہونے پر" عرف" ہے اسلئے کہ جو شخص قطعی طور پر فعل کو طلب کرتا ہے۔ تو امر کے صیغہ کے ساتھ طلب کرتا ہے۔

(مَسئَلَةٌ وَ كَذَا بعدَ الحَظرِ لِمَا قُلْنا وَقِيلَ لِلنَّدبِ كَمَا فِي وَابْتغوا مِنْ فَضلِ اللّٰهِ أَىْ أُطْلُبُوا الرِّزقَ وَ قِيلَ لِلإباحَةِ كَمَا فِي فَاصْطَادُوْا قُلْنَا ثَبَتَ ذالك بِالقرِينةِ) أى النَّدبُ والإباحةُ فِي الآيَتينِ ثَبَتَا بِالقَرِينةِ فَإنَّ الْابْتغآءَ والا صطيادَ إنَّما أُمِرَ بِهِمَا لِحَقِّ الْعِبادِ وَ مَنْفَعَتِهِمْ فَلا يَنبَغِيْ أنْ يَّثْبُتَا عَلٰى وَجْهٍ تَنْقَلِبُ الْمَنفَعَةُ مَضَرَّةً بِأنْ يَجبَ عَلَيْهِمْ

ترجمہ وتشریح:- (جو حضرات امر کے وجوب کے لئے ہونے کے قائل ہوئے ہیں تو ان میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا امر بعد الحظر اور بعد التحریم بھی وجوب کے لئے ہے یا بعد التحریم و بعد الحظر امر ندب اور اباحت کے لئے ہے تو مذہب مختار اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ بعد التحریم اور بعد النھی بھی امر مطلق وجوب کے لئے ہے۔ اور بعض حضرات نے اللہ تعالیٰ کے قول" فاذا قضيت الصلوٰة فانتشروا في الارض و ابتغوا من فضل الله " سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ بعد الحظر امر ندب کے لئے ہوتا ہے۔ اسلئے کہ نماز جمعہ کے بعد تجارت وغیرہ کسب معاش کرنا زیادہ سے زیادہ مستحب ہی ہے۔ اور بعض حضرات نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد " واذا حللتم فاصطادوا" سے استدلال کرتے ہوئے کہا امر بعد الحظر اباحت کے لئے ہے لیکن اول قول صحیح ہے اور ان دونوں آیتوں میں ندب اور اباحت قرینہ اور دلیل سے ثابت ہوا ہے اور وہ یہ کہ طلب معاش اور شکار کرنے کا امر لوگوں کے فائدہ کے لئے ہیں تو یہ ایسے طریقہ سے ہونا چاہیے کہ لوگوں کے لئے نفع بخش رہے اور اگر انکو واجب قرار دیا جائے مثلاً نماز جمعہ کے بعد اگر بازاروں میں جانا اور خرید وفروخت واجب ہو یا طواف زیارت سے فارغ ہو کر حرم سے نکل کر شکار کرنا واجب ہو تو یہ لوگوں کے لئے مصیبت بن جائینگے اسلئے مصنف نے مسئلہ کا عنوان قائم کر کے اسکو واضح کیا)

ترجمہ: اور اسی طرح بعد الحظر بھی امر وجوب کے لئے ہے ان دلائل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کئے اور بعض حضرات نے کہا کہ حظر اور نہی کے بعد امر ندب اور استحباب کے لئے ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " وابتغوا من فضل الله " (یعنی نماز سے فارغ ہو کر زمین میں منتشر ہو کر) اللہ کے فضل یعنی رزق کو طلب کرو۔

اور کہا گیا کہ بعد الحظر امر اباحت کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد" فاصطادوا" میں ہے۔ ہم

(جمہور اور قول مختار کے قائلین) کہتے ہیں کہ یہ قرینہ کے ساتھ ثابت ہے یعنی ندب اور اباحت دونوں آیتوں میں قرینہ کے ساتھ ثابت ہیں اس لئے کہ رزق کو طلب کرنا اور شکار کے عمل کرنے کا حکم لوگوں کے فائدہ کے لئے ہیں تو اسلئے یہ ایسے طریقہ سے مشروع ہونے چاہیے کہ یہ فائدہ لوگوں کے لئے مصیبت نہ بنے مثلاً یہ کہ لوگوں پر واجب ہو جائے۔

(مَسْئَلَةٌ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ الإِبَاحَةُ أَوِ النُّدْبُ فَاسْتِعَارَةٌ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْجَامِعُ جَوازُ الْفِعْلِ لا إِطْلاقُ اسمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ لِأَنَّ الإِبَاحَةَ مُبَايِنَةٌ لِلْوُجُوبِ لا جُزْؤُهُ) إعلَمْ أنَّ الْأَمرَ إذَا كَانَ حَقِيقَةً فِي الوُجوبِ فإذَا أُرِيدَ بِهِ الإباحَةُ أو النُّدبُ يَكُونُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لَا مُحَالَةَ لِأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ غيرُ مَا وُضِعَ لَهُ فقد ذَكَرَ فَخرُ الإسْلامِ رحمهُ اللّٰهُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ إخْتِلافاً فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ وَ الْجَصَّاصِ مَجازٌ فِيهِمَا وَ عِنْدَ الْبَعْضِ حَقِيقَةٌ فَقَدِاخْتَارَ فَخرُ الإسلامِ رَحِمَهُ اللّٰهُ هَذَا و تَاوِيلُهُ أنَّ الْمَجَازَ فِي إصْطِلَاحِهِ لَفظٌ أُرِيدَ بِهِ مَعنىً خَارِجٌ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَامَّا اذا أُرِيْدَ بِهِ جزؤُ الْموضوعِ لَهُ فَإِنَّهُ لا يُسَمِّيهِ مجازاً بَلْ يُسَمِّيهِ حَقِيقَةً قاصرةً والذى يَدُلُّ عَلىٰ هَذَا الإصطلاحِ قَوْلُهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أنَّ معنَى الإباحةِ وَالنُّدبِ مِنَ الوُجُوبِ بَعْضُهُ فِي التَّقْدِيْرِ كَأَنَّهُ قَاصِرٌ لا مُغَائِرٌ امَّا فِي إصْطِلَاحِ غَيْرِهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَالمجازُ لَفظٌ أُرِيدَ بِهِ غيرُ مَا وُضِعَ لَهُ سَوآءٌ كَانَ جُزْؤُهُ أو مَعنًى خَارِجًا عِنْهُ وَ هذا التَّعرِيفُ صَحِيحٌ عند فَخرِ الإسْلامِ رحمهُ اللّٰهُ لكِنْ يُحْمَلُ غيرُ الْمَوضُوعِ لَهُ عَلَى المعنىٰ الْخَارِجِيِّ بِنَاءً على عَدمِ إطلاقِ الغَيْرِ عَلَى الْجُزوُ فَإِنَّ الجُزوَ عندهُ لَيس عيناً ولا غيراً علىٰ مَا عُرِفَ مِنْ تَفسِيرِ الْغَيْرِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ فَحَاصِلُ الْخلافِ فِي هذهِ المَسئَلةِ أنَّ إطلاقَ الْامرِ عَلىٰ الاباحةِ او النُّدبِ أهُوَ بِطريقِ إطلاقِ إسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزوُ امْ بِطَرِيْقِ الإستعارةِ وَ معنىٰ الإستعارةِ أنْ يكونَ علاقةُ المجازِ وصفاً بَيِّناً مُشْتَرِكاً بَيْنَ المعنىٰ الحَقِيقِيْ وَ الْمَجَازِىْ كَالشُّجَاعَةِ بَيْنَ الإنسانِ الشُّجَاعِ وَالْاَسَدِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ مسئلہ اور جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو بعض کے نزدیک امر کا

استعمال اباحت اور ندب میں استعارہ ہے اور جامع جواز فعل ہے نہ کہ **اطلاق اسم الکل علی البعض** اسلئے کہ اباحت وجوب کے لئے مبائن ہے اور اباحت وجوب کا جزو نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر جب وجوب میں حقیقت ہے تو جب لفظ امر کے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو یہ بات تو یقینی ہے کہ امر کے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ بطریق المجاز ہوگا اسلئے کہ لفظ امر سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا۔

سو امام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ تو امام کرخی اور ابوبکر جصاص کے نزدیک امر کا استعمال ندب اور اباحت میں مجاز ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک امر کا استعمال ندب او اباحت میں حقیقت ہے تو امام فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور اسکا مطلب یہ ہے کہ مجاز فخر الاسلام کی اصطلاح میں وہ لفظ ہے جس سے معنیٰ موضوع لہ سے خارجی معنیٰ کا ارادہ کیا جائے تو جب معنیٰ موضوع لہ کے جزو کا ارادہ کیا جائے تو امام فخر الاسلام اسکو مجاز کا نام نہیں دیتے بلکہ وہ اسکو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور امام فخر الاسلام کی اس اصطلاح پر دلیل اس مقام پر انکا یہ قول ہے کہ معنیٰ اباحت اور ندب اور تقدیر اور اندازے میں وجوب کا ایک حصہ ہے گویا کہ ندب اور اباحت وجوب کی بنسبت قاصر ہیں اور یہ وجوب کے لئے مغائر نہیں ہیں۔ (اسلئے کہ وجوب کا معنیٰ جواز الفعل مع المنع عن الترک ہے اور اباحت کا معنیٰ جواز الفعل مع جواز الترک ہے اور ندب کا معنی رجحان الفعل مع جواز الترک ہے اور رجحان جواز سے قریب ہے تو گویا اباحت اور ندب جواز الفعل میں وجوب کے ساتھ مساوی اور جواز الترک میں وجوب سے مغائر ہو گئے تو معنیٰ وجوب بمنزلۃ الکل او معنیٰ اباحت اور ندب بمنزلۃ الجزو ہو گئے تو امر جو کہ وجوب میں حقیقت ہے ندب اور اباحت میں حقیقت قاصرہ ہو گیا۔)

اور امام فخر الاسلام کے علاوہ دوسرے علماء کی اصطلاح میں مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے خواہ وہ موضوع لہ کا جزو ہو یا کوئی ایسا معنیٰ ہو جو موضوع لہ سے خارج ہو اور یہی تعریف امام فخر الاسلام کے نزدیک بھی صحیح ہے لیکن وہ غیر موضوع لہ کو معنیٰ خارجی پر حمل کرتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ غیر کا اطلاق جزو پر نہیں ہوتا اسلئے کہ جزو امام فخر الاسلام کے نزدیک عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں جیسا کہ علم کلام میں ''غیر'' (**الغیر ما یجوز انفکاکہ عن الشیئ**) کی تفسیر سے معلوم ہوا ہے۔ (اسلئے کہ جزو کا انفکاک اگرچہ کل سے ہوسکتا ہے لیکن ''کل'' کا

انفکاک جزؤ سے نہیں ہوسکتا۔اور ''عینیت'' کا معنیٰ اتحاد فی المفہوم ہے اور کل اور جزؤ کا مفہوم ایک نہیں تو اسلئے جزؤ کا مفہوم ''کل'' سے مغائر ہونے کی وجہ سے جزؤ ''کل'' کا عین نہیں اور ''کل'' چونکہ ''جزؤ'' سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتا تو اسلئے جزؤ ''کل'' سے غیر بھی نہیں)

تو اس مسئلہ میں اختلاف کا حاصل اور خلاصہ یہ ہوا کہ آیا امر کا اطلاق اباحت یا ندب پر بطریق اطلاق اسم الکل علی الجزؤ ہے۔یا بطریق الاستعارہ ہے اور استعارہ کا معنیٰ یہ ہے کہ علاقہ مجاز وصف بین اور مشترک ہو معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے درمیان جیسا کہ انسان اور اسد یعنی شیر میں شجاعت کا وصف واضح اور مشترک ہے۔

(وَ الأَصَحُّ الثَّانِی) وَ هُوَ إِطْلَاقُ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْوِ لِأنَّا سَلَّمنا انَّ الاباحَةَ مُبَايِنَةٌ لِلْوُجُوْبِ فَإِنَّ مَعنیٰ الاباحَةِ جَوازُ الْفِعلِ وَجوازُ التَّرْكِ وَ مَعْنیٰ الْوُجُوبِ جَوازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرمَةِ التركِ لكن معنیٰ قولِنَا أنَّ الامر للاباحة هو أنَّ الامرَيدلُّ على جزءٍ واحدٍ مِن الِاباحةِ وهو جواز الفعلِ فَقَطْ لَا انه يدُلُّ على كِلَا جُزئَيهِ لأنّ الامر لا دلالةَ لهُ على جوازِ التَّركِ اصلاً بَلْ إنّما يثبُتُ جوازُ التَّركِ بناءً علىٰ أنّ هٰذا الامرَ لا يَدُلُّ علىٰ حُرْمَةِ التَّركِ التى هى جُزْءٌ آخرُ لِلوُجوبِ فيَثبُتُ جوازُ التَّركِ بناءً علىٰ هذا الأصلِ لا بِلَفظِ الأمرِ فَجَوازُ الفِعْلِ الذى يثبُتُ بِالأمرِ جُزءٌ لِلْوُجو بِ فيكونُ إطلَاقُ لَفظِ الْكُلِّ على الْجُزْوِ و هذا معنیٰ قولهٖ (لِأَنَّ الامرَ دَلَّ علىٰ جوازِ الفعلِ الذى هو جُزوُ هُما) اى الِاباحَةِ والوُجوبِ (لا علىٰ جوازِ التَّركِ الذى به الْمُبَايَنَةُ لكِنْ يَثبُتُ ذا لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلىٰ حُرْمَةِ التَّركِ التى هى جزءٌ اٰخرُ لِلوُجُوبِ) و هـذا بَحثٌ دَقِيْقٌ مَا مَسَّهُ إلَّا خَاطِرِیْ۔

ترجمه وتشریح:- اور اصح ان میں دوسرا قول ہے اور وہ (یہ کہ امر کا اطلاق جب وجوب کی بجائے ندب اور اباحت پر ہو جائے تو وہ) اطلاق اسم الکل علی الجزء کی قبیل سے ہوتا ہے۔اسلئے کہ ہم نے تسلیم کیا کہ اباحت وجوب کے لئے مباین اور مغائر ہے اسلئے کہ اباحت کا معنیٰ جواز الفعل وجواز الترک ہوتا ہے اور وجوب کا معنیٰ جواز الفعل مع حرمۃ الترک ہے۔لیکن ہمارا قول کہ ''امر'' اباحت کے لئے ہے۔کا معنیٰ یہ ہے کہ امر اباحت کے معنیٰ میں سے ایک جزؤ پر دلالت کرتا ہے۔اور وہ صرف جواز الفعل ہے۔یہ مطلب نہیں کہ امر اباحت کے دونوں جزؤں پر دلالت کرتا

ہے۔اسلئے کہ امر کے لئے جواز ترک پر قطعاً دلالت نہیں ہے بلکہ جواز الترک صرف اسلئے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر جوا باحت کے لئے ہوتا ہےوہ اس حرمۃ ترک پر دلالت نہیں کرتا جو وجوب کا دوسرا جزءَ ہے تو جواز ترک اس اصل کی بناء پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ لفظ امر کے ساتھ تو وہ جواز الفعل جو امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ وجوب کا جزءَ ہے۔تو اطلاق لفظ ''کل'' علی الجزءَ ہوگا۔اور یہی مصنف رحمہ اللہ کے اس قول کا معنی ہے کہ ''اسلئے کہ امر اس جواز فعل پر دلالت کرتا ہے جوان دونوں یعنی اباحت اور وجوب کا جزءَ ہےاور امر اس جواز ترک پر دلالت نہیں کرتا جسکے ساتھ (اباحت اور وجوب میں)مبائینت حاصل ہوتی ہے۔لیکن وہ جواز ترک ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ حرمۃ ترک جو کہ وجوب کا دوسرا جزءَ ہے پر دلیل نہیں ہے۔اور یہ بہت دقیق بحث ہے جسکو صرف میں (مصنف) نے ذکر کیا ہے۔

(هذا إذَا اسْتُعْمِلَ وَ أُرِيْدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أوِ النُّدُبُ أمَّا إذا اسْتُعْمِلَ فى الْوُجُوبِ لٰكِنْ عَـدَمَ الْوُجوبِ بِالنَّسْخِ حتّٰى يَبْقىٰ النُّدبُ أوِ الإباحةُ عِندَ الشافِعِيِّ رحمهُ اللّٰهُ فَلا يَكُـونُ مَـجَازاً لِأنَّ هـذهِ دَلالَةُ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْوَ وَالْمَجَازُ اللفظُ الْمُستَعملُ فِى غَيـرِ مَـا وُضِـعَ لَهُ و لَمْ يُوْ جَدْ) أى هَـذَا الْخِلافُ الذى ذَكَرنا و هُوَ أنَّ دلالَةَ الأمرِ عـلـى الاباحةِ بِـطَريقِ إطْلَاقِ لَفظِ الْكُلِّ عَلىٰ الْجُزوِ أمْ بِطَرِيقِ الِاستعارةِ إنَّما يَكونُ ذالك إذَا اسْتُـعـمِـلَ وأُرِيـدَ بِـهِ الـنُّـدْبُ أوِ الإ بـاحةُ أمَّا إذَا اسْتُعْمِلَ الامرُ وَ أُرِيدَ بِهِ الوجوبُ ثُمَّ نَسَخَ الْوُجُوبُ وَبَقِيَ النُّدبُ أوِ الإباحةُ عَلىٰ مَذهبِ الشَّافِعِيِّ رحمهُ اللّٰهُ فَـا لأ مـرُ هل يَكونُ مجازاً أم لا فَاقولُ لاَ يكونُ مَجازاً لِأنَّ المجازَ لَفظٌ أُرِيدَ بهِ غيرُ مَا وُضِـعَ لَـهُ ولَـمْ يُـوْ جَـدْ لِأنَّـه أُرِيـدَ بِـالْأمرِ الوجوبُ بَلْ يكونُ دلالةُ الْكُلِّ عَلَى الْجُزْوَ وَالـدَّلالةُ لا تـكـونُ مَـجازاً فَإنَّـك إذا أطْلَقْتَ الانسانَ أرَدْتَّ به الحيوانَ النَّاطِقَ فَإنَّ اللفظَ يَدُلُّ عَلىٰ كُلِّ واحدٍ مِنَ الأجْزَآءِ وَلا مجازَ هُنَا بل إنَّما يكونُ مجازاً إذا أطْلَقْتَ الِانسانَ وأرَدتَّ بِهِ الحيوانَ فَقَطْ أوِ النَّاطِقَ فَقَطْ.

وإنَّـمـا قُـلْـنَـا عـلىٰ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رحمهُ الله لِأنَّه علىٰ مَذهبِنَا اذا نَسَخَ الْوُجُوبُ لاَ تَبْـقى الاباحةُ الَّتِي تثبتُ فِي ضِمْنِ الْوُجوبِ كَمَا أنَّ قَطْعَ الثَّوبِ كَانَ واجباً بِالأمْرِ إذَا أصابَتْهُ نَجَاسَةٌ ثُمَّ نَسَخَ الْوُجُوبُ فَإنَّهُ لَمْ يَبْقَ القَطعُ مُسْتَحباً وَ لا مُباحاً۔

ترجمہ و تشریح:۔ یہ اس وقت ہے جب امر کا استعمال کیا جائے اور اسکے ساتھ اباحت یا ندب کا ارادہ کیا جائے بہر حال جب امر کو وجوب میں استعمال کیا جائے لیکن وجوب نسخ کی وجہ سے معدوم ہو جائے یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اباحت یا ندب باقی رہ جائے تو مجاز نہ ہوگا اسلئے کہ یہ دلالۃ الکل علی الجزؤ ہے اور مجاز لفظ کا استعمال ہے غیر موضوع لہ میں اور وہ موجود نہیں ہوا۔

یعنی یہ اختلاف جو ہم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ امر کی دلالت اباحت پر اطلاق الکل علی الجزؤ کی قبیل سے ہے یا بطریق الاستعارہ ہے اس وقت ہے جب امر کو استعمال کیا جائے اور اس سے ندب یا اباحت کا ارادہ کیا جائے بہر حال اگر امر کو استعمال کر کے اسکے ساتھ وجوب کا ارادہ کیا۔ پھر وجوب منسوخ ہوا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق ندب اور اباحت باقی رہا تو اس وقت آیا امر مجاز ہوگا یا نہیں تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں اس وقت امر مجاز نہ ہوگا۔ اسلئے کہ مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے اور یہاں پر غیر موضوع لہ کا ارادہ نہیں پایا گیا اسلئے کہ امر سے وجوب کا ارادہ کیا گیا۔ بلکہ اس صورت میں امر کی دلالت (اباحت اور ندب پر) دلالۃ الکل علی الجزؤ ہوگی اور دلالۃ مجاز کے ساتھ مسمّٰی نہیں کی جاتی اسلئے کہ آپ جب الانسان پر اطلاق کرتے ہوں اور حیوان ناطق کا ارادہ کرتے ہوں تو انسان حیوان اور ناطق میں سے ہر ایک جزؤ پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں کوئی مجاز نہیں۔ بلکہ مجاز صرف اس وقت ہوگا جب اس صورت میں انسان پر اطلاق کر کے صرف حیوان کا ارادہ کیا جائے یا صرف ناطق کا ارادہ کیا جائے۔

اور ہم نے اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا حوالہ اس لئے دیا کہ ہمارے (احناف) کے مذہب پر جب وجوب منسوخ ہو جاتا ہے تو پھر وہ اباحت جو وجوب کے ضمن میں پائی جاتی ہے وہ ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کپڑے کو جب نجاست پہنچ جاتی تو اسکا کاٹنا (گزشتہ شرائع میں) امر کے ساتھ واجب تھا پھر جب (ہماری شریعت میں) وجوب منسوخ ہوا تو اب نہ کپڑا کاٹنا مستحب ہے اور نہ جائز (بلکہ اب نجاست پہنچنے کے بعد کپڑے کو دھونے کے بجائے کاٹنا تبذیر اور اضاعۃ المال میں داخل ہے)۔

(فَصْلٌ اَلْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عِنْدَ الْبعضِ یُوْجِبُ الْعمومَ والتکرارَ لِاَنَّ "اِضْرِبْ" مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْکَ الضَّرْبَ، وَالضَّرْبُ اِسْمُ جِنْسٍ یُفِیْدُ الْعُمُوْمَ وَلِسَوالِ السَّائِلِ فِی الْحَجِّ "اَلِعَامِنَا ھذا اَمْ لِلْاَبَدِ) سَأَلَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ فِی الْحَجِّ اَلِعَامِنَا ھذا اَمْ لِلْاَبَدِ

فَهِمَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْحَجِّ يُوْجِبُ التَّكْرَارَ (قُلْنَا اعْتَبَرَهُ بِسَائِرِ الْعِبَادَاتِ وَ عند الشافعي رحمه الله يَحْتَمِلُهُ لِمَا قُلْنَا غَيْرَ أَنَّ الْمَصْدَرَ نَكِرَةٌ فِي مَوْضِعِ الثَّابِتِ فَيَخُصُّ عَلَى احْتِمَالِ الْعُمُومِ وَ عِنْدَ بَعْضِ عُلَمَائِنَا لَا يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ معلقاً بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصاً بِوَصْفٍ كَقَوْلِهِ تعالىٰ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا. وَ أَقِمِ الصَّلوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ قُلْنَا لَزِمَ لِتَجَدُّدِ السَّبَبِ لَا لِمُطْلَقِ الْأَمْرِ وَعِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَائِنَا لَا يَحْتَمِلُهُمَا أَصْلاً لِأَنَّ الْمَصدرَ فَرْدٌ إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ وَهُوَ مُتَيَقَّنٌ أَوْ مَجْمُوعِ الْأَفْرَادِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعِ وَذَا مُحْتَمَلٌ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لَا عَلَى الْعَدَدِ الْمَحْضِ) أيْ لَا يَقَعُ عَلَى الْعَدَدِ الْمَحْضِ۔

ترجمہ وتشریح:۔ (مصنف رحمہ اللہ جب امر کے حکم سے فارغ ہوئے تو اس فصل میں امر کے تکرار کے لئے موجب ہونے اور نہ ہونے کو بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا)

بعض علماء کے نزدیک امر مطلق (جو کسی شرط یا وصف یا وقت وغیرہ کے ساتھ مقید نہ ہو مثلاً ''وان کنتم جنباً فاطهروا'' اور ''الزانية و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما الایۃ'' یا ''السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما'' اور وقت کے ساتھ تقیید کی مثال جیسے " اقم الصلوٰة لدلوک الشمس " وغیرہ اور بعض علماء سے مراد یہاں پر امام مزنی اور امام ابو اسحاق اسفرائینی الشافعی اور آئمہ حدیث میں سے امام عبد القاہر بغدادی ہیں) عموم اور تکرار کو واجب کرتا ہے ان حضرات کے لئے اپنے مدعیٰ پر چند دلائل ہیں

(۱) اسلئے کہ ''اضرب'' آدمی کے قول " اطلب منک الضرب " کا مختصر ہے اور ''ضرب'' (مصدر) اسم جنس ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) اور سائل کے سوال کی وجہ سے حج سے متعلق کہ کیا یہ حج کی فرضیت ہمارے لئے صرف اسی سال ہے یا ہمیشہ کے لئے یعنی حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حج سے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا کہ کیا حج ہمارے اس سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے۔ (تو اسکا یہ سوال اسلئے تھا کہ انہوں نے) یہ سمجھ لیا کہ امر بالحج تکرار کو واجب کرتا ہے۔ (اور چونکہ وہ صاحب لسان تھے اور انہوں نے امر سے تکرار سمجھ لیا تو معلوم ہوا کہ امر مطلق تکرار کا فائدہ دیتا ہے ۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق عموم اور تکرار کا فائدہ نہیں دیتا اسلئے مصنف رحمہ اللہ جمہور کی طرف سے جواب دیتے

ہوئے فرماتے ہیں کہ) ہم کہتے ہیں کہ انہوں نے حج کو تمام عبادات پر قیاس کرتے ہوئے (یہ سمجھ لیا کہ فرضیت حج کا سبب اَشْھُرِ حج ہیں اور وہ چونکہ ہر سال میں آتے رہتے ہیں۔ اور ہر سال حج کی ادائیگی میں دِقّت ہے تو اسلئے پوچھ لیا کہ یارسول اللہ کیا حج کی فرضیت عمر میں ایک ہی مرتبہ ہے یا ہر سال ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک امر مطلق عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔ صرف اتنی بات ہے کہ مصدر چونکہ نکرہ ہے اور موضع اثبات میں ہے اسلئے خاص ہوگا عموم کے احتمال کے ساتھ۔

اور ہمارے بعض علماء کے نزدیک امر مطلق تکرار کا احتمال صرف اس وقت رکھتا ہے جب معلق بالشرط یا مخصوص بالوصف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وان کنتم جنباً فاطھروا" اگر تم جنب ہو تو خوب پاکی حاصل کرو، یعنی غسل کرو (تو یہاں امر بالغسل کو جنابت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ لہٰذا اگر لحوق جنابت میں تکرار ہو تو وجوب غسل میں بھی تکرار ہوگا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس" زوال شمس کے وقت نماز قائم کرو۔ (تو دلوک شمس اور زوال میں تکرار موجب ہوگا وجوب صلوٰۃ کے تکرار کے لئے)

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں تکرار تجدد سبب کی بناء پر ہے مطلق امر کی وجہ سے نہیں ہے۔

اور جمہور احناف کے نزدیک (نہ امر عموم اور تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور) نہ عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ (اگر امر مثلاً "اضرب" "اطلب منک الضرب" سے مختصر ہے لیکن ضرب مصدر ہے اور) مصدر فرد ہے اسکا اطلاق یا تو واحد حقیقی پر ہوگا اور وہ متیقن ہے اور یا مجموعہ افراد پر ہوگا (اور وہ واحد حکمی اور فرد جنسی ہے) اسلئے وہ من حیث المجموع واحد ہے۔ اور وہ محتمل ہے صرف نیت کے ساتھ ثابت ہوگا (اور مصدر کا اطلاق فرد ہونے کی وجہ سے) عدد محض پر نہیں ہوگا۔

(فَفِیْ طَلِّقِیْ نَفْسَکِ یُوْجِبُ الثلٰث عَلَی الأَوَّلِ وَ یَحْتَمِلُ الإِثْنَیْنِ وَ الثلٰث عند الشافعی رحمہٗ اللّٰہُ) و عِندنَا یَقَعُ عَلَی الْواحِدِ وَیَصِحُّ نِیةُ الثلٰثِ لَا الاثنینِ لِاَنَّ الثلٰث مَجْمُوعُ أَفْرَادِ الطَّلَاقِ فَیَکُونُ وَاحِداً إعتِبَارِیًّا وَلَا یَصِحُّ نِیةُ الإثنینِ لأنَّ الإثنینِ عددٌ محضٌ وَلَا دلالَةَ لِإسمِ الفَرْدِ عَلَی الْعَدَدِ فَذَکَرُوْا ھٰذِہٖ الْمَسْئَلَةَ بیَاناً لِثَمرةِ الإختِلافِ وَلَمْ یَذکُرُوا ثَمرةَ الإختِلافِ بَیْنَنَاوَ بَیْنَ مَنْ قال لَا یَحْتَمِلُ التَّکرارَ إلَّا أنْ یَّکُونَ مُعَلَّقاً بِشَرْطٍ فَأَوْرَدْتُ ھٰذِہٖ الْمَسئَلَةَ وَ ھِیَ إنْ دَخلْتِ الدَّارَ فَطَلِّقِیْ نَفْسَکِ فَعلٰی ذالک المَذْھَبِ یَنْبَغِیْ أن یَّثْبُتَ التَّکرارُ وَإنَّمَا قُلْتُ یَنْبَغِیْ لأنَّہٗ لَا رِوَایَةَ عَنْ ھٰؤُلَاءِ فِیْ ھٰذِہٖ

الْمَسْئَلَةِ لٰكِنْ بِنَاءً عَلٰى اَصْلِهِمْ وَهُوَ اَنَّهٗ يُوْجِبُ التَّكْرَارَ اِذَا كَانَ مُعَلَّقاً بِشَرْطٍ يَجِبُ اَنْ يَّثْبُتَ التَّكْرَارُ وَفِىْ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَطَلِّقِىْ نَفْسَكِ يَنْبَغِىْ اَنْ يَثْبُتَ عِنْدَ هُمْ التَّكْرَارُ عَلَى الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ لَا عِنْدَنَا وقولهٗ تعالىٰ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا " لَا يُرَادُ بِهٖ كُلُّ الْاَفْرَادِ اِجْمَاعاً فَيُرَادُ الواحدُ فَلَمْ يَدُلَّ عَلَى الْيَسَارِ ۔

ترجمه وتشریح:۔ (گزشتہ عبارت میں چار مذاہب کا بیان تھا تو اس عبارت میں ان مذاہب اربعہ پر تفریع ہے لیکن متن میں تین مذاہب پر تفریع کی ہے اور پھر مصنف نے چوتھے مذہب جو بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب ہے پر خود تفریع کی ہے۔تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ)

پس آدمی کے قول " طلقی نفسک " اپنے آپ کو طلاق دیدو' میں مذہب اول (جو امام مزنی اور ابو اسحٰق الاسفرائینی اور عبد القاھر بغدادی کا مذہب ہے) پر تین طلاقیں واقع ہونگی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسمیں دو طلاقوں اور تین طلاقوں کا احتمال ہے (اور یہ دوسرا مذہب ہے) اور ہمارے نزدیک جمہور احناف کے نزدیک جو کہ چوتھا مذہب ہے، ایک طلاق واقع ہوگی اور تین کی نیت بھی صحیح ہے لیکن دو طلاقوں کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ "تین" طلاق کے تمام افراد ہے تو اسلئے فرد حکمی ہونے کی بناء پر یہ فرد اعتباری ہوگا اور دو کی نیت صحیح نہیں اسلئے کہ دو عدد محض ہے۔اور اسم فرد کے لئے عدد پر دلالت نہیں۔

تو علماء (مصنفین) نے یہ مسئلہ ثمرۂ اختلاف کو بیان کرنے کے لئے ذکر کیا اور انہوں نے ہمارے جمہور احناف اور ان حضرات کے درمیان جو کہتے ہیں کہ امر صرف اس وقت تکرار کا احتمال رکھتا ہے جب معلق بالشرط یا معلق بالوصف ہو،ثمرہ اختلاف ذکر نہ کیا۔تو میں نے اسکے بیان کے لئے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے۔"ان دخلت الدار فطلقی نفسک" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو تم اپنے آپ کو طلاق دیدو تو اس مذہب کے مطابق اس گھر میں تکرار کے ساتھ داخل ہونے کی صورت میں امر میں تکرار ثابت ہونا چاہیے۔

اور میں نے یہ کہا کہ شرط کے تکرار کی صورت میں امر میں تکرار ثابت ہونا چاہیے۔اور یہ نہ کہا کہ تکرار ثابت ہوگا اسلئے کہ ان علماء سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔لیکن انکے اصل پر بناء کرتے ہوئے کہ جب امر معلق بالشرط ہو تو وہ تکرار واجب کرتا ہے ضروری ہے کہ ان کے نزدیک تکرار ثابت ہو۔

اور اسکے قول" ان دخلت الدار فطلقی نفسک" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو تم اپنے آپ کو

طلاق دیدو۔میں ہونا چاہیے کہ تیسرے مذہب پر (جو بعض احناف کا مذہب ہے) تکرار ثابت ہو ہمارے نزدیک تکرار ثابت نہ ہوگا۔

اور "وقولہ تعالیٰ فاقطعوا ایدیھما" میں بالاتفاق تمام افراد مراد نہیں۔تو اسلئے ایک ہی مراد ہوگا تو اسلئے یہ یسار پر (یعنی بائیں) پر دلالت نہیں کریگا (یہاں پر اصول یہ ہے کہ اسم جنس عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو اس پر علماء نے تفریع کی ہے کہ اگر "سارق" چور نے ایک مرتبہ ہاتھ کٹ جانے کے بعد دوبارہ چوری کی تو اسکا بایاں ہاتھ نہیں کٹے گا تو یہاں علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مصادر جس پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے۔وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا۔امام فخر الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔اسی پر متفرع ہے کہ ہر اسم فاعل جو لغۃً مصدر پر دلالت کرے جیسے "السارق والسارقۃ" تو یہ عدد کا احتمال نہیں رکھیگا۔اور خلاصہ کلام کا یہ ہے کہ وہ مصدر جس پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس مصدر کی طرح جس پر امر دلالت کرتا ہے۔تو "السارق" کا معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ شخص جس نے چوری کی ہو ایک مرتبہ چوری اور یہاں پر واحد اعتباری جو مجموعہ سرقات ہیں مراد نہ ہونگے۔ورنہ پھر سارق کا ہاتھ کاٹنا آخر عمر تک موقوف ہوگا اسلئے کہ تمام سرقات کا پتہ آخر عمر میں چل سکتا ہے اور وہ بالاجماع باطل ہے پھر سرقہ واحدہ پر ایک ہی ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ تو آیت کا معنیٰ یہ ہوا۔الذی سرق والتی سرقت سرقۃً واحدۃ یقطع من کل منھما ید واحدۃ اور وہ بالاتفاق دایاں ہاتھ ہے۔

نیز سنت قولی اور فعلی سے بھی یہی ثابت ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "فاقطعوا ایمانھما" آیا ہے اسلئے بایاں ہاتھ مراد نہ ہوگا اور سبب کے مکرر ہونے سے حکم مکرر نہیں ہوسکتا اسلئے کہ قطع کا محل دایاں ہاتھ ہے اور وہ ایک مرتبہ کاٹ دیا گیا تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تکرار سبب کی بناء پر حکم مکرر نہ ہوگا۔

لیکن زنا کے مکرر ہونے سے غیر شادی شدہ مرد اور عورت کے حق میں دوبارہ کوڑے لگائے جائینگے اسلئے کہ وہاں محل موجود ہے اور وہ بدن ہے اور مصنف رحمہ اللہ کا کلام اسمیں ظاہر ہے کہ مصدر سے یہاں پر مراد وہ مصدر ہے جس پر امر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ مصنف نے مثال "فاقطعوا ایدیھما" کے ساتھ ذکر کیا۔اور "السارق والسارقۃ" کا ذکر نہیں کیا۔واللہ اعلم)

(فَصْلٌ اَلْإِتْيَانُ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ نَوْعَانِ أَدَآءٌ) أَيْ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الثَّابِتِ بِالْأَمْرِ. **(وَقَضَآءٌ)** أَيْ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهٖ وَقُلْنَا فِي الْأَوَّلِ "الثَّابِتُ بِهٖ" لِيَشْمِلَ النَّفْلَ وَيُطْلَقُ

كُلٌّ مِنهُمَا عَلَى الآخَرِ مَجَازاً۔

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ جب امر کے تکرار کے لئے مفید ہونے اور نہ ہونے اور تکرار کا احتمال رکھنے اور نہ رکھنے کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس فصل میں حکم امر جو کہ اتیان بالمامور بہ یعنی مامور بہ پرعمل کرنا ہے کے اقسام کو بیان کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ) اتیان بالمامور بہ (یعنی مامور بہ پرعمل کرنے) کی دوقسمیں ہیں۔

(۱) اداء یعنی جو کچھ امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کو بعینہ (اسکے وقت معین میں) آمر کے حوالہ کرنا۔ (یعنی اس مامور بہ کو اسکے وقت معین میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے۔ اور یہ تفسیر ہم نے اسلئے کی کہ تسلیم انتقال سے خبر دیتی ہے۔ جبکہ واجب بالامر اوصاف کی قبیل سے ہے اور اوصاف اعراض ہونے کی بناء پر انتقال کو قبول نہیں کرتے۔ لہذا اب کوئی اعتراض نہیں کر سکے گا کہ اداء کی تفسیر " تسليم عين الثابت بالامر إلى مستحقه" کے ساتھ صحیح نہیں اسلئے کہ مامور بہ افعال اور اعمال ہوتے ہیں اور وہ افعال اور اعمال اوصاف کی قبیل سے ہونے کی وجہ سے انتقال کو قبول نہیں کرتے اور " تسليم عين الثابت الخ" انتقال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ معلوم ہوا کہ "تسلیم عین الثابت الخ" سے مراد "اخراجہ من العدم إلی الوجود" ہے۔)

(۲) اور دوسری قسم قضاء ہے یعنی " تسليم مثل الواجب به "یعنی واجب بالامر کی مثل کو اسکے مستحق کے حوالہ کرنا (یعنی اسکو عدم سے وجود کیطرف لانا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ آپ نے اداء کی تعریف میں تسلیم عین الثابت الخ کہا اور قضاء کی تعریف میں تسلیم مثل الواجب الخ کہا حالانکہ اداء اور قضاء دونوں متقابلین ہیں تو یا تو دونوں میں "الثابت بالامر" کہتے اور یا دونوں میں الواجب بالامر کہتے۔ تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔) اور ہم نے اول (یعنی اداء کی تعریف) میں "الثابت بالامر" اسلئے کہا کہ وہ نفل کو شامل ہو جائے۔ (اور ثانی یعنی قضاء کی تعریف میں "واجب بالامر" اسلئے کہا کہ نوافل اور سنن کی قضاء نہیں ہوتی تو قضاء کی تعریف سے سنن اور نوافل کو نکالنا اور اداء کی تعریف میں سنن اور نوافل کو شامل کرنا مقصود تھا تو اسی لئے اداء کی تعریف میں " تسليم عين الثابت بالامر " کہا اور قضاء کی تعریف میں " تسليم مثل الواجب بالامر " کہا)

اور اداء اور قضاء میں سے ہر ایک کا اطلاق مجازاً دوسرے پر ہوتا ہے (تو اداء پر قضاء کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے قول " فاذا قضيتم مناسككم "بمعنیٰ ادیتم ہے اور " فاذا قضيت الصلوة فانتشروا " بمعنیٰ فاذا اديتِ الصلوة" ہے اسلئے کہ نماز جمعہ کے لئے قضاء نہیں ہے۔ اور قضاء پر اداء کا اطلاق مثلاً کہا جاتا ہے " ادى فلان

دینـه" فلاں صاحب نے اپنا قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضہ کو حقیقۃً ادا کرنا متعذر ہے اسلئے کہ جو رقم آدمی قرض کے طور پر لے لیتا ہے تو خرچ کر لیتا ہے۔ اور اب جو دے رہا ہے یہ رقم بعینہٖ وہ نہیں ہے بلکہ اسکا مثل ہے تو یہ قضاء ہے لیکن اس پر اداء کا اطلاق ہوتا ہے۔)

(وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِسَبَبٍ جَدِيْدٍ عِنْدَ الْبَعْضِ لِأَنَّ الْقُرْبَةَ عُرِفَتْ فِيْ وَقْتِهَا فَإِذَا فَاتَ شَرْفُ الْوَقْتِ لَا يُعْرَفُ لَهُ مِثْلٌ إِلَّا بِنَصٍّ وَ عِنْدَ عَامَّةِ أَصْحَابِنَا يَجِبُ بِمَا أَوْجَبَ الْأَدَاءَ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجَبَ بِسَبَبِهِ لَا يَسْقُطُ بِخُرُوْجِ الْوَقْتِ وَ لَهُ مِثْلٌ مِنْ عِنْدِهِ يُصَرِّفُهُ إِلٰى مَا عَلَيْهِ فَمَافَاتَ إِلَّا شَرْفُ الْوَقْتِ وَ قَدْ فَاتَ غَيْرَ مَضْمُوْنٍ إِلَّا بِالْإِثْمِ إِذَا كَانَ عَامِداً لِقَوْلِهٖ تعالٰى فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ قَوْلُهُ عليهِ السلامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ الحديثُ) قَالَ اللهُ تعالىٰ فَمَنْ كانَ منكم مريضاً أو على سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ قَالَ عليهِ السلامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذالكَ وَقْتُهَا إِستَدَلَّ بالآيةِ و الحديثِ على أَنَّ شَرْفَ الْوَقْتِ غَيْرُ مَضْمُوْنٍ أَصْلاً إِذَا لم يَكُنْ عَامِداً فِي التَّرْكِ (فَإِذَا ثَبَتَ فِي الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَ هُوَ مَعْقُوْلٌ ثَبَتَ فِيْ غَيْرِهِمَا كَالْمَنْذُوْرَاتِ وَ الْمُعَيَّنَةِ وَالاعْتِكَافِ قِيَاساً وَ مَا ذُكِرَ مِنَ النَّصِّ لِإِعْلَامِ أَنَّ ما وَجَبَ بِالسَّبَبِ السَّابِقِ غَيْرُ سَاقِطٍ بِخُرُوْجِ الْوَقْتِ وَ إِنَّ شَرْفَ الْوَقْتِ سَاقِطٌ لَا لِلْإِيْجَابِ ابْتِدَاءً) جَوَابُ إشكالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا وَجَبَ بِالنَّصِّ وَ هُوَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرُ فَيَكُوْنُ وَاجِباً بِسَبَبٍ جَدِيْدٍ لَا بِالسَّبَبِ الذى أَوْجَبَ الاداءَ فَقَالَ فِيْ جَوَابِهٖ وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ النَّصِّ لِإِعْلَامٍ إِلىٰ آخِرِهٖ وَأَيضاً لَا يَرِدُ قَضَآءُ الاعتِكَافِ وَ الْمَنْذُوْرَاتِ قِيَاساً لِأَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ۔

ترجمه وتشریح:- (اتیان بالمامور بہ کی اقسام کو بیان کرنے سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں قضاء سے متعلق ایک معرکۃ الآراء مسئلہ کو بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ آیا قضاء کے وجوب کا سبب بعینہٖ وہی ہے جو وجوب اداء کا سبب ہے یا وجوب قضاء نص جدید سے ہوتا ہے تو ہمارے جمہور احناف میں سے محققین اور حنابلہ اور بعض شوافع کے نزدیک قضاء کے واجب ہونے کا سبب بعینہٖ وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے۔

اور ہمارے علماء احناف میں سے مشائخ عراق اور جمہور شافعیہ اور معتزلہ کے نزدیک قضاء کا وجوب نص جدید کے ساتھ ہوتا ہے۔

حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے وہی بعینہٖ قضاء کو واجب کرتی ہے قضاء واجب کرنے کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں مثلاً۔ "اقیموا الصلوٰۃ" آیت جسطرح اداء صلوٰۃ کو واجب کرتی ہے تو اسی طرح یہ قضاء صلوٰۃ کو بھی واجب کرتی ہے۔ اور "کتب علیکم الصیام" آیت جسطرح اداء صوم کو واجب کرتی ہے تو اسطرح یہ قضاء صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ اور "فمن کان منکم مریضا او علی سفر الایہ" اور "من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا الحدیث رواہ ابوداؤد" ان دونوں کا نزول اور ورود صرف اسلئے ہے کہ روزے کے اپنے وقت سے فوت ہو جانے اور نماز کے اپنے وقت سے فوت ہو جانے سے یہ دونوں مکلف کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتے اسلئے کہ سقوط یا تو اسلئے ہوتا ہے۔ کہ صاحب حق یعنی شارع معاف کردیں یا اسلئے کہ من علیہ الحق یعنی مکلف عاجز ہو جائے اور یا اسلئے کہ من علیہ الحق اسکو ادا کردے اور ان تینوں میں سے قضاء کی صورت میں کچھ بھی نہیں پائی گئی۔ اور وقت کی شرافت کے فوت ہونے سے جسکا کوئی مثل ہے ہی نہیں وہ عبارت کو ساقط نہیں کرسکتا۔

اور حضرات شوافع اور معتزلہ کے نزدیک قضاء کے وجوب کے لئے نص جدید کا ہونا ضروری ہے اور جہاں پر نص جدید نہیں ہوگی مثلاً نذر معین جو آدمی اپنے وقت پر ادا نہ کرے وہاں پر تفویت جو کہ تعدی کا قائم مقام ہے سبب ہوگا اور اسی طرح بعض شافعیہ کے نزدیک کسی عذر کی بناء پر نذر کے فوت ہو جانے کی صورت میں فوات سبب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات کا وجوب قضاء صلوٰۃ اور قضاء صوم پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی جسطرح فوت ہونے کی وجہ سے صلوٰۃ اور صوم ذمہ سے ساقط نہیں ہوتے اور "اقیموا الصلوٰۃ" اور "کتب علیکم الصیام" سے انکی قضاء واجب ہے تو اسطرح اعتکاف اور منذورات اپنے وقت معین سے فوت ہونے کی وجہ سے بھی ذمہ سے ساقط نہ ہونگے اور وہ "و لیوفو انذورھم" کے ساتھ واجب القضاء ہونگے اور قیاس چونکہ فقط مظہر ہے مثبت نہیں تو اسلئے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تم احناف بھی تو قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات کو قیاس کے ساتھ واجب کرنے کی وجہ سے قضاء کو سبب جدید کے ساتھ واجب کرنے کے قائل ہوئے ہو۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

اور قضاء بعض حضرات (جمہور شافعیہ اور مشائخ عراق اور معتزلہ) کے نزدیک سبب جدید کے ساتھ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ قربت اپنے وقت میں خلاف القیاس معلوم ہوا تھا تو جب وقت کی شرافت فوت ہوگئی اسکے لئے مثل صرف نص جدید کے ساتھ معلوم ہوگی۔ اور ہمارے جمہور احناف (اور بعض شوافع اور حنابلہ) کے نزدیک قضاء اس نص سے واجب ہوگی جس نص کے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔ اسلئے کہ جب اداء اس نص کے ساتھ واجب ہوئی تو وقت کے نکلنے سے وہ اداء ذمہ سے ساقط نہ ہوگا جبکہ اس اداء کے لئے مثل اس مکلف کی جانب سے موجود ہے جو اسکو اس شی کیطرف پھیرا سکتا ہے جو اسکے ذمہ واجب تھی تو صرف وقت کی شرافت فوت ہوئی ہے اور وہ (عذر کی صورت) میں غیر مضمون ہے یعنی اسکا ضمان واجب نہیں البتہ اگر قصداً بغیر عذر کے فوت کیا ہے تو پھر اس صورت میں گناہ لازم آئیگا۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد " فعدة من ایام اخر " اور آپ ﷺ کے ارشاد " من نام عن صلوٰة ...... الخ الحدیث" کی وجہ سے چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو۔ (اور اس نے رمضان کے مہینہ میں بیماری کے عذر یا سفر کے عذر کی وجہ سے روزے نہ رکھے) تو اس پر دوسرے دنوں سے گنتی کو پورا کرنا ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو نماز کے وقت سویا رہا یا (کسی مصروفیت کی وجہ سے) نماز بھول گیا تو اسکو چاہیے کہ نماز پڑھ لے جب اسکو یاد آئے اسلئے کہ یہی اس نماز کا وقت ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے آیت اور حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے۔ کہ وقت کی شرافت کا کوئی ضمان نہیں جب اس آدمی نے نماز کو قصداً نہ چھوڑا ہو۔

تو جب صوم اور صلوٰۃ میں ثابت ہوا کہ جب اس آدمی نے نماز اور روزے کو قصداً نہ چھوڑا ہو تو شرافت وقت کا کوئی ضمان نہیں باوجود اسکے کہ ثبوت قضاء نماز اور روزے میں حکم معقول ہے تو نماز اور روزے کے علاوہ میں بھی نماز اور روزے پر قیاس کرتے ہوئے حکم قضاء ثابت ہوگا مثلاً منذورات معینہ اور اعتکاف میں۔

اور جو نصوص ہم نے ذکر کئے ہیں وہ صرف اسلئے ہیں کہ جو نماز اور روزہ سبب سابق (" اقیموا الصلوٰة " اور " کتب علیکم الصیام ") سے واجب ہوئے ہیں وہ وقت کے نکل جانے کی وجہ سے ساقط نہ ہوئے۔ (اسلئے کہ سقوط یا اسلئے ہوتا ہے کہ مکلف اسکو ادا کرے یا اسلئے ہوتا ہے کہ مکلف اسکی ادئیگی سے عاجز ہو جائے اور یا اسلئے ہوتا ہے کہ صاحب حق یعنی شارع مکلف کو معاف کرے اور ان تینوں میں سے ایک بھی نہیں پایا گیا۔) اور وقت کی شرافت ساقط ہوئی ہے۔ اور یہ نصوص قضاء کو ابتداء واجب کرنے کے لئے نہیں (جیسا کہ مشائخ عراق اور جمہور

شافعیہ اور معتزلہ کا خیال ہے)

و ما ذکرنا من النص الخ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ قضاء تو نص جدید کے ساتھ واجب ہوا ہے۔ اور وہ نص جدید (روزہ سے متعلق اللہ تعالیٰ کا قول) " **فعدة من ایام اخر** " ہے لہذا روزے کی قضاء کا وجوب نص جدید کے ساتھ ہوا نہ کہ اس سبب کے ساتھ جسکے ساتھ ادا واجب ہوئی ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کے جواب میں کہا " **و ما ذکرنا من النص لا علام الخ** " (اور جواب کی تقریر وضاحت کے ساتھ گزر گئی)

اور اسی طرح یہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کہ جب آپ اس بات کے قائل ہو گئے کہ قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات نماز اور روزہ پر قیاس کرنے کی وجہ سے واجب ہیں۔ (یعنی جسطرح نماز اور روزہ وقت کے اندر ادا نہ کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے تو اسطرح نماز اور روزہ پر قیاس کرتے ہوئے اعتکاف اور منذروات کو اپنے اوقات معینہ میں اداء نہ کرنے کی وجہ سے ساقط نہ ہونگے۔ تو ہر قضاء اعتکاف اور قضاء منذورات گویا آپکے نزدیک قیاس کے ساتھ ہو گیا اور وہ سبب جدید ہے لہذا وجوب قضاء سبب جدید کے ساتھ ہونے کے آپ بھی قائل ہو گئے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا " **لان القیاس مظهر لا مثبت** " اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قیاس سے صرف یہ معلوم ہوا ہے کہ اعتکاف اور منذورات کو اپنے اوقات معینہ میں ادا نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس شخص کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئے لہذا وجوب قضاء کا سبب وہی نذر رہی ہے) اسلئے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے۔

(فَإِنْ قِيلَ فَعَلَىٰ هذا الاصلِ) وَ هُوَ أَنَّ الْقَضَآءَ يَجِبُ بِمَا أَوْ جَبَ الأَدَاءَ إِذَا نَذَرَ الاعتكافَ فِي رمضانَ وَ لَمْ يَعْتَكِفْ إِلَىٰ رَمضانَ آخرَ يَنْبَغِيْ أَن يَّجُوزَ قَضاءُ هُ فِيْ رَمضانَ آخَرَ (قَضَاءُ الاعتكافِ الْمَنْذُورِ فِي رَمضانَ يَنبَغِيْ أَن يَّجُوْزَ فِي رَمضانَ آخَرَ) لِأَنَّ الْقَضَآءَ إِنَّما يَجِبُ بِمَا أَو جَبَ الأَداءَ وَ الأَداءُ قَدْ أَو جَبَهُ النذرُ وَ النَّذرُ بالإعتكافِ فِي رمضانَ لَمْ يُوْجِبْ صَوماً مَخْصُو صاً بِالاعتكافِ فَيَجُوزُ الْقَضَآءُ فِيْ رَمضانَ آخرُ.

(قُلْنا الْقَضاءُ هُنا يَجِبُ بِمَا أو جَبَ الاداءَ أيِ النَّذرُ و هُوَ يَقْتَضِيْ صَوماً

مَخصُوصاً بالإعتكافِ لكِنَهٗ) أی الصَّومَ المخصوصَ بالإعتكافِ (سَقَطَ فِیْ رَمَضان الأوَّلِ بِعَارِضِ شَرْفِ الْوَقْتِ فإذا فاتَ هَذا) أی عَارِضُ شَرْفِ الْوَقْتِ (بِحَیثُ لایُمْكِنُ دَرْكُهٗ إلاّ بِوَقْتٍ مَدِیْدٍ یَسْتَوِیْ فِیهِ الحیوٰةُ وَالْمَوْتُ) و هُوَ مِنْ شَوَالٍ إلیٰ رَمَضَانَ آخرَ (عَادَ إلٰی الأصلِ مُوجِباً لِصَومٍ مَقصُوْدٍ) أیْ لِصَومٍ مَخصُوْصٍ بِالاعْتِكَافِ (فَوُجُوبُ القَضَآءِ مَعَ سُقُوطِ شَرْفِ الوَقْتِ أحْوَطُ مِنْ وُجُوبِهٖ مَعَ رِعَایَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ إذْ سُقُوطُهٗ یُوْجِبُ صَوْماً مَقصُوْداً وَ فَضِیْلَةُ الصَّوْمِ الْمَقصُودِ أحْوَطُ مِنْ فَضِیْلَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ) هذا هو مرادُ فَخرِ الاسلامِ بِقَولِهٖ و كان هذا أحوطَ الْوَجْهَیْنِ وَ الاشَارَةُ تَرجِعُ إلَی السُّقُوطِ فِیْ قَولِهٖ فَسَقَطَ مَاثَبَتَ بِشَرْفِ الْوَقْتِ مِنَ الزِّیَادَةِ فِی قَولِهٖ۔

ترجمه وتشریح:۔(مصنف رحمہ اللہ نے " فان قیل الخ" سے اصحاب الشافعیہ کے ایک مشہور اعتراض کوذکر کیا ہے جو ہمارے حنفی علماء پر وارد ہوتا ہے۔اور وہ یہ کہ اگر ایک آدمی کسی معین رمضان مثلاً رمضان ۱۴۲۶ھ کے اعتکاف کی نذر مانتا ہے۔اور پھر کسی بیماری یا عذر کی وجہ سے روزہ تو رکھ لیتا ہے لیکن اعتکاف نہیں کرتا تو بالاتفاق اس شخص پر لازم ہے کہ رمضان ۱۴۲۷ھ میں اس اعتکاف کی قضاء نہ لائے بلکہ رمضان کے گزرنے کے بعد صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ساتھ شوال یا کسی اور مہینہ میں اس اعتکاف کی قضاء لائے یہاں تک کہ اگر اس شخص سے اعتکاف کی قضاء لانے میں تاخیر ہو جاتی ہے۔اور رمضان ۱۴۲۷ھ آجاتا ہے۔تو پھر بھی رمضان میں اعتکاف کی قضاء نہیں لائیگا بلکہ صوم مقصود ہی کے ضمن میں اس رمضان کے گزرنے کے بعد قضاء لائیگا تو اگر قضاء بعینہ اس سبب سے واجب ہوتی جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے تو ہونا چاہیے تھا کہ اگر اس معین رمضان میں وہ اعتکاف کسی عذر کی وجہ سے نہ کر سکے تو پھر اگلے رمضان میں اسکی قضاء لائے اسلئے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کی مثل ہے اور یا سرے سے اعتکاف کی قضاء ہی ساقط ہو جائے اسلئے کہ اس شخص نے رمضان ۱۴۲۶ھ میں اعتکاف کرنے کی نیت کی تھی اور وہ گزر گیا جسکا دوبارہ لوٹنا ممکن ہی نہیں اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا سبب ہے۔اسلئے یا تو اعتکاف بالکل ساقط ہونا چاہیے اور یا رمضان ثانی میں اسکی قضاء لانی چاہیے۔

قلنا الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر معین رمضان کے اعتکاف کی نذر مان لی اور پھر روزے رکھ لئے اور

اعتکاف نہیں کیا تو اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ضمن میں اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اسلئے نہیں کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہوا جیسا کہ معترض کا خیال ہے اور وہ اسلئے کہ جب اس نے کہا" لله علی ان اعتکف رمضان" تو چونکہ اعتکاف بغیر روزے کے نہیں ہوتا اسلئے اس پر اسکے قول " لله علی ان اعتکف شهراً " کے ساتھ ''رمضان کہنے سے پہلے اعتکاف کے ساتھ روزے واجب ہوئے اسلئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا" لا اعتکاف الا بصوم رواہ ابوداؤد''لیکن ''رمضان'' کی شرافت اور فضیلت کی وجہ سے اور اسکے کہنے کی وجہ سے ہم نے اسکو اجازت دی کہ وہ رمضان ہی میں اعتکاف منذور ادا کرلے اسلئے کہ رمضان میں عبادت کے ادا کرنے میں غیر رمضان میں ادا کرنے پر بہت بڑی فضیلت ہے۔اور جب اس نے رمضان کے اندر روزے تو رکھ لئے لیکن اعتکاف نہ کیا تو اب اگلے رمضان تک مدت مدید باقی ہے جس میں آدمی کا زندہ رہنا اور نہ رہنا دونوں برابر ہے۔شاعر نے کیا خوب کہا

کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک

تو اسلئے اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا۔اور اعتکاف اس صوم مقصود یعنی صوم نفل کے ضمن میں واجب ہوا۔اب عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔)

سو اگر کہا جائے کہ اسی اصل پر کہ قضاء بعینہ اس سبب کے ساتھ واجب ہوئی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔جب ایک آدمی کسی خاص رمضان میں اعتکاف کی نذر مان لے اور پھر اگلے رمضان تک اعتکاف نہ کرے تو ہونا چاہیے کہ وہ اس اعتکاف منذور کی قضاء اس دوسرے رمضان میں لے آئے اسلئے کہ قضاء اس سبب کے ساتھ واجب ہوتی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی ہے۔اور ادا اعتکاف چونکہ نذر کے ساتھ واجب ہوئی تھی۔اور رمضان میں اعتکاف کی نذر ماننے سے اعتکاف کے ساتھ صوم مخصوص (یعنی صوم نفل) واجب نہیں ہوتا تھا۔تو پھر قضاء دوسرے رمضان میں صحیح ہونی چاہیے۔

قلنا الخ ہم کہتے ہیں کہ قضاء یہاں اس سبب کے ساتھ واجب ہوئی ہے جسکے ساتھ اداء واجب ہوئی تھی یعنی قضاء یہاں ''نذر'' ہی کے ساتھ واجب ہوئی ہے اور نذر بالاعتکاف صوم مخصوص کا تقاضا کرتی ہے لیکن صوم مخصوص بالاعتکاف رمضان اول میں اس رمضان کی (فضیلت) اور شرافت وقت کے عارض کی وجہ سے ساقط ہوگئی۔تو جب شرف وقت کا وہ عارض بھی فوت ہوا ایسے طریقے سے کہ اب اسکا ادراک مدت مزید اور طویل زندگی گزارے بغیر حاصل

نہیں کی جاسکتی اور اس طویل زمانے میں موت اور حیات برابر ہے اور وہ اس شوال سے لیکر اگلے رمضان تک (پورا سال) ہے تو وہ شرط اعتکاف اپنے اصل (یعنی صوم مقصود) کی طرف لوٹ گیا اس حال میں کہ وہ صوم مقصود کو واجب کر لے جو مخصوص بالاعتکاف ہے۔ تو قضاء کا واجب کرنا شرافت وقت کے سقوط کے ساتھ زیادہ باعث احتیاط ہے۔

بنسبت اس قضاء کے واجب کرنے کے جو شرافت وقت کی رعایت کے ساتھ ہو اسلئے کہ شرافت وقت کا سقوط صوم مقصود کو واجب کرتا ہے۔ اور صوم مقصود کی فضیلت شرافت وقت کی فضیلت سے زیادہ باعث احتیاط ہے یہی امام فخر الاسلام کی مراد ہے اسکے قول " و کان هذا احوط الوجهين " یہی دونوں صورتوں میں سے زیادہ احوط ۔اور "هذا" کا اشارہ سقوط کی طرف ہے اسکے قول " فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة" (پس ساقط ہوا وہ جو ثابت ہوا تھا وقت کی شرافت کے ساتھ زیادت میں سے۔)

فَالْحَاصِلُ اَنَّ وُجُوبَ الْقَضَآءِ مَعَ سُقُوطِ زِيَادَةٍ تَثْبُتُ بِشَرْفِ الْوَقْتِ اَحْوَطُ مِنَ الْوَجْهِ الآخَرِ وهُوَ أن يَّجِبَ الْقَضَآءُ مَعَ وُجُوبِ رِعَايَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ كَمَا اَنَّ الْاَدَآءَ وَجَبَ مَعَهُ فَكَاَنَّه يَرِدُ عَلَيهِ اَنَّ فِي سُقُوطِ شَرْفِ الْوَقْتِ تَرْكَ الإحتياطِ فَيُجِيْبُ بِاَنّ هذا اَحْوَطُ مِنْ وُجُوبِ رِعَايَةِ شَرْفِ الْوَقْتِ وَالدَّلِيْلُ عَلَى الأَحْوَطِيَّةِ ما قال فَخْرُ الإسْلَامِ لِاَنَّ ما ثبتَ بِشَرْفِ الْوَقْتِ إلى آخرِهِ فمعناهُ اَنَّ شَرْفَ الْوَقْتِ اَوْجَبَ زِيَادَةً وَاَوْجَبَ نُقْصَاناً فَالزِّيادَةُ هِيَ اَلْفَضَلِيَّةُ صَوْمِ رمضانَ على صِيامِ سَائِرِ الأيامِ وَ النُّقصانُ هو عَدمُ وُجوبِ الصَّومِ المقصودِ فلَمَّا مضىٰ رمضانُ سقطَ وُجوبُ رِعايةِ تلك الزِّيادةِ لِمَا ذُكِرَ مِنْ إمكانِ الموتِ قَبلَ رمضانَ آخرَ فينبغِيْ أن يَّسقُطَ ذالك النُّقصانُ المُنجَبِرُ بِتلك الزيادةِ ايضاً و هو عَدَمُ وُجوبِ الصَّومِ المقصودِ بِالطَّريقِ الاَولىٰ

وَوَجهُ الأَولويةِ أنّ العبادةَ مِمّا يُحتاطُ في إثباتِهِ فَسقوطُ النُّقصانِ أولىٰ مِن سُقوطِ الزِّيادةِ وأيضاً سُقوطُ الزِّيادةِ بِشرْفِ الوقتِ إنّما يثبتُ بِخوفِ الموتِ و سقوطُ النُّقصانِ و هو عبارةٌ عن وُجوبِ صومٍ مَقصودٍ يثبُتُ بِخوفِ الْموتِ وَالنّذرِ بِالإعتكافِ أيضاً فإذا سَقطَ الزِّيادةُ المَذكورةُ سَقطَ النُّقصانُ الْمذكورُ أيضاً بِالطَّريقِ الأَولىٰ و سقوط النقصان عبارةٌعن وُجُوبِ صَومٍ مَقصُودٍ فعُلِمَ اَنّ سُقوطَ شَرفِ الوَقتِ يُوجِبُ

وُجوبَ صومٍ مقصودٍ و لا شكَّ أنّ وجوبَ القضاءِ مع فَضِيلةِ الصَّومِ المقصودِ أحوطُ مِن وُجُوبِ القضاءِ مع فَضِيلةِ شَرفِ الوقتِ إذْ فَضيلةُ شَرفِ الوقتِ فَضِيلةٌ تَغلِبُ فَوتُهَا بِخِلافِ فَضِيلةِ الصَّومِ المقصودِ وهذا البَحثُ مِن مشْكِلاتِ مَباحِثِ فَخرِ الإسلامِ رحمهُ اللهُ وقد فُسرَ فِي بَعضِ الحَواشِيْ الوجهانِ بِغيرِ ما فَسّرتُ لكن لا يخفىٰ على ذوى الكِياسةِ المُمَارِسِينَ لِلعُلُومِ أنَّ الدليلَ الذى استَدَلَّ به علىٰ الأحوَطِيَّةِ يدلُّ علىٰ أنّ المرادَ ما ذكرتُ لا ما تَوَهَّمُوهُ والحمدُ لِله مُلْهِمِ الصَّوابِ

ترجمہ وتشریح:- تو حاصل کلام یہ ہے کہ قضاء کا واجب ہونا اس زیادت کے ساقط ہونے کے ساتھ جو وقت کی شرافت سے ثابت ہے زیادہ باعث احتیاط ہے۔ دوسری صورت سے اور وہ یہ کہ شرافت وقت کی رعایت کے وجوب کے ساتھ قضاء واجب ہو (یعنی رمضان آخر میں اس اعتکاف کی قضاء واجب ہو) جیسا کہ اداء بھی شرافت وقت کی رعایت کے ساتھ واجب ہوا۔

تو گویا یہاں ایک اعتراض وارد ہوا کہ شرف وقت کے سقوط میں (غیر رمضان آخر میں صوم مقصود یعنی صوم نفل کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء کو واجب کرنا) احتیاط کے خلاف ہے تو امام فخر الاسلام اسکا جواب دیتے ہیں کہ یہ (یعنی شرف وقت کے سقوط اور صوم نفل کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانے کا وجوب) شرف وقت کی رعایت (یعنی رمضان آخر میں قضاء لانے کے وجوب) سے زیادہ باعث احتیاط ہے۔ اور (شرف وقت کے سقوط اور صوم نفل کے ساتھ اعتکاف کے وجوب کے زیادہ باعث احتیاط ہونے پر) دلیل امام فخر الاسلام کا یہ قول ہے " لان ما ثبت بشرف الوقت الخ" جسکا معنیٰ یہ ہے کہ شرف وقت نے زیادت اور نقصان دونوں کو واجب کیا ہے تو شرف وقت کی زیادت یہ ہے کہ صوم رمضان کو باقی ایام کے روزوں پر فضیلت کا حاصل ہونا ہے اور نقصان صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے۔ (اسلئے کہ جب اس نے کہا کہ للہ علی ان اعتکف الخ تو بحکم حدیث ''لا اعتکاف الا بصوم'' کوئی اعتکاف بغیر روزے کے نہیں ہوتا۔ کی وجہ سے اس پر اعتکاف کے ساتھ روزے بھی واجب ہوئے اور رمضان میں اعتکاف کے اداء ہو جانے کے فتویٰ کے ساتھ اس نذر میں نقصان آیا اسلئے کہ رمضان کے روزے تو ویسے بھی رکھنے تھے۔ تو شرافت وقت کی رعایت میں ایک اعتبار سے فضیلت ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نقصان ہے)

تو جب رمضان گزر گیا تو اس زیادت کی رعایت کا وجوب ساقط ہوا اسلئے رمضان آخر کے آنے سے پہلے

موت کے واقع ہونے کا امکان ہے تو ہونا چاہیے کہ وہ نقصان (صوم مقصود کا واجب نہ ہونا) جسکا جبیرہ اس زیادت (یعنی فضیلت رمضان) کے ساتھ ہے بھی ساقط ہوا اور وہ نقصان صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے بطریقہ اولیٰ ساقط ہو۔ (اور نقصان یعنی صوم مقصود کے واجب نہ ہونے کا سقوط یعنی صوم مقصود کے واجب ہونے کی) اولویت کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے۔ تو نقصان کا ساقط ہونا (جو کہ صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے) زیادہ اولیٰ ہے۔ زیادت کے سقوط (جو شرافت رمضان ہے)

(۲) نیز شرافت وقت کی زیادت کا سقوط (یعنی اگلے رمضان میں اعتکاف کی قضاء لانے کا سقوط) موت کے خوف سے ثابت ہے۔

اور سقوط نقصان جو صوم مقصود کا واجب ہونا ہے یہ موت کے خوف سے (کہ اگلے رمضان کے آنے سے پہلے موت واقع ہونے کا خدشہ ہے) اور اعتکاف کی نذر ماننے کی وجہ سے بھی زیادت مذکورہ جو کہ رمضان میں اعتکاف کرنا ہے۔ ساقط ہو چکی ہے۔

تو جب زیادت مذکورہ جو رمضان میں اعتکاف کی قضاء لانا ہے ساقط ہو گئی۔ تو نقصان مذکور جو کہ صوم مقصود کا واجب نہ ہونا ہے بھی بطریقہ اولیٰ ساقط ہوگا اور نقصان کا ساقط ہونا صوم مقصود کے واجب ہونے سے عبارت ہے تو معلوم ہوا کہ شرف وقت (یعنی رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء لانے) کا ساقط ہونا صوم مقصود (کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانے) کے وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ صوم مقصود کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء بہت زیادہ باعث احتیاط ہے۔ شرافت وقت کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء کو ثابت کرنے سے اسلئے کہ شرافت وقت کی فضیلت ایک ایسی فضیلت ہے جسکا فوت ہونا غالب ہے۔ (اگلے رمضان سے پہلے موت واقع ہونے کی وجہ سے) بخلاف صوم مقصود کی فضیلت کے (کہ اسکے فوت ہونے کا امکان نہیں ہے) اور یہ بحث اصول فخر الاسلام کی مباحث کی مشکلات میں سے ہے۔ اور بعض حواشی میں ''دونوں صورتوں'' کی تفسیر اسکے خلاف کی گئی ہے جو میں نے کی ہے۔ (اور وہ یہ کہ ایک صورت تو یہ ہو کہ صوم مقصود کے ضمن میں اعتکاف کی قضاء لانا واجب ہو اور دوسری صورت یہ ہو کہ سرے سے قضاء واجب ہی نہ ہو اسلئے کہ جب اس نے رمضان میں اعتکاف کرنے کی نذر مان لی تھی۔ اور وہ رمضان نکل گیا تو اب اسکے دوبارہ لوٹنے کا امکان باقی نہیں ہے تو گویا وہ قضاء لانے سے عاجز ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ جب کسی عذر کی وجہ سے اس نے رمضان میں اعتکاف نہ کیا تو اب اس پر

قضاء ہے ہی نہیں نہ صوم مقصود کے ضمن میں اور نہ اگلے رمضان میں"

تو صوم مقصود کے ضمن میں اعتکاف قضاء لانے کا وجوب زیادہ اولیٰ ہے اس سے کہ سرے سے قضاء واجب ہی نہ ہو) لیکن وہ لوگ جوزکاوت رکھتے ہیں اور علوم کے لئے ممارست رکھتے ہیں۔ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ وہ دلیل جسکے ساتھ امام فخر الاسلام نے احوطیت پر استدلال کیا ہے۔اس سے وہی کچھ ثابت ہوتا ہے جو میں نے ذکر کیا نہ کہ وہ جو کہ بعض اصحاب حواشی کو وہم ہوا ہے اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو درستگی کا الھام کرتا ہے۔

(وَالأداءُ إمّا كاملٌ و هو أنْ يُؤدّى بالوصفِ الذى شُرِع كالجماعةِ أو قاصرٌ إنْ لَمْ يكن به كَصَلوٰةِ المُنفرِدِ والمَسبوقِ مُنفرِداً أو شَبيهٌ بِالقضآءِ كفعلِ اللّاحقِ فإنّهُ أداءٌ باعتبارِ الوقتِ وقَضاءٌ لِأنّه يَقضِيْ ما انعقدَ لهُ إحرامُ الإمامِ بِمثلِه فكانّه خَلفَ الامامِ فَعلىٰ هذا إن اقْتدَى المُسافرُ بِمثلِه فِي الوقتِ ثُمّ سَبقهُ الحدثُ) ثُمّ أقامَ إمّا بِدُخولِ مِصرِه لِيَتوضّأ وإمّا بنيّةِ الاقامةِ فى غَيرِ مِصرِه (و قد فَرَغَ إمامُهُ يَبنِى رَكعتَينِ باعتبارِ أنّه قضآءٌ) وَالقضاءُ لا يَتغيّرُ أصلاً لا بالاقامةِ وَلَا بِالسّفرِ (وَ إن لَمْ يَفرَغْ) اى إمامُهُ وصُورةُ المَسْئَلةِ إقتدىٰ مسافرٌ بِمسافرٍ فى الوقتِ ثُمّ سبق المُقتَدِىْ حَدثٌ فدَخلَ مِصرُهُ لِلوُضوءِ أو نوىٰ الاقامةَ والإمامُ لمْ يَفرغْ يَتِمُّ أربَعاً لِأنّ نِيّةَ الإقامةِ اعترضَتْ علىٰ الاداءِ فصارَ فَرضُهُ أربعاً (أو كان هذا المُسافرُ مَسبُوقاً) أى كانَ المُسافِرُ الّذى اقْتَدىٰ بِمسافِرٍ فِى صلوٰةِ الظُّهرِ فِى الوقتِ مَسبوقاً أى اقْتَدىٰ بَعدَ ما صَلّى الإمامُ ركعةً فلمّا تَمّ صَلوٰةُ الإمامِ نَوَى المُقتَدِى الإقامةَ فإنّه يَتِمُّ أربعاً لِأنّ نِيّةَ الاقامةِ اعترضتْ علىٰ قَدرِ ما سَبَقَ وهو مُؤدٍّ هذا القَدرِ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ لِأنّ الوَقتَ بَاقٍ و لم يَلتزِمْ أداءَ هذا القَدرِ مع الإمامِ حتىٰ يكونَ قاضِياً لما اَلتزمَ ادائهُ مع الإمامِ أمّا اللّاحقُ فَإنّهُ التزمَ أداءَ جميعِ الصلوٰةِ مع الإمامِ فيكونُ فى المِقدارِ الذى سَبقَهُ الحدثُ و لم يُؤدِّ مع الإمامِ قاضياً (أوتكلّمَ) اى تكلمَ اللاحقُ (بَعدَ فراغِ الإمامِ أو قبلَهُ و نَوَى الإقامةَ يَتمُّ أربعاً لأنّهُ أداءٌ فيتغيّرُ بالإقامةِ) لِأنّ عليهِ الإستيِنافَ فإذا استَانفَ يَكونُ مُؤدّياً مِنْ كُلِّ الوُجوهِ فنِيّةُ الإقامةِ إعترضتْ علَى الأداءِ فيَتمُّ

أربعاً (ولهٰذا لَا یَقرأُ اللَّاحِقُ و لَا یَسجُدُ لِلسَّهوِ) أی لِأجلِ أنّ اللاحِقَ کَأنّهُ خَلفَ الإمامِ لَا یَقرأُ و لَا یَسجُدُ لِلسَّهوِ أی إذا سَهیٰ فِی القَدْرِ الذی لَمْ یُصَلِّ مع الإمامِ لا یَسجُدُ لِلسَّهوِ کَالمُقتَدِیْ إذا سَهیٰ لَا یَسجُدُ لِلسَّهوِ (بِخَلافِ المَسبُوقِ) فإنَّهُ مُنفَرِدٌ فِیمَا سَبقَ فَیَقرَأُ و یَسجُدُ لِلسَّهوِ.

ترجمہ وتشریح:- (مصنف رحمہ اللہ جب اداء اور قضاء کی تعریف اور ہر دو کے سبب وجوب کو بیان کرنے سے فارغ ہوئے تو اداء اور قضاء کی اقسام کو بیان کرنا شروع کیا چونکہ اقسام میں آپس میں تقابل ہونا چاہیے اسلئے کہ اقسام آپس میں متبائن ہوتی ہیں۔اور مصنف رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق یوں معلوم ہوتا ہے کہ مطلق اداء کی تین قسمیں ہیں۔(۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء شبیہ بالقضاء اور اس تقسیم کے مطابق اداء شبیہ بالقضاء اداء کامل اور اداء قاصر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔سو اقسام میں مبائنت نہ ہونے کے بناء پر اولیٰ اور بہتر یہ ہیکہ یوں کہا جائے۔کہ اداء کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اداء محض اور یہ وہ کہ اس میں قضاء کی کوئی مشابہت نہ ہو۔(۲) اداء شبیہ بالقضاء اور یہ وہ اداء ہے جس میں قضاء کے ساتھ مشابہت ہو۔

پھر اداء محض کی دو قسمیں ہیں۔(۱) اداء کامل: اور یہ وہ ہے کہ مامور بہ کو اس صفت کے ساتھ مستحق کے حوالہ کیا جائے جس صفت کے ساتھ وہ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے نماز با جماعت اپنے وقت مقررہ میں اسلئے کہ نماز کی مشروعیت صفت جماعت کے ساتھ ہے چنانچہ حضرت جبرائیل علیہ السلام لیلۃ المعراج کے بعد دو دن مسلسل حضور ﷺ کے لئے امامت کرتے رہے اور آپ ﷺ اور صحابہ جبرائیلؑ کے پیچھے ہوتے تھے۔

(۲) اداء قاصر: اور یہ وہ ہے کہ مامور بہ کو اس صفت کے بغیر مستحق کے حوالہ کیا جائے جیسے نماز بغیر جماعت کے چنانچہ منفرد کی نماز اداء قاصر ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ منفرد جب جھری نماز کو ادا کرتا ہے تو صفت جھر اس سے ساقط ہوجاتا ہے، حالانکہ جھر جھری نمازوں میں صفت کمال ہے اور یہی وجہ ہے کہ امام اگر جھری نمازوں میں جھری بھول جائے تو اس پر سجدہ سھو واجب ہوتا ہے۔

اداء کی دوسری قسم اداء شبیہ بالقضاء ہے اور یہ وہ اداء ہے۔جو قضاء کے ساتھ مشابہت رکھتی ہو۔جیسے لاحق کا فعل اس کے امام کے فارغ ہونے کے بعد کہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے، اور فعل کے اعتبار سے قضاء ہے، اسی لئے

اس سے قرأت ساقط ہے۔(مزید وضاحت ترجمہ کے ضمن میں ہوجائیگی۔)

اور اداء یا کامل ہوگی اور وہ یہ ہے کہ مامور بہ کو اس وصف کے ساتھ مستحق کے سپرد کیا جائے جس صفت کے ساتھ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے نماز با جماعت اور یا قاصر ہوگی اگر مامور بہ کو اس صفت کے ساتھ مستحق کے حوالہ نہ کیا ہو جسکے ساتھ مامور بہ مشروع ہوا ہو جیسے منفرد کی نماز اور اسی طرح مسبوق جو امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز کو مکمل کررہا ہو وہ بھی منفرد ہونے کی وجہ سے اداء قاصر ہے اور یا اداء شبیہ بالقضاء ہوگی جیسے لاحق کا فعل کیونکہ وہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے اور جسکے لئے امام کا تحریمہ منعقد ہوا تھا اسکو اسکی مثل کے ساتھ اداء کرنے کی وجہ سے قضاء ہے تو گویا کہ وہ امام کے پیچھے ہے۔

تو اسی وجہ سے اگر مسافر نے کسی دوسرے مسافر کے پیچھے وقت کے اندر نماز کی اقتداء کی اور پھر اس مسافر مقتدی کو حدث لاحق ہوا اور یہ مسافر مقتدی اپنے شہر میں وضوء کے لئے داخل ہونے کے ساتھ مقیم ہوا یا اپنے شہر کے علاوہ میں اقامت کی نیت کے ساتھ مقیم ہوا (اور جب اس نے وضوء کیا اور اپنی نماز پر بناء کا ارادہ کیا) تو اس وقت اسکا امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا تو یہ دو ہی رکعت پر بناء کریگا اسلئے کہ یہ قضاء ہے اور قضاء میں قطعاً تغیر نہیں ہوتا نہ اقامت کے ساتھ اور نہ سفر کے ساتھ۔(یعنی سفر کی نمازیں جب حضر میں قضاء لائیگا تو دو دو رکعت یعنی صفت قصر کے ساتھ انکو قضاء لایا جاتا ہے۔جبکہ مدت اقامت کی نمازیں اگر سفر میں قضاء لانا چاہے تو چار چار رکعت قضاء لائیگا۔اور اگر اسکا امام ابھی تک فارغ نہ ہوا ہو یا یہ مسافر مسبوق ہو یا امام کے فارغ ہونے کے بعد یا اسکے فارغ ہونے سے پہلے اس لاحق نے باتیں کی اور اقامت کی نیت کی تو پھر چار رکعت پوری کریگا اسلئے کہ یہ اداء ہے تو اقامت کی نیت کے ساتھ متغیر ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کے پیچھے وقت میں (یعنی مثلاً نماز ظہر کے وقت میں نماز ظہر کے) ادا کرنے کی نیت باندھ لی پھر اس مقتدی (مسافر) کو حدث لاحق ہوا تو وہ اپنے شہر میں وضوء کے لئے داخل ہوا یا اقامت کی نیت کی اور امام ابھی تک فارغ نہیں ہوا تھا تو یہ چار رکعت پوری کریگا۔اسلئے کہ نیت اقامت اداء پر پیش ہوئی ہے۔تو اسلئے اسکے فرض چار رکعت ہونگے۔

یا یہ مسافر مسبوق تھا یعنی وہ مسافر جس نے دوسرے مسافر کے پیچھے نماز ظہر کی اقتداء ظہر کے وقت میں کی تھی مسبوق تھا یعنی یہ مسافر اپنے مسافر امام کی نماز میں اس وقت داخل ہوا جبکہ اس نے ایک رکعت پڑھ لی تھی تو جب

امام کی نماز مکمل ہوگی اور یہ مسافر مقتدی جو مسبوق تھا اسی نماز کو مکمل کرنے کے لئے (یعنی بقیہ ایک رکعت کو ادا کرنے کے لئے اٹھا) تو اس نے اقامت کی نیت کی تو اس صورت میں یہ اب چار رکعت مکمل کریگا (یعنی بقیہ تین رکعت پوری کریگا) اسلئے کہ نیت اقامت اس مقدار پر پیش ہوئی جسکے ساتھ یہ مسبوق ہوا ہے اور مسبوق چونکہ اپنی نماز کو پوری کرنے میں ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ وقت کے باقی ہونے کی وجہ سے اور نماز کی جس مقدار میں وہ مسبوق ہوا ہے اس مقدار کو اس نے امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام اپنے اوپر نہیں کیا یہاں تک کہ وہ قضاء لانے والا ہو جائے اس نماز کے لئے جسکی امام کے ساتھ اداء کرنے کا اس نے التزام کیا ہے۔

لیکن جہاں تک لاحق کا تعلق ہے تو اس نے امام کے ساتھ پوری نماز کو ادا کرنے کا التزام کیا ہے تو وہ اس مقدار میں جس میں اسکو حدث لاحق ہوا ہے۔ اور وہ اس نے امام کے ساتھ ادا نہیں کیا قضاء لانے والا ہوگا۔

یا اگر لاحق نے امام کے فارغ ہونے کے بعد یا امام کے فارغ ہونے سے پہلے باتیں کرلیں اور اقامت کی نیت بھی کرلی تو اس صورت میں (چونکہ باتوں سے اسکی نماز فاسد ہوگئی او نئے سرے سے نماز لوٹانا اس پر لازم ہوا تو اسلئے) وہ چار رکعت پوری پڑھیگا۔ اسلئے کہ اقامت کے ساتھ اسکا فریضہ متغیر ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر استیناف یعنی نئے سرے سے نماز لوٹانا واجب ہے تو جب وہ نئے سرے سے نماز لوٹائیگا۔ تو وہ ہر اعتبار سے اداء کرنے والا ہوگا تو نیت اقامت گویا اداء پر وارد ہوگئی۔ (تو اسلئے) وہ چار رکعت پوری کریگا۔

اور یہی وجہ ہے کہ فعل لاحق من وجہ اداء اور من وجہ قضاء ہے وہ اداء ہونے کی وجہ سے نماز کے اس حصہ میں قرأت نہیں کرتا جو وہ امام کے فارغ ہونے کے بعد پڑھتا ہے اور اگر وہ نماز کے اس حصہ میں سھو ہو جائے جو وہ امام کے فارغ ہونے کے بعد پوری کررہا ہے (تو چونکہ حکماً وہ گویا امام کی اقتداء میں ہے۔ اور امام کے پیچھے اگر مقتدی سے سھو ہو جاتا ہے تو اس پر سجدہ سھو واجب نہیں ہوتا تو اسطرح اس لاحق پر بھی) سجدہ سھو نہیں ہوگا (اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں) یعنی اسلئے کہ لاحق گویا کہ امام کے پیچھے ہے اسلئے وہ نہ قرأت کریگا اور نہ سجدہ سھو کریگا یعنی جب وہ نماز کی اس مقدار میں سھو ہو جائے جو اس نے امام کے ساتھ نہ پڑھی ہو تو وہ سجدہ سھو نہیں کریگا جیسا کہ اگر مقتدی سے سھو ہو جائے تو وہ سجدہ سھو نہیں کرتا بخلاف مسبوق کے کیونکہ مسبوق نماز کی اس مقدار کے اعتبار سے منفرد ہے جسکے ساتھ وہ مسبوق ہوا ہے۔ تو اسلئے اس پر قرأت بھی ہے اور سجدہ سھو بھی ہے۔)

(وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَإِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ كَالصَّلٰوةِ لِلصَّلٰوةِ وَإِمَّا بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ

كَالْفِديةِ لِلصَّومِ و ثوابِ النَّفقةِ لِلحجّ و كُلّ مَالَا يُعقلُ له مِثلٌ قُربةً لا يُقضٰى إلَّا بنصٍّ كَالوُقوفِ بِعَرفةَ ورَمْيِ الجِمارِ و الأُضحيَّةِ وَ تكبيراتِ التَّشريقِ) فإنّها على صِفَةِ الجهرِ لم تُعرفْ قُربةً إلَّا فِي هذا الوقتِ لِأنَّ الأصلَ فيهِ الإخفآءُ قال اللّٰهُ تعالىٰ وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفسِكَ تَضَرُّعاً وَّ خِيْفةً و دُونَ الْجَهرِ ، وقالَ الله تعالىٰ،اُدْعُوا رَبَّكُمْ تضرُّعاً و خُفيَةً" (فإنَّ كونها قُربةً مخصوصٌ بزمانٍ و لا يُقْضٰى تعدِيلُ الأركانِ لِأنَّ ابطالَ الأصلِ بالوصفِ باطلٌ وَ الْوصْفُ وَحدَهُ لا يَقُوْمُ بِنفسِهِ فلَمْ يَبْقَ إلَّا الإثْمُ و كذا صِفَةُ الْجَودَةِ) أى لا تُقضىٰ لِأنَّ إبطالَ الأصلِ إلىٰ اٰخرِهِ (إذا أدّى الزيوفَ فِي الزَّكوٰةِ)

ترجمہ وتشریح:۔ (مصنف رحمہ اللہ جب اداء کی تقسیم اوراسکی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو قضاء کی اقسام کو بیان کرنا شروع کرتے ہوئے فرمایا) اور جہاں تک قضاء کا تعلق ہے (تو وہ قضاء بھی دو قسم پر ہے اسلئے کہ) یا تو وہ قضاء بمثل معقول ہوگی۔ جیسے کہ نماز کی قضاء نماز کے ساتھ۔ (مثلاً ظہر کی نماز قضاء ہوگئی اور اس نے عصر کے وقت میں اس نماز کو ادا کیا تو یہ قضاء بمثل معقول ہے) اور یا قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہوگی جیسے روزہ کے بدلہ میں فدیہ (مثلاً رمضان کا روزہ سفر یا مرض کی وجہ سے قضاء ہوا تھا اور حالت صحت میں اور حالت اقامت میں اسکی قضاء نہ لایا اور فوت ہوگیا تو اسکا فدیہ واجب ہے یا مثلاً شیخ فانی یا مریض دائم نے رمضان کا روزہ نہ رکھا تو وہ بھی اسکا فدیہ دیگا تو یہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے)

اور نفقہ کا ثواب حج کے لئے (یعنی حج ادا کرنے کے لئے وسعت اسکے پاس تھی لیکن کسی عذر کی وجہ سے حج نہ کرسکتا ہو تو وہ اپنی طرف سے کسی کو حج بدل کے طور پر بھیجتا ہے تو قضاء چونکہ فعل مکلف پر ہوتی ہے اور ثواب نفقہ فعل مکلف نہیں ہے تو یہ بھی قضاء بمثل غیر معقول ہوا۔ لیکن کسی اور کو اپنے مال کے ساتھ حج فرض جو کہ حج بدل ہوتا ہے کرانے کے لئے شرط یہ ہے کہ خود وہ شخص عجز دائمی کے ساتھ عاجز ہو سو اس وجہ سے حج بدل میت سے اور اس مریض سے جائز ہے جو موت تک حج اداء کرنے سے عاجز ہو لہٰذا اگر ایسے مریض سے حج بدل ادا کیا گیا اور پھر وہ شخص صحتیاب ہو کر خود حج ادا کرنے پر قادر ہوا تو اس پر حج ادا کرنا واجب ہوگا اور پہلے جو اس نے کسی اور کو حج کرایا ہو تو وہ نفل ہوگا۔)

اور ہر وہ عمل جسکے لئے کوئی مثل قربت اور عبادت کی حیثیت سے بغیر نص کے معلوم نہ ہو جیسے وقوف عرفہ اور رمی جمار اور اضحیہ اور تکبیرات تشریق کیونکہ یہ تمام اعمال ایسے ہیں جو کہ ایک خاص وقت میں عبادت ہیں اور ان اوقات کے علاوہ یہ اعمال عبادت نہیں ہیں۔) چنانچہ تکبیرات تشریق چونکہ صفت جہر کے ساتھ صرف اس وقت میں (یعنی نو ذی الحجہ کی نماز فجر سے لیکر تیرہ ذی الحجہ کی نماز عصر تک مفتیٰ بہ قول کے مطابق مسنون یعنی واجب بالسنہ ہیں) اسلئے کہ اصل تکبیرات میں اخفاء ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا " واذكر ربك الآیہ " اپنے رب کا ذکر دل ہی دل میں (یعنی چھپ کر) عاجزی کے ساتھ اور خوف کے ساتھ بغیر جہر کے کرو اور فرمایا " ادعو ربکم الآیہ " اپنے رب کو پکارو عاجزی کے ساتھ چھپ کر سوان اعمال کا قربت اور عبادت ہونا ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور (نماز میں) تعدیل ارکان (جو ہمارے نزدیک واجب ہیں) کی قضاء بھی ممکن نہیں اسلئے کہ (نماز جو کہ) اصل (ہے) کو وصف (یعنی تعدیل ارکان کے نہ ہونے کی) وجہ سے باطل قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (کہ پوری نماز کو دوبارہ قضاء لایا جائے) اور صرف وصف (جو کہ تعدیل ارکان ہے) قائم بنفسہ نہیں ہے (تو اسلئے جب تعدیل ارکان کو قضاء نہیں لایا جا سکتا تو تعدیل ارکان کو فوت کرنے کی وجہ سے) سوائے گناہ کے کچھ بھی نہ رہا (یعنی تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنے کی وجہ سے آدمی گناہگار ہوگا اور نماز ہو جائیگی۔ اور اسی طرح صفت جودت یعنی عمدہ ہونے کی بھی قضاء نہیں لائی جا سکتی۔ جبکہ اس نے زکوٰۃ میں کھوٹے دراہم ادا کئے ہوں۔ (تو عمدہ دراہم نہ دینے کی وجہ سے اسکی ادا کی ہوئی زکوٰۃ کو اگر ہم باطل قرار دیتے ہیں تو یہ ابطال الاصل بالوصف کی قبیل سے ہوگا اور وہ جائز نہیں اور صرف جودت کی قضاء نہیں لائی جا سکتی اسلئے کہ جودت قائم بنفسہ نہیں ہے۔

(فَإن قِيلَ فَلِمَ أو جبتُمْ الْفِديةَ فِي الصَّلوٰةِ قِياساً) أى عَلَى الصَّومِ هذا إشكالٌ علٰى قَولِهِ و مَا لا يُعْقلُ لَهُ مِثلٌ قُربةً لا يُقضىٰ إلاَّ بِنَصٍّ وَقد عَدَمَ النَّصُ بِوُجوبِ الفِديةِ إذَا فاتَتِ الصَّلوٰةُ لِلشَّيخِ الفانِي وَ النَّصُّ وَرَدَ فِي الصَّومِ و هذا حُكمٌ لا يُدركُ بِالقياسِ فينبغِي أن لاَّ يُقاسَ عليهِ غيرُهُ وَ أمَّا الأُضحِيَّةُ فَلِأنَّ اراقةَ الدَّمِ لَم تُعرفْ قُربَةً فِي غَيرِ هذهِ الأيَّامِ و لَا يُدرىٰ أنَّ التَّصدُّقَ بِعَينِ الشَّاةِ أوْ بقيمتِها هل هو مِثلٌ لِقُربَةِ الإراقةِ أمْ لا (وَ التَّصدُّقُ بِالعَينِ أوْ بِالقيمَةِ فِي الأُضحِيَّةِ قُلنا يَحتملُ فِي الصَّومِ التَّعليلُ بِالعِجزِ فقلنا بالوُجوبِ إحتِياطاً فيكونُ آتياً بِالمَندُوبِ أوِ الوَاجبِ و نرجُوا

القَبولَ) فإنَّه يَحتَمِلُ أن يَّكونَ الفِديةُ وَاجبةً قَضآءً لِلصَّلوٰةِ وَإن لَّمْ تَكُنْ وَاجِبةً فَلا أقلَّ مِنْ أن يَّكونَ آتياً بِالمندُوبِ و محمدٌ رحمهُ اللهُ قال في هذا المَوضِعِ نَرجُو القُبُولَ (و فِي الأُضحِيَّةِ لِأنَّ الأصلَ فِي العِبَادَةِ المَالِيَّةِ التَّصدقُ بالعينِ إلَّا إنَّهُ نُقِلَ إلىٰ الإراقَةِ تَطييباً لِلطَّعامِ و تَحقِيقاً لِضِيافَةِ اللّٰهِ لكِنْ لَمْ نعمَلْ بِهذا التَّعلِيلِ المَظنُونِ) و هُوَ أنَّ الأصلَ في العِبَادَةِ المَالِيَّةِ التصدُّقُ بِالعَينِ (فِي الوقتِ) حَتىٰ لَمْ نَقُلْ أنَّ التَّصدُّقَ بِالعينِ فِي الوقتِ يَجُوزُ (فِي مَعرَضِ النَّصِ وَ عَمِلنَا به بعدَ الوقتِ إحتِياطاً فَلِهٰذا) الاشارةُ تُرجِعُ إلىٰ قَولِهٖ وعَمِلْنَا بِهٖ بَعدَ الوقتِ (إذا جآءَ العامُ الثانِي لَمْ يَنتَقِلْ إلىٰ التَّضحِيَّةِ لِأنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ جِهَةَ إصالَتِهٖ وَوَقَعَ الحكمُ بِهٖ لَمْ يَبْطُلْ بِالشَّكِّ.

ترجمه وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ اصول کہ جسکے لئے مثل معقول غیر منصوص نہ ہو اسکی قضاء نہیں لائی جاسکتی پر ایک اعتراض کیا ہے اور پھر اسکا جواب دیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ) اگر کوئی کہے (کہ جب تمہارے احناف کے نزدیک جسکے لئے مثل معقول نہ ہو کی قضا نہیں لائی جاسکتی تو) آپ نے نماز میں روزہ پر قیاس کرتے ہوئے فدیہ کیوں واجب کیا۔(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) یہ اسکے قول " **وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص** " پر اعتراض ہے اسلئے کہ جب شیخ فانی سے نمازیں فوت ہو جائیں اور وہ زندگی میں ان نمازوں کی قضاء نہ لا سکے تو یہاں وجوب فدیہ کے ساتھ نص وارد نہیں ہے بلکہ نص صرف روزے کے حق میں وارد ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو قیاس کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا تو اسلئے ضروری ہے کہ روزے پر اسکے غیر کو قیاس نہ کیا جائے (اور نمازوں میں فدیہ کے وجوب کا نہ کہا جائے)

اور جہاں تک اضحیہ کا تعلق ہے تو اراقۃ الدم یعنی خون بہانا ان ایام یعنی ایام نحر کے علاوہ میں قربت اور عبادت نہیں ہے۔اور بعینہ بکرے کو صدقہ کرنا یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے کا اراقۃ الدم کے قربت اور عبادت کے لئے مثل ہونا یا نہ ہونا معلوم نہیں ہے۔(تو اسلئے ایام نحر میں قربانی کے فوت ہونے کی صورت میں بعینہ بکرا یا اسکی قیمت کے صدقہ کرنے کا فتویٰ نہیں دینا چاہیے) تو خلاصہ یہ ہوا کہ تم احناف کا نمازوں کی قضاء میں وجوب فدیہ کا فتویٰ دینا اور قربانی فوت ہونے کی صورت میں بعینہ اس بکرے کو یا اسکی قیمت صدقہ کرنے کا فتویٰ دینا تمہارے اپنے اصول کے

خلاف ہے اسلئے کہ فدیہ نماز کا مثل معقولی نہیں اور نص کا ورود روزہ سے متعلق ہے اسطرح عین شاۃ کو صدقہ کرنا یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنا اراقۃ الدم کی مثل ہونا یا نہ ہونا بھی معلوم نہیں)

(''قلنا الخ'' سے مصنف رحمہ اللہ اس مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ) ہم کہتے ہیں روزہ میں چونکہ فدیہ کے ساتھ قضاء لانے سے متعلق نص وارد ہوئی ہے اور اسمیں اسکا احتمال ہے کہ فدیہ کے ساتھ قضاء لانے کا حکم اسلئے دیا ہو کہ وہ شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ (اور فوت ہونے کی صورت میں آدمی نمازوں کی قضاء لانے سے بھی عاجز ہو جاتا ہے اور نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو اسلئے) ہم نے نمازوں میں بھی فدیہ کے واجب ہونے کا فتویٰ احتیاطاً دیدیا تو جب وہ فدیہ دیدیگا۔ تو مندوب یا واجب پر عمل کرنے والا ہوگا اور ہم اسکے متعلق قبولیت کی امید رکھتے ہیں۔

اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ فدیہ کا واجب ہونا نمازوں کو قضاء لانے کے واسطہ ہو۔ اور اگر فدیہ دینا نمازوں کو قضاء لانے کے واسطہ سے واجب نہ ہو تو کم از کم وہ شخص مندوب اور مستحب پر عمل کرنے والا ہوگا (اور میت کو ایک نفل صدقہ کا ایصال ثواب کرنے والا ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ) امام محمد رحمہ اللہ نے (زیادات میں) اس مقام پر فرمایا'' نرجو القبول انشاء الله ''اور مسائل قیاسیہ معلق بالمشیہ نہیں ہوتے۔

اور اضحیہ میں (جو ہم نے ایام نحر کے گزر جانے کے بعد عین شاۃ یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے کا کہا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ) عبادات مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے (لیکن مال کو صدقہ کرنے کے ساتھ صدقہ کرنے والے کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔ تو گویا اس صدقہ کیئے ہوئے مال کا گناہوں کے ساتھ ملوث ہونے کا امکان موجود ہے اور اسی وجہ سے صدقہ کے مال کو بنو ہاشم پر حرام کیا گیا ہے تو اسلئے تصدق بالعین ایام نحر میں اراقۃ الدم کی طرف منتقل کیا گیا اسی بات کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا) مگر تصدق بالعین اراقۃ الدم کی طرف منتقل کیا گیا۔ تاکہ طعام فقیر کا پاکیزہ ہو جائے۔ (اور وہ خبث جو صدقہ کی وجہ سے اس میں متحقق ہورہا ہے وہ اراقۃ الدم کی طرف منتقل ہوجائے) اور اللہ تعالیٰ کی ضیافت اپنے بندوں کے لئے متحقق ہوجائے۔

لیکن ہم نے اس مظنون تعلیل پر وقت میں عمل نہ کیا جو یہ ہے کہ عبادات مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے چنانچہ ہم نے یہ نہ کہا کہ تصدق بالعین وقت کے اندر یعنی ایام نحر میں جائز ہے اسلئے کہ اگر ہم ایسا کرلیں تو یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہوگا۔ اور وقت یعنی ایام نحر گزرنے کے بعد ہم نے اس پر احتیاطاً عمل کیا تو اسی وجہ سے کہ ہم نے اس

تعلیل پر وقت گزرنے کے بعد عمل کیا (تو ہم نے یعنی ہمارے علماء نے کہا کہ) جب دوسرا سال آجائے (اور ابھی تک اس نے اس معین بکرے کو یا اسکی قیمت کو صدقہ نہ کیا ہو) تو دوبارہ قربانی کی طرف منتقل نہ ہوگا اسلئے کہ جب عین شاۃ یا اسکی قیمت کو صدقہ کرنے میں اصل ہونے کا احتمال ہے اور اسکے متعلق حکم بھی واقع ہوا تو اب دوسرے سال کے آنے کی وجہ سے شک کے ساتھ وہ حکم باطل نہ ہوگا جو اصل ہونے کی بناء پر واقع ہوا ہے۔

(وَ إمَّا قضاءٌ يُشبِهُ الأداءَ) عطفٌ على قولِهِ وإمَّا بِمِثلٍ غيرِ معقولٍ (كما إذا أدرَكَ الإمامَ فِي العِيدِ رَاكِعاً كَبَّرَ فِي رُكوعِهِ) أي كَبَّرَ تكبيراتِ الزَّوائِدِ (فإنَّهُ وإنْ فاتَ مَوضِعُهُ وَليس لِتكبيراتِ العِيدِ قضاءٌ إذ لَيسَ لَهَا المِثلُ قُربَةً لكن لِلرُّكوعِ شبهٌ بِالقيامِ فيكونُ شبيهاً بِالأداءِ)

ترجمه وتشریح:- (پہلے قضاء کی دوقسموں کا بیان ہوا ہے اور وہ قضاء محض کی اقسام تھیں اور تیسری قسم من وجہ قضاء اور من وجہ اداء ہے تو گویا قضاء دوقسم پر ہے قضاء محض اور قضاء شبیہ بلا داء پھر قضاء محض کی دوقسمیں ہیں۔ قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول تو قضاء محض کی دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہوکر مصنف رحمہ اللہ نے قضاء شبیہ بالاداء کے بیان کو شروع کرتے ہوئے فرمایا) اور یا قضاء شبیہ بالاداء ہوگی مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں و إمّا قضاء الخ " إمَّا بمثل غير معقول " پر عطف ہے (اور قضاء شبیہ بالاداء یہ ہے کہ من وجہ قضاء اور من وجہ اداء ہو) جیسے جب ایک شخص نماز عید میں امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہوجاتا ہے تو وہ رکوع ہی کے اندر (بجائے تسبیحات کے) تکبیرات زوائد کہیگا۔ (لیکن اسکے ساتھ ہاتھوں کو نہیں اٹھائیگا) اسلئے کہ اگرچہ تکبیرات کا مقام فوت ہوگیا لیکن تکبیرات عید کے لئے قضاء نہیں۔

اسلئے کہ اسکے لئے مثل قربت اور عبادت کی حیثیت سے نہیں ہے۔ اور رکوع کے لئے قیام کے ساتھ (نچھلے دھڑے کے قائم ہونے کی وجہ سے مشابہت) ہے تو اسلئے (تکبیرات اپنے محل اور مقام پر نہ ہونے کی وجہ سے قضاء ہے لیکن من وجہ قیام پائے جانے کی وجہ سے اداء ہونے کی وجہ سے) یہ قضاء شبیہ بالاداء ہوگا۔

(وَ حُقوقُ العِبادِ ايضاً تَنقسِمُ إلى هذا الوجهِ فالأداءُ الكاملُ كَرَدِّ عَينِ الحقِّ فِي الغَصبِ و البَيعِ و الصَّرفِ وَالسَّلَمِ) لِمَا عقدُ الصَّرفِ وَ السَّلَمِ يَجِبُ لَهُ بدلُ الصَّرفِ وَ المُسلَمِ فِيهِ فِي الذِّمةِ فكانَ يَنبغِي أن يَّكونَ تَسليمُ بدلِ الصَّرفِ المُسلم

فِیهِ قَضاءً إذا لعینُ غَیرُ الدَّینِ لکِن الشَّرعَ جَعلَهُ عَینَ ذالک الواجبِ فی الذِّمةِ لِئلَّا یَکونَ اسْتِبْدَالاً فِی بَدلِ الصَّرفِ وَالمُسلمِ فِیهِ وَالاستبدالُ فِیهِما حرامٌ.

(وَ القاصِرُ کَرَدِّ المغصُوبِ وَالمَبیعِ مَشغولاً بِجنایةٍ أوْ دَینٍ او غیرِهما) بِأنْ کانَ حاملاً أو مریضاً (حَتّٰی إذا هَلکَ بذالک السَّببِ انتقضَ القبضُ عِندَ أبی حَنیفةَ رحمهُ اللهُ و عند هما هذا عیبٌ و هو لایمنعُ تَمامَ التَّسلِیمِ و کَأداءِ الزُّیُوفِ إذا لَمْ یَعلَمْ به صاحبُ الحَقِّ حَتّٰی لَو هلکَ عِندهُ بَطَلَ حَقُّهُ أصلاً لِمَا مَرَّ)

ترجمہ وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ جب حقوق اللہ میں قضاء اور اداء کی اقسام اور اسکی مثالوں سے فارغ ہوئے تو حقوق العباد میں قضاء اور اداء کی اقسام اور مثالوں کو بیان کرنا شروع کرتے ہوئے فرمایا۔) اور حقوق العباد بھی اسطرح اداء اور قضاء کی طرف منقسم ہوتے ہیں تو اداء کامل حقوق العباد میں جیسا غصب اور بیع اور صرف اور سلم میں عین حق کو واپس کرنا (مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو غاصب نے غصب کیا ہو اسی کو بعینہ بغیر کسی کمی اور بیشی کے مغصوب منہ کے حوالہ کرنا اور جس کو بیچا ہے اسکو بعینہ مشتری کے حوالہ کرنا یہ اداء کامل ہے اسی طرح بیع الصرف میں دراہم اور دنانیر کو دراہم اور دنانیر کے بدلے فروخت کرنے اور بیع السلم یعنی بیع الآجل بالعاجل میں) جب اس نے بیع الصرف اور بیع السلم کا عقد کیا تو اس کے لئے بیع الصرف کا بدل اور مسلم فیہ واجب فی الذمہ ہوا۔ تو ہونا چاہیے کہ بدل الصرف اور مسلم فیہ قضاء ہو اسلئے کہ عین دین سے غیر ہوتا ہے لیکن شرع نے اسی کو واجب فی الذمہ قرار دیا ہے تا کہ یہ بدل الصرف اور مسلم فیہ میں استبدال نہ بنے اس لئے کہ استبدال بدل الصرف اور مسلم فیہ میں حرام ہے۔ (اور یاد رہے کہ بیع الصرف میں عوضین کو اسی مجلس میں اور بیع السلم میں رأس المال کو اسی مجلس میں قبض کرنا ضروری ہے تو جس چیز کو بیع الصرف میں بدل یا بیع السلم میں مسلم فیہ بنایا گیا ہے۔ اسکو بغیر کسی تبدل کے اس شخص کے حوالہ کرنا جسکے ساتھ عقد ہوا ہے اداء کامل ہوگا۔)

اور اداء قاصر جیسا کہ مغصوب اور مبیع جنایت یا قرضہ یا انکے علاوہ کسی اور شی حمل یا مرض وغیرہ کے ساتھ مغصوب منہ یا مشتری کی طرف واپس کرنا (مطلب یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو سے غلام غصب کیا اور پھر اس غلام نے زید کے ہاں کسی کو عمداً یا خطاءً قتل کیا یا کسی کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے وغیرہ یا اسکے پاس تجارت کرتے ہوئے مقروض ہوا یا مثلاً زید نے عمرو سے باندی غصب کی اور پھر اسکے ساتھ جماع کیا جسکی وجہ سے وہ باندی حاملہ ہوئی یا اور کوئی مرض اسکو

لاحق ہوا اسطرح مثلاً زید نے عمرو پر اپنی باندی بیچ دی لیکن ابھی تک عمرو کے حوالہ نہیں کی کہ اسکے ساتھ جماع کیا اور اسکی وجہ سے وہ حاملہ ہوگئی یا اور کوئی مرض اسکو لاحق ہوا یا اس نے کوئی جنایت کی اور اسکے بعد غصب کی صورت میں زید غاصب نے وہ مغصوبہ غلام یا باندی کو اس جنایت یا دین وغیرہ کے ساتھ مشغولیت کی حالت میں اسطرح بائع نے وہ مبیع جنایت یا قرضہ وغیرہ کیساتھ مشغولیت کی حالت میں مغصوب منہ یا مشتری کی طرف واپس کی تو یہ اداء قاصر ہوگی۔)

یہاں تک کہ اگر اس سبب کے ساتھ وہ غلام یا باندی ہلاک ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبض ٹوٹ جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عیب ہے اور عیب تسلیم اور حوالہ کرنے کے تمام ہونے کو نہیں روکتا اور اسی طرح (مثلاً زید نے عمرو سے ایک ہزار درہم عمدہ قرض لئے تھے اور پھر اس نے عمرو کو اسکے عوض میں ایک ہزار کھوٹے درہم ادا کئے اور عمرو کو پتہ نہ چلا اور اس نے وہ ایک ہزار درہم کھوٹے خرچ کر ڈالے۔

تو یہاں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک صاحب دین یعنی عمرو کا حق جودت یعنی عمدہ دراہم لینے کا جو اسکا حق تھا وہ باطل ہوا البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ عمرو یعنی صاحب حق کو چاہیے کہ وہ اس طرح کے ایک ہزار کھوٹے درہم زید کو واپس کر دے تا کہ پھر یہ اس سے ایک ہزار عمدہ دراہم کا مطالبہ کرے بہر حال یہ بھی اداء قاصر کی مثال ہے۔ اسلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا) اور جیسے کھوٹے درہم جبکہ صاحب حق یعنی دائن کو پتہ نہ ہو یہاں تک کہ اگر اسکے پاس وہ کھوٹے درہم ہلاک ہو جائیں (تو چونکہ صاحب دین نے ادا کیا ہے گو وہ اداء قاصر ہے) تو اس صاحب دین کا حق باطل ہو جائیگا جیسا کہ گزر گیا۔

(وَ الأداءُ الَّذی یُشبِهُ القضآءَ کَمَا إذا أمْهَر أبا هَا فَاسْتُحِقَّ) صورةُ المَسْئلَةِ أن یَّکونَ أبُ المَرأةِ عبداً لِرجلٍ فتزوَّ جها ذالک الرجلُ علٰی أنَّ المهرَ أبو ها فَاستُحِقَّ (حتیٰ وَجَبَتْ قِیمتُهُ لِلمرأةِ عَلَی الزَّوجِ و لم یَقْضِ بها القاضِی حتّٰی مَلَکَهُ ثانیاً فَمِنْ حیثُ إنّه عَینُ حقِّها أداءٌ) أی تسلیمُ الزوجِ إلیها أداءٌ (فَلا یَملِکُ مَنعَهُ) أی إذا طلبتِ المرأةُ من الزَّوجِ أنْ یُسَلِّمَ اباها الیها لا یَملِکُ الزَّوجُ أن یَمنعَهُ مِنهَا (وَ مِنْ حَیثُ إنَّ تبدُّلَ المِلکِ یُوجِبُ تبدُّلَ العینِ قَضآءٌ) رُوِیَ أنَّ رسولَ اللّٰهِ صلی الله علیه وسلم دَخلَ علٰی بَرِیرةَ فأتَتْ بَرِیرةُ بتمرٍ وَالْقِدْرُ کان یَغلِیْ بِاللَّحْمِ فقال علیهِ السَّلامُ ألا تَجعَلِینَ لنامِنَ اللَّحمِ نَصیباً فقالتْ هو لَحمٌ تُصُدِّقَ علینا یا رسو لَ اللّٰهِ

فقال علیہ السّلامُ هی لَکِ صدقةٌ ولنا هَدِیَّةٌ فقد جَعَلَ تَبَدُّلَ الْمِلکِ مُو جِباً لِتَبدُّلِ الْعَینِ حُکماً مَعَ أَنَّ الْعَینَ وَاحدٌ.

و لِأنَّ حُکْمَ الشَّرعِ علَی الشَّیْ بِالحِلِّ وَالْحُرمَةِ وَ غَیرِهِمَا یَتَعَلَّقُ بِذالکَ الشَّیْ مِنْ حَیثُ إنَّهُ مملوکٌ لَا مِنْ حیثُ الذَّاتِ حَتّٰی لَو کانَ حُکمُ الشَّرْعِ یَتعلَّقُ بِهٖ مِنْ حَیْثُ الذَّاتِ لَا یَتغیَّرُ أصلاً کَلَحْمِ الخنزیرِ فإنَّه حرامٌ لِعَینِهٖ و نَجسٌ لِعینِهٖ أمَّا إذا تَعَلَّقَ حکمُ الشَّرعِ بِهذا الذَّاتِ مِنْ حیثُ الإعتبارِ فإذا تَبدَّلَ الاعتبارُ تَبدَّلَ هذا المجموعُ و قد أرادَ بِالعینِ هَذا المجموعَ أی الذاتَ مَعَ الإعتبارِ لِأنَّ العینَ الّذی تعلَّقَ بِهٖ حکمُ الشَّرعِ هُوَ هذَا المجموعُ (فَلا یَعْتِقُ قَبلَ تسلیمِهٖ الیها و یَمْلِکُ الزَّوجُ إعتاقَهٗ و بَیْعَهٗ قَبلَهٗ) أی بَیعَ العبدِ قَبلَ تَسلیمِهٖ إلیها (و إنْ قضَی القَاضِی بِقیمتِهٖ عَلَیهِ ثُمَّ ملکَهٗ لا یَعودُ حَقُّها فیهِ)

ترجمہ وتشریح:۔اور وہ اداء جوشبیہ بالقضاء ہواسکی مثال (حقوق العباد میں سے) یہ ہے کہ مثلاً ایک آدمی نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس عورت کا باپ اس نکاح کرنے والے شخص کا غلام تھا اور اس نے اسی غلام کو حق مھر بنایا لیکن ابھی تک اس نکاح کرنے والے شخص نے وہ غلام جو اس عورت کا باپ ہے اسکے حوالے نہیں کیا ہے کہ اس غلام کا مستحق نکل آیا۔یعنی اس مستحق نے اس غلام پر دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے تو جب مستحق نکل آیا تو وہ شخص اس غلام کو اپنی بیوی کو حق مہر کے طور پر ادا کرنے سے عاجز ہوا اور عورت کے لئے اپنے شوہر پر اس غلام کی قیمت واجب ہوئی۔لیکن ابھی تک قاضی نے حق مھر کے طور پر اس غلام کی قیمت کے ادا کرنے کا فیصلہ نہیں دیا کہ وہ شوہر کسی طریقہ سے دوبارہ اس غلام کا مالک ہوا تو اس حیثیت سے کہ وہ غلام اس عورت کا عین حق ہے تو شوہر کا وہ غلام اپنی بیوی کو حق مھر کے طور پر دینا ادا ہوگا لہٰذا وہ شوہر اس غلام کو اپنی بیوی سے نہیں روک سکیگا یعنی جب وہ عورت اپنے شوہر سے مطالبہ کرلے کہ اس کا باپ (جو اسکے شوہر کا غلام تھا اور وہ حق مھر ٹھہرا تھا اور پھر اسکا مستحق نکل آیا تھا اور پھر شوہر دوبارہ اسکا مالک ہوا) اس عورت کے حوالہ کرے تو شوہر کو وہ غلام اپنی بیوی کے حوالہ کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں اور اس حیثیت سے کہ تبدل ملک تبدل عین کو واجب کرتا ہے تو یہ قضاء ہے (اسلئے کہ جو غلام حق مہر ٹھہرا تھا وہ تو مستحق کا مملوک تھا اور یہ غلام جو وہ عورت مانگ رہی ہے اسکے شوہر کی ملکیت ہے تو گویا جو حق مہر ٹھہرا ہے اسکے علاوہ

کوئی اور غلام اسکو دیا جارہا ہے۔)

چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ ایک دن حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے پاس داخل ہوئے تو انہوں نے آپ ﷺ کی تواضع کے لئے کھجوریں پیش کیں اور ہنڈیا میں گوشت ابل رہا تھا تو آپ ﷺ نے (فرمایا کہ آپ (بریرہؓ) ہمارے لئے گوشت میں سے کوئی حصہ نہیں دیں گی۔ تو حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا یارسول اللہ یہ گوشت ہم پر صدقہ کیا گیا ہے (اور آپ ﷺ صدقہ تناول نہیں فرماتے) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ آپ کے لئے صدقہ ہے اور آپ جب یہ گوشت ہمیں عنایت فرمائینگی تو ہمارے لئے ہدیہ ہوگا۔ تو آپ ﷺ نے تبدل ملک کو تبدل عین کا حکم اور اعتبار میں سبب قرار دیدیا باوجود اسکے کہ عین تو ایک ہی تھا۔

اور اسلئے کہ شریعت مطہرہ کا کسی شی پر حلال یا حرام وغیرہ ہونے کا حکم لگانا اس شی کے ساتھ مملوک ہونے کے اعتبار سے ہے۔ (تو اگر وہ اس شخص کا اپنا مملوک ہو تو اسکے لئے حلال اور اگر اسکی اپنی ملکیت نہ ہو تو اسکے لئے حرام ہوگا) اور ذات کی حیثیت سے شریعت مطہرہ کسی شی کی حرمت یا حلال ہونے کا حکم نہیں لگاتی۔ اسلئے کہ جب شریعت مطہرہ کا حکم کسی شی سے متعلق حلال اور حرام ہونے کا ذات کے اعتبار سے ہو۔ تو پھر وہ حکم کسی صورت میں بھی تبدیل نہیں ہوتا۔ جیسے خنزیر کا گوشت کہ یہ حرام لعینہٖ اور نجس لعینہٖ ہے (تو اسلئے خنزیر کسی صورت میں بھی سوائے حالت اضطراری کے حلال نہیں ہوسکتا) لیکن جب شریعت کا حکم اس ذات کے ساتھ ایک خاص اعتبار اور وصف کے ساتھ متعلق ہو تو جب وہ اعتبار اور وصف بدل جائیگا۔ تو یہ مجموع بھی بدل جائیگا۔ اور عین سے مراد یہاں پر یہی مجموع یعنی ذات مع الاعتبار ہے اسلئے کہ وہ عین جسکے ساتھ حکم شرع متعلق ہے وہ یہی مجموعہ ہے۔

اسلئے وہ غلام اس عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے (صرف حق مہر ٹھہرائے جانے کی وجہ سے) آزاد نہ ہوگا۔ اور شوہر اسکو آزاد کرنے کا اختیار رکھیگا۔ اور اسطرح اس عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اس غلام کو بیچنے کا بھی اختیار رکھیگا۔

اور اگر قاضی نے (اس غلام کے مستحق نکل آنے کی صورت میں شوہر کے دوبارہ مالک ہونے سے پہلے) اس عورت کو اس غلام کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور پھر وہ شوہر اس غلام کا مالک ہوا تو عورت کا حق دوبارہ اس میں نہیں لوٹے گا۔

(وَ مِنَ الأداءِ الْقَاصرِ مَا إذَا أطْعَمَ المَغْصُوبُ المالكَ جاهلاً و عند الشافعی

رحمه الله لا یَبْرَأ عَنِ الضَمانِ لِأنّه ما مورٌ بِالأداءِ لَا بِالتّغرِیرِ و رُبّما یَأکلُ الإنسانُ فِی مَوضعِ الإباحةِ فوقَ مَا یَأکلُ مِنْ مَالِهِ.

و لَنا أنّهُ اداۤءٌ حقیقةً وإن کان فیه قصورٌ فتمّ بِالإتلافِ و بِالجَهلِ لَا یُعذرُ و العادةُ المخالفةُ لِلدِّیَانةِ لغوٌ) و هُو اَنْ یَاکلَ فی مَوضِعِ الإباحةِ فوقَ ما یاکلُ مِنْ مالِهِ (وَ القضاۤءُ بِمثلٍ مَعقُولٍ إمّا کاملٌ کَالمثلِ صورةً و معنیً و إمّا قاصرٌ کَالقیمةِ إذا نقطعَ المِثلُ أوْلا مِثلَ لَهُ لِأنّ الحقَّ فِی الصُّورةِ قَدْ فاتَ لِلعجزِ فبقیَ فِی المَعنیٰ فلا یَجبُ القاصرُ إلّا عِندَ العجزِ عَنِ الکاملِ فَفِی قَطعِ الیَدِ ثُمّ القتلِ خُیِّرَ الولیُّ بَینَ القطعِ ثُمّ القتلِ وهُوَ مِثلٌ کاملٌ و بَینَ القتلِ فقط و هو قاصرٌ فعندهُمَا لا یُقطعُ لِأنّه إنّما یُقتَصُّ بالقطعِ إذا تبیّنَ أنّه لَمْ یَسْرِ فإذَا أفضیٰ إلیهِ یَدخلُ مُوجبُهُ فِی مُوجَبِ القتلِ) المرادُ بِالمُوجبِ هُنَا ما یَجبُ بِا لقتلِ وَالقطعِ وهُوَ القصاصُ (إذا لقتلُ أتَمُّ موجَبِ القطعِ) المرادُ بِالموجبِ هنا الاثرُ الحاصلُ بِالقطعِ فی مَحلِّهِ (فصار کما إذا قَتَلَهُ بِضَرْباتٍ قُلنَا هذا مِنْ حیثُ المعنیٰ) ای هذا الّذِی ذُکِرَ أنَّ القتلَ اَتَمُّ أثَرِ القطعِ فاتّحدَ الجِنایةُ فَیتّحدُ مُوجَبُهُمَا إنّما هُوَ مِنْ حیثُ المَعنیٰ)

(أمّامِن حَیثُ الصُّورَةِ فِی جَزاءِ الفِعلِ فَلا) لِأنّ الفعلَ و هو القطعُ والقتلُ مِنْ حَیثُ الصُّورةِ مُتَعَدِّدٌ فیتعدَّدُ ما هو جَزاۤءُ الفعلِ و هو القِصَاصُ (و إنّما یَدخُلُ فِی جزاۤءِ المَحَلِّ) ای إنما یَدخُلُ ضَمانُ الْجزءِ فِی ضَمانِ الْکُلِّ فِیمَا هُو جَزاءُ المَحلِّ (کما یَدخَلُ إرشُ الْمُوضِحةِ فِی دِیةِ الشّعرِ) و هذا لِأنّ الدِّیةَ جزاءُ المحلِّ (والقتلُ قد یَمحُو أثَرَ القَطعِ کما یَتِمُّ) قال الله تعالیٰ وما أکلَ السَّبُعُ إلّا ما ذَکَّیتُمْ " جُعِلَ القتلُ مَاحِیاً أثرُ الجرحِ فهذا منعٌ لِقولِهِ إنّ القتلَ أتمُّ أثرِ القطعِ (و إنّما لا یَجبُ) ای القصاصُ جَوابٌ عَنْ قولِهِ فصَار کما إذا قَتَلَهُ بِضَرباتٍ (بِتِلْکَ الضَّرْباتِ إذْ لا قِصاصَ فِیْهَا)

ترجمہ وتشریح: - (اداءِ قاصر کی ایک صورت یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو کا بکرا غصب کیا اور اسکو ذبح کر کے تکے اور بریانی بنائے اور پھر عمرو کی دعوت کی اور وہ بکرا اسکو کھلایا حالانکہ عمرو کو معلوم نہ تھا کہ یہ گوشت جو اسکو کھلایا جا رہا ہے یہ اسکے بکرے کا ہے گویا ہمارے نزدیک اس صورت میں زید عمرو کو اسکے بکرے کا ضمان ادا کرنے سے بری ہو جائیگا۔ البتہ جنایت کرنے کی وجہ سے گناہ گار ضرور ہوگا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں زید ضمان سے بری نہیں ہوگا اسلئے کہ وہ ادا کرنے پر مامور ہے نہ کہ دھوکہ کرنے پر اور مذکورہ عمل سراسر دھوکہ ہے اسلئے کہ بسا اوقات آدمی موضع اباحت یعنی دعوت وغیرہ میں اس مقدار سے زیادہ کھالیتا ہے جتنا وہ اپنے مال میں سے کھاتا ہے۔

اور ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ بکرے کا گوشت اسکے مالک کو کھلانا حقیقۃً اداء ہے اور اگر اس میں کچھ قصور اور کمی ہے تو وہ اتلاف اور ہلاک کرنے کے ساتھ پورا ہو گیا یعنی اب وہ بکرا باقی نہیں رہا تو وہ کیا واپس کر دیگا۔ اور عمرو کی جہالت کی وجہ سے وہ معذور نہیں سمجھا جائیگا۔

اور موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھانا ایک ایسی عادت ہے۔ جو دیانت اور دینداری کے خلاف ہے اور ہر وہ عادت جو دیانت کے خلاف ہو وہ لغو ہوتی ہے۔

اور قضاء مثل معقول کے ساتھ بھی دو قسم پر ہے۔ یا وہ قضاء بمثل معقول کامل ہوگی جیسے وہ قضاء جو مثل صوری اور مثل معنوی کے ساتھ ہو اور یا قضاء قاصر ہوگی اور یہ وہ قضاء ہے جو مثل معنوی یعنی قیمت کے ساتھ ہو جبکہ مثل صوری لوگوں کے پاس نایاب ہو جائے یا مثل صوری بالکل ہو ہی نہیں مزید وضاحت ترجمہ کے ذیل میں آئیگا۔)

اور اداء قاصر میں سے وہ صورت ہے جب غاصب مغصوبہ چیز مالک کی لاعلمی کے ساتھ مالک کو کھلا دے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا اسلئے کہ اسکو اداء کرنے (یعنی مغصوبہ چیز مالک کے حوالہ کرنے) کا حکم تھا نہ کہ دھوکہ دینے کا (چنانچہ مغصوب منہ یعنی مالک کی لاعلمی کی وجہ سے اس غاصب نے اسکے ساتھ دھوکہ کیا ہے اسلئے کہ) بسا اوقات انسان موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھالیتا ہے۔

اور ہمارے لئے دلیل یہ ہے کہ یہ (غاصب کا مغصوبہ چیز مالک کو اسکی لاعلمی کے باوجود کھلانا) حقیقۃً اداء ہے گو اس میں کچھ قصور اور کمی ہے لیکن وہ اتلاف (اس مال کے صرف ہونے) کے ساتھ تمام ہو گیا۔ اور جہل عذر نہیں ہے اور وہ عادت جو دیانت کے خلاف ہو جو موضع اباحت میں اپنے مال کی بنسبت زیادہ کھانا ہے۔ لغو اور باطل ہے۔

اور قضا مثل معقول کے ساتھ یا کامل ہوگی جیسے قضاء مثل صوری اور معنوی کے ساتھ اور یا قاصر ہوگی جیسے قیمت جب مثل صوری لوگوں کے پاس سے منقطع ہو جائے یا اس شی کے لئے مثل ہو ہی نہیں۔ اسلئے کہ حق صوری عاجز ہونے کی وجہ سے فوت ہوگئی تو اسلئے حق صرف معنی (قیمت) میں رہ گیا تو اسلئے قضاء قاصر صرف قضاء کامل سے عاجز ہونے کی صورت میں واجب ہوگا۔

سو اگر ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اس مقطوع الید کو قتل کر دیا تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا کہ وہ قطع اور قتل دونوں کرے۔ (یعنی پہلے اس قاتل کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر اسکو قتل کر دے) اور یہ مثل کامل ہے یا وہ صرف قتل پر اکتفاء کرے۔ اور یہ مثل قاصر ہے۔

(تفصیل اسکی یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اسکو قتل کر دیا تو اسمیں کل آٹھ صورتیں ہیں۔ اسلئے کہ یا قطع اور قتل دونوں عمداً ہونگے یا دونوں خطاء ہونگے اور یا قطع عمداً اور قتل خطاء ہوگا اور یا قطع خطاء اور قتل عمداً ہوگا۔ تو یہ کل چار صورتیں ہوگئیں اور ہر تقدیر پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان یا درستگی اور صحت یابی متحقق ہوئی ہوگی یا نہیں تو چار کو دو میں ضرب دینے سے کل آٹھ صورتیں حاصل ہوئیں۔ اور یہاں پر صرف اس صورت کا ذکر ہے کہ قطع اور قتل دونوں عمداً ہو اور درمیان میں صحت یابی متحقق نہ ہوئی ہو تو امام صاحب کے نزدیک چونکہ مثل کامل جو مثل صوری اور معنوی ہے مقدم ہے اسلئے وہ فرماتے ہیں کہ ولی مقتول کو اختیار ہے کہ وہ پہلے ہاتھ کاٹ دے اور پھر اس قاتل کو قصاصاً قتل کرے اسلئے کہ اس نے بھی دو فعل کئے ہیں۔ تو اسکے ساتھ بھی دو فعل کئے جائینگے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قطع ید اور قتل کے درمیان درستگی متحقق نہیں ہوئی اسلئے اسکو ایک ہی فعل یعنی قتل عمداً سمجھا جائیگا۔ اور یہ ایسا ہوگا کہ ایک آدمی کسی شخص کو دس ضربات اور دس جراحات کے ساتھ قتل کر دے۔ تو وہاں بالاتفاق ولی مقتول کو صرف قاتل کے قتل کرنے کی اجازت ہے اور دس ضربات کے ساتھ مارنے کی اجازت نہیں اسلئے کہ حدیث میں ہے۔ "**لا قود الا بالسیف**" تو یہاں بھی ولی مقتول کو صرف قتل کرنے کی اجازت دینگے۔ اور اگر ایسا ہوا کہ ایک آدمی نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور اسکا خون زیادہ رسنے کی وجہ سے اسکی موت واقع ہوگئی تو یہاں پر بھی صرف قتل قصاصاً واجب ہے ہاتھ کاٹنا اور پھر قتل کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ تو اس وقت ہے جبکہ دونوں جنایتیں عمداً ہوں اور درستگی درمیان میں واقع نہ ہوئی ہو۔

(۲) اگر دونوں جنایتیں خطاء ہوں اور درستگی درمیان میں واقع نہ ہوئی ہو۔ تو بالاتفاق دونوں ایک ہی جنایت متصور

ہوگی اور ایک ہی دیت واجب ہوگی۔

(۳) اور اگر قطع ید اور قتل دونوں عمداً ہوں اور درمیان میں درستگی واقع ہوئی ہوتو بالاتفاق یہ دو جنایتیں ہونگی اسلئے ولی کو پہلے قطع اور پھر قتل کا اختیار ہوگا۔

(۴) اور اگر دونوں خطاً ہوں اور درمیان میں درستگی واقع ہوئی ہوتو پھر درستگی واقع ہونے کی وجہ سے یہ دو جنایتیں ہونگی اسلئے ڈیڑھ دیت واجب ہوگی۔ ایک دیت قتل خطاء کی وجہ سے اور نصف دیت قطع ید کی وجہ سے۔

(۵) اگر قطع ید خطاء اور قتل عمداً ہوتو پھر درمیان میں درستگی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں یہ الگ الگ جنایتیں ہونگی اسلئے کہ خطاء اور عمد دونوں الگ الگ افعال ہیں اسلئے ایک کا تداخل دوسرے میں نہیں ہوگا۔ تو اگر درمیان میں درستگی واقع ہوتو یہ پانچویں صورت ہے۔

(۶) اور اگر درمیان میں درستگی واقع نہ ہوتو چھٹی صورت ہے اور چونکہ دونوں صورتوں میں قطع ید خطاء ہے اسلئے اسکا حکم نصف دیت کا وجوب ہے اور قتل عمداً کا حکم قصاص ہے تو نصف دیت اور قصاص دونوں لئے جائینگے۔

(۷) اور (۸) ساتویں اور آٹھویں صورت ان دونوں گزشتہ صورتوں کا عکس ہے یعنی قطع ید عمداً اور قتل خطاء ہو پھر درمیان میں درستگی واقع ہوئی ہوتو یہ ساتویں صورت اور اگر واقع نہ ہوئی ہوتو آٹھویں صورت۔

اور یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ قطع ید اور قتل کرنے والا ایک ہی آدمی ہو اگر الگ الگ ہوتو اسمیں پھر بہت زیادہ تفصیلات ہیں جسکے لئے مطولات کی طرف رجوع کی ضرورت ہے۔)

تو صاحبین کے نزدیک اس مذکورہ بالا صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ اس وقت قصاص لیا جاتا ہے جب واضح ہو جائے کہ قطع ید نے قتل میں سرایت نہیں کی۔ (یعنی درمیان میں درستگی واقع ہو جائے۔) تو جب قطع ید قتل کی طرف مفضی ہو جائے تو پھر قطع ید کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو جاتا ہے مصنف کہتے ہیں کہ یہاں موجب سے مراد وہ ہے جو قتل اور قطع ید کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ یعنی قصاص اسلئے کہ قتل نے موجب قطع کو پورا کیا (اسلئے کہ قطع کبھی موت کی طرف مفضی ہوتا ہے مثلاً جب ہاتھ کاٹنے کے بعد خون زیادہ بہے تو موت واقع ہو سکتی ہے تو جب ہاتھ کاٹنے کے بعد اس نے قتل بھی کیا) تو یہ ایسا ہوا کہ گویا متعدد جراحات لگا کر اس نے اس شخص کو قتل کیا (اور اسمیں صرف قصاص ہوتا ہے تو اس میں بھی صرف قصاص ہوگا اور پہلے ہاتھ کاٹنے کا اختیار نہ ہوگا۔)

ہم صاحبین کی اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں من حیث المعنیٰ اور مآل کے اعتبار سے بالکل ایسا ہی ہے

یعنی جو آپ نے ذکر کیا کہ قتل نے قطع کے اثر کو پورا کیا ہے تو اسلئے جنایت ایک ہی ہوئی تو دونوں کا موجب بھی ایک ہی ہوگا یہ من حیث المعنیٰ (اور مآل کے اعتبار سے بالکل) ٹھیک ہے۔

بہر حال صورت کے اعتبار سے جزاء فعل میں ایسی نہیں ہے اسلئے کہ فعل جو کہ قطع ید اور قتل ہے یہ صورت کے اعتبار سے متعدد ہیں تو اسلئے جزاء فعل جو کہ قصاص ہے وہ بھی متعدد ہوگا۔ اور جزاء محل میں اس وقت داخل ہوگی یعنی ضمان جزء ضمان کل میں اس وقت داخل ہوتا ہے جبکہ وہ جزاء محل ہو جیسا کہ موضحہ کا ارش (یعنی کسی آدمی کے سر پر اگر ایسا وار کیا جس سے اسکی کھوپڑی ظاہر ہوئی تو اسکی دیت پوری دیت کا دسواں حصہ یعنی دس اونٹ ہے) دیت شعر میں (یعنی کسی آدمی کے بالوں کو ایسے طریقے سے زائل کیا گیا کہ دوبارہ اگنے کا احتمال باقی نہ رہا تو اسکی دیت کامل دیت ہے) میں داخل ہوتی ہے (اسکا یہ مطلب نہیں کہ موضحہ ازالہ شعر رأس کا جزء ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ موضحہ کے ساتھ اگر سر کے بال بھی زائل ہوئے اور دوبارہ بال نہ آئے تو ایک کامل دیت واجب ہوگی ایسا نہ ہوگا کہ ایک دیت کامل اور دوسری دیت کا دسواں حصہ واجب ہو اسلئے کہ یہ دونوں جنایتوں کی دیت جزاء المحل ہے اور جزاء المحل میں ایک جنایت دوسری جنایت میں تداخل کرتی ہے۔

اور قتل بسا اوقات قطع کے اثر کو مٹا دیتا ہے۔ جیسا کہ قتل بسا اوقات قطع کے اثر کو پورا کرتا ہے (مطلب یہ ہے کہ قطع کے اثر کے دخول کا جہت قتل میں عدم دخول کی جہت سے اقویٰ نہیں ہے۔) چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا۔ وما اکل السبع الایہ۔ یعنی جو جانور درندوں نے کھایا ہو ہاں اگر درندوں کے اس جانور میں سے کھانے کے بعد تم نے اسکو ذبح کیا ہو تو ذبحہ شدہ جانور تمہارے لئے حلال ہوگا تو آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل کو جرح کے اثر محو کرنے والا بنایا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قتل قطع کے اثر کو پورا نہیں کرتا۔

صاحبین نے کہا تھا کہ قطع کے بعد درستگی واقع ہونے سے پہلے قتل کرنا ایسا ہے جیسا کہ اسکو متعدد ضربات کے ساتھ قتل کیا ہو اور اس میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے تو اسکے جواب میں فرمایا کہ ضربات کے ساتھ قتل کرنے کی صورت میں جو صرف قصاصاً قتل واجب ہوتا ہے اور ان ضربات کا قصاص واجب نہیں ہوتا وہ اسلئے کہ اس صورت میں ان ضربات متعددہ میں قصاص ہوتا ہی نہیں۔

(و إذَا انقَطَعَ المِثلُ يَجِبُ القِيمَةُ يَومَ الخَصُومَةِ لِأنَّهُ حِينَئِذٍ تَحقَّقَ العِجزُ عَنِ الكَامِلِ بِالقَضَاءِ) أى قَضَاءِ القَاضِي و هَذا عِندَ أبِي حنيفةَ رحمه الله و عند أبي

یوسف یَومَ الْغَصبِ و عند محمدٍ رحمهما الله یومَ الإنقِطَاعِ

ترجمہ وتشریح:۔ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مثل صوری کے ساتھ قضاء لانا قضاء کامل اور مثل معنوی کے ساتھ قضاء لانا قضاء قاصر ہے۔ اور قضاء کامل قضاء قاصر پر مقدم ہے تو اسلئے مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوگی۔ اب اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کوئی مثلی چیز غصب کی اور پھر وہ مثلی چیز بازار سے منقطع ہوکر لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہوگئی تو غاصب پر یقیناً شئ مغصوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی واجب ہوگی تو اس سلسلہ میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مثلی چیز کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن اس کے متعلق مغصوب منہ نے غاصب سے مطالبہ کر کے قاضی کی عدالت میں استدعا کی ہو اور قاضی صاحب نے اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم دیا ہو اسلئے قاضی کے فیصلہ سے پہلے مثل صوری کی ادائیگی پر قادر ہونا ممکن ہے۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ وہ چیز بازار سے منقطع ہونے اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہونے کے بعد دوبارہ بازاروں میں آکر دستیاب ہوجائے لیکن جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اب مثل صوری کی ادائیگی چونکہ ممکن نہیں اسلئے اس دن اس چیز کی جو قیمت ہوگی وہ واجب ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہے۔ یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اس دن شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اسکو واجب کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جب شئ مغصوب بازاروں سے منقطع ہوئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہوئی تو شئ مغصوب ذوات القیم کے ساتھ ملحق ہوگئی۔ یعنی جسطرح ذوات القیم کے لئے کوئی مثل نہیں ہوتا تو اسطرح شئ مغصوب کے لئے بھی کوئی مثل نہیں رہا اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے تو اس مثلی شئ کے لئے بھی جب کوئی مثل نہ رہا تو اس میں بھی یوم غصب ہی کی قیمت واجب ہوگی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ذوات القیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب شئ مغصوب کو بعینہ مغصوب منہ تک پہنچا دے لیکن جب شئ مغصوب ہلاک ہوئی تو اسمیں قیمت ہی واجب ہوتی ہے اسلئے کہ اس شئ کے لئے روز اول سے کوئی مثل موجود نہیں ہوتا۔

بخلاف مثلی اشیاء کے کیونکہ انکے ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت واجب نہیں ہوتی بلکہ مثل واجب ہوتا ہے اور جب وہ شئ بازاروں سے منقطع ہوجائے تو پھر بھی غاصب کے لئے اس شئ کے مثل کو واپس کرنے سے عاجز ہونا صرف اس وقت ظاہر ہوگا جب قاضی کی مجلس میں مغصوب منہ کی جانب سے مطالبہ ہونے پر قاضی صاحب اسکی

مثل واپس کرنے کا حکم دے دیں۔ اور اسکی مثل بازاروں میں ناپید ہوتو اب چونکہ مثل کی ادائیگی سے عجز یوم خصومت میں ظاہر ہوا تو اسلئے یوم خصومت ہی کی قیمت واجب ہوگی۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جس دن وہ چیز بازاروں سے منقطع ہوئی ہے اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اسلئے کہ ذوات الامثال میں غاصب قیمت کے ساتھ اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مغصوبہ چیز کی مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اس دن متحقق ہوتا ہے جس دن وہ چیز بازاروں سے منقطع ہوتی ہے۔

ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ بے شک مثل کی ادائیگی سے عجز کا تحقق یوم الانقطاع میں ہوتا ہے لیکن تحقق عجز کا ظہور یوم الخصومۃ میں ہوتا ہے اور اعتبار تحقق عجز کا نہیں ہے اسلئے کہ احیاناً ایک چیز بازاروں سے منقطع ہونے کے بعد دوبارہ بازاروں میں آجاتی ہے بلکہ اعتبار ظہور عجز کا ہے۔ اور وہ یوم الخصومۃ میں ہوا ہے تو اسلئے یوم الخصومۃ ہی کی قیمت معتبر ہوگی۔

اس تفصیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ) جب مثلی چیز کی مثل منقطع ہو جائے تو یوم الخصومۃ کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ قضاء کامل کے ساتھ جو قضاء مثل صوری کے ساتھ ہوتی ہے سے عجز کا تحقق اسی وقت ہوا ہے۔

یعنی قضاء قاضی کے ساتھ مثل کامل کی ادائیگی سے عجز کا تحقق اسی دن یعنی یوم الخصومت میں ہوا ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یوم الغصب کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔

(وَالقضاءُ بِمثلٍ غيرِ مَعقولٍ كَالنَّفسِ تَضمَّنَ بِالمالِ المُتقوَّمِ فَلا يَجبُ عِندَ اختِمالِ المثلِ المعقولِ صُورةً ومعنىً و هو القِصاصُ خِلافاً لِلشّافِعيِّ رحمه الله)فإنَّ عِندَهُ وَلِيَّ الجِنايةِ مُخيَّرٌ بينَ القِصاصِ وَ أخذِ الدِّيةِ (وَ إنّما شرع) أى المالُ (عِندَ عَدَمِ إحتمالِهِ) أى القِصاصِ (مَنَّةً عَلَى القاتِلِ بِأنْ سَلِمَ نَفسُهُ وَ على القَتيلِ بِأنْ لَمْ يَهدرْ حَقُّهُ بِالكُلِّيةِ وَ مالا يُعقلُ لَهُ مِثلٌ لا يُقضى إلاّ بنصٍّ) قد ذُكِرَ هٰذِهِ المَسئلةُ فِي حُقُوقِ اللّٰهِ تعالىٰ فالآنَ نَذكُرُها فِي حُقُوقِ العبادِ لِيَتفرَّعَ عليها

فُرُوْعُهَا (فَلا يَضْمَنُ الْمَنَافِعَ بِالمالِ الْمُتقَوَّمِ لِاَنَّها غيرُ مُتقَوَّمَةٍ إذْ لَا تَقَوُّمَ بِلا إحرازٍ وَلَا إحرازَ بِلا بَقاءٍ وَ لَا بَقاءَ لِلأعرَاضِ)

ترجمہ وتشریح:۔ اورقضاء مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے نفس کا ضمان مال متقوم کے ساتھ دیا جاتا ہے (چنانچہ مال اور نفس میں کوئی مماثلت نہیں ہے اسلئے کہ مال خرچ کیا جاتا ہے۔اور نفس اور آدمی خرچ کرنے والا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک مثل معقول صورۃً ومعنیً کے ساتھ ضمان دینے کا احتمال ہو اور وہ قصاص ہے تو ہمارے نزدیک مثل غیر معقول مال کے ساتھ ضمان دینا واجب نہ ہوگا۔ برخلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ولی جنایت کو اختیار ہے قصاص اور دیت لینے میں۔(سوال وارد ہوگا کہ جب مال اور نفس میں مماثلت نہیں ہے تو پھر نفس کے بدلہ میں مال یعنی دیت کیوں واجب ہوتی ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ) سوائے اسکے نہیں کہ مال کا مشروع ہونا (یعنی دیت کی ادائیگی کا جائز ہونا) اس وقت جبکہ قصاص کا احتمال نہ ہو قاتل اور مقتول دونوں پر احسان کرنے کی وجہ سے ہے قاتل پر اسلئے کہ اس کا نفس بچ گیا اور مقتول پر اسطرح کہ اسکا حق بالکلیہ ہدر اور ضائع نہ ہوا۔

اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضاء صرف نص کے ساتھ لائی جاتی ہے۔(مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ) یہ مسئلہ حقوق اللہ میں پہلے ذکر ہوا تھا۔(چنانچہ روزے کی قضاء فدیہ کے ساتھ اسکی مثال میں گزرا تھا) تو اب اس مسئلہ (کہ جسکی مثل معقول نہ ہو اسکی قضاء صرف نص کے ساتھ لائی جاتی ہے) کو حقوق العباد میں ذکر کرتے ہیں تاکہ اسکی فروع اس پر متفرع ہو جائیں۔سو منافع کا ضمان مال کے ساتھ نہیں دیا جائیگا۔(مثلاً زید نے عمرو کا گھوڑا غصب کیا۔اور پھر اس نے اس گھوڑے پر چالیس میل سفر کیا۔اور پھر گھوڑے کو عمرو کے حوالہ کیا۔تو یہ جو فائدہ زید نے اس مغصوب گھوڑے سے اٹھایا ہے دنیا میں اسکا کوئی ضمان نہیں اسلئے کہ منافع کا ضمان اگر منافع کے ساتھ ہو مثلاً یہ کہا جائے کہ اب زید اپنا گھوڑا عمرو کو دے تاکہ وہ بھی اس پر چالیس میل سفر کرے تو راکب اور راکب میں فرق ہوتا ہے کوئی سوار ایسا ہوتا ہے جو سواری کے اصول سے واقف ہوتا ہے تو اسکی سواری سے گھوڑے کو کوئی تھکاوٹ نہیں پہنچتی اور کوئی سوار ایسا اناڑی ہوتا ہے کہ وہ اگر سوار ہو جائے تو خود بھی ہلاکت میں پڑ جاتا ہے اور گھوڑے کا بھی ستیاناس کر دیتا ہے تو اسلئے منافع کا بدلہ منافع کے ساتھ نہیں دیا جاسکتا۔اسطرح سفر اور سفر میں بھی فرق ہے راستے اور راستے میں بھی فرق ہے تو اسلئے منافع کا بدلہ منافع کے ساتھ نہیں دیا جاسکتا۔اور مال کے ساتھ بھی اسکا ضمان نہیں دیا

جائیگا۔) اسلئے کہ منافع متقوم نہیں ہیں (یعنی منافع کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے) اسلئے کہ کسی چیز کی قیمت اس وقت مقرر ہوسکتی ہے جب اسکو محفوظ کیا جائے اور کوئی چیز اس وقت محفوظ ہوسکتی ہے جبکہ اسکے لئے بقاء اور دوام ہو اور (منافع جو اعراض ہیں) ان کے لئے کوئی بقاء اور دوام نہیں ہے۔

(فَإن قِيلَ كَيفَ يَرِدُ العَقدُ عَلَيهَا) أى إن لم يكنِ المَنافِعُ مُتَقوَّمَةً فكيف يَرِدُ عَقدُ الإجارةِ علٰى المنافعِ (قُلنا بإقامةِ العينِ مَقامَهَا)

ترجمہ وتشریح:۔ اگر کوئی آدمی کہے (کہ جب منافع متقوم نہیں ہوتے) تو پھر ان پر عقد کیسے وارد ہوتا ہے یعنی اگر منافع متقوم نہیں تو پھر ان پر عقد اجارہ کیسے واقع ہوتا ہے۔

ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں (کہ منافع پر عقد اجارہ باوجود اسکے کہ منافع متقوم نہیں اسلئے وارد ہوتا ہے) کہ عین شیٔ کو منافع کا قائم مقام کیا گیا ہے (اور عین چونکہ متقوم ہے منافع جب عین کے قائم مقام ہوگئے تو منافع بھی متقوم ہوگئے اسلئے منافع پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے۔

ملا جیون رحمہ اللہ نے نور الانوار میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ عقد اجارہ میں منافع کا متقوم ہونا متعاقدین یعنی مستاجر اور موجر کی رضامندی کی بناء پر ہے تو گویا اجارہ میں منافع کا متقوم ہونا خلاف القیاس متعاقدین کی رضامندی کی وجہ سے ہے اور غصب کی صورت میں رضامندی نہیں ہوتی تو اسلئے اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے غصب کی صورت میں مغصوبہ چیز کے منافع حاصل کرنے کی وجہ سے مال کے ساتھ ضمان دینے کا قائل ہونا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ قائل ہوئے یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔)

(فإن قِيلَ هِيَ فِي العَقدِ مالٌ مُتقوِّمٌ) أى المَنافِعُ فِي العَقدِ مَالٌ مُتقوِّمٌ لِتقوُّمِها فِي عَقدِ النِّكاحِ (لأنَّ إبتغاءَ البُضعِ) و هُوَ النِّكاحُ (لا يَجوزُ إلّا بِهِ) أى بِالمالِ المُتقوِّمِ قال اللهُ تعالٰى "أن تَبتَغُوا بِأموالِكُم" (ويَجوزُ) أى ابتِغاءُ البُضعِ (بِمَنفَعةِ الإجارةِ) فتكونُ الإجارةُ فِي عَقدِ النِّكاحِ مَالاً مُتقوِّماً (فتكُونُ فِي نَفسِهَا كَذالِكَ) اى لَمَّا كَانَ المَنافِعُ فِي العَقدِ مُتقوِّمَةً كَانتْ فِي نَفسِهَا مُتقوِّمةً (لأنَّ مَا لَيسَ بِمُتقوِّمٍ لا يَصِيرُ بِوُرُودِ العَقدِ مُتقوِّماً و لأنَّ تَقوُّمَهَا لَيسَ لِاحتِيَاجِ العقدِ إليهِ) هـذا دليلٌ آخرُ علٰى قولِهِ فتكونُ فى نفسها كذالك (لأنَّ العقدَ قد يَصِحُّ بِدُونِهِ كَالخُلعِ) فإنَّ منافعَ البُضعِ غيرُ

مُتقوَّمةٍ فِی حالِ الْخُرُوجِ عَنِ العقدِ وإن کانَتْ مُتقوَّمَةً فِی حالِ الدُّخولِ فِی العقدِ فَمَعَ أنَّها غیرُ مُتقوَّمةٍ حالَ الْخُرُوجِ یَصِحُّ مُقَابَلَتُهَا بِالمالِ فِی العقدِ وهُوَ عَقْدُ الخُلعِ فعُلِمَ أنَّ العقدَ لا یَحتَاجُ الیٰ تَقوُّمِهَا فتَقوُّمُهَا فِی القعدِ لَیسَ لِضَرُورةِ العقدِ و لَمَّا ثبت تَقوُّمُهَا فِی العقدِ تَکُونُ فِی نَفسِهَا متقوَّمَةً۔

ترجمہ وتشریح:۔اگر کوئی کہے کہ منافع عقد میں متقوم ہوتے ہیں۔

(۱)اسلئے کہ یہ منافع عقد نکاح میں متقوم ہوتے ہیں۔کیونکہ ابتغاء بضع جو کہ نکاح ہے بغیر مال کے جائز نہیں۔(یعنی کسی عورت کے ساتھ نکاح طلب کرنا بغیر مال متقوم کے جائز نہیں)چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا" و احل لکم ما ورآء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" یعنی محرمات کے علاوہ باقی خواتین کے ساتھ تمہارے لئے نکاح کرنا حلال ہے۔اس شرط کے ساتھ کہ تم اپنے اموال کے ساتھ انکے ساتھ نکاح کو طلب کرو گے۔اور یہ ابتغاءِ بضع یعنی نکاح منفعت اجارہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔

(چنانچہ ایک آدمی کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے حق مہر بیوی کی بکریوں کو چرانا قرار دیتا ہے کہ مثلاً ایک سال کے لئے اسکی بکریاں چرائیگا تو یہ نکاح جائز ہے)تو معلوم ہوا کہ منفعت اجارہ عقد نکاح میں متقوم ہے تو منافع فی نفسھا بھی متقوم ہونگے اسلئے کہ جو متقوم نہ ہو تو وہ عقد کے وارد ہونے سے متقوم نہیں بنتے۔(مثلاً خمر مسلمان کے حق میں متقوم نہیں ہے تو عقد کے وارد ہونے سے بھی متقوم نہ ہونگے بلکہ اگر کسی نے عقد کیا تو وہ عقد باطل ہوگا۔)

(۲)اور اسلئے کہ منافع کا متقوم ہونا اسلئے نہیں کہ عقد ان منافع کے متقوم ہونے کی طرف محتاج ہے(مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ)یہ عبارت " ولان تقومها لیس لا حتیاج الخ" مصنف رحمہ اللہ کے قول "فتکون فی نفسھا کذالک" پر دلیل ہے(تو منافع کا متقوم ہونا اسلئے نہیں کہ عقد منافع کے متقوم ہونے کی طرف محتاج ہے)اسلئے کہ عقد بسا اوقات منافع کے متقوم نہ ہونے کی صورت میں بھی صحیح ہوتا ہے جیسے خلع اسلئے کہ منافع بضع عقد سے خروج کی صورت میں متقوم نہیں ہیں۔گو عقد میں داخل ہونے کی صورت میں متقوم ہیں۔تو باوجود اسکے کہ منافع بضع حالت خروج میں متقوم نہیں پھر بھی عقد خلع میں اسکے مقابلہ میں مال ذکر کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ عقد منافع کے متقوم ہونے کی طرف محتاج نہیں تو عقد میں منافع کا متقوم ہونا عقد کی ضرورت کی وجہ نہیں ہے۔اور جب منافع کا عقد میں متقوم ہونا ثابت ہوا۔(باوجود اسکے کہ عقد منافع کے متقوم ہونے کی طرف محتاج نہیں)تو یہ منافع فی نفسھا بھی متقوم ہونگے۔

(خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے منافع کے متقوم ہونے پر دو دلائل ذکر کئے ہیں۔(۱) اسلئے کہ منافع کہ عقد نکاح میں حق مہر بن سکتے ہیں چنانچہ نکاح علی رعی الغنم سنۃً صحیح ہے حالانکہ حق مہر بحکم نص مال متقوم ہی ہوتا ہے۔
(۲) منافع متقوم اسلئے ہے کہ منافع کے متقوم ہونے کی طرف عقد محتاج نہیں چنانچہ عقد خلع جس میں منافع بضع کو زائل کیا جاتا ہے۔ کے مقابلہ میں مال ذکر کرنا صحیح ہے حالانکہ منافع بضع حالت خروج میں متقوم نہیں ہے تو عقد کا صحیح ہونا منافع کے متقوم ہونے پر موقوف نہیں تو معلوم ہوا کہ منافع فی نفسھا بھی متقوم ہیں۔)

(قُلنَا تَقَوُّمهَا فِي العقدِ ثبتَ بِالرِّضَآءِ) هـذا مَـنعٌ لِقولِهِ لِأنَّ ما لَيسَ بِمُتقوِّمٍ لا يَصيرُ بِوُرودِ العقدِ مُتقوِّماً بَل يَصِيرُ فِي العقدِ مُتَقَوَّماً بِالرِّضاءِ (بِخلافِ القِياسِ) لِمَا بَيَّنَّا أنَّهُ لَا تُقوَّمَ بِلَا إحرَازٍ (فَلا يُقاسُ عَليهِ) فَيَشمَلُ مَعنَيَينِ أحدُهُمَا أنَّهُ لَا يُقاسُ تَقوُّمُ المَنافِعِ فِي الغَصبِ عَلٰى تَقَوُّمِهَا فِي العَقدِ وَ الثَّانِي أنَّهُ لا يُقاسُ كَونُ المَنَافِعِ مُقَابَلَةً بِالمالِ فِي الغَصبِ عَلٰى كَونِها مُقَابَلَةً بِالمالِ فِي العقدِ (لِهٰذا) أي لِكَونِ التَّقوُّمِ فِي العقدِ بِخِلافِ القِياسِ و هَذا دَلِيلٌ عَلٰى بُطلَانِ القِياسِ بِالمَعنىٰ الأوَّلِ و قولُهُ (و لِلفَارِقِ أيضًا و هُوَ الرِّضَآءُ) دَلِيلٌ عَلٰى بُطلانِ القياسِ بِالمعنىٰ الثَّانِي (فإنَّ لَهُ أثرًا فِي إيجَابِ المَالِ مُقَابِلاً بِغَيرِ المالِ)

ترجمہ وتشریح:- (ہم اس اعتراض کے جواب میں کہتے ہیں کہ منافع کا عقد میں متقوم ہونا متعاقدین کی رضا مندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے تو اسلئے غصب کی صورت میں غاصب کے مغصوب منہ سے منافع حاصل کرنے کو عقد اجارہ میں منافع کے متقوم ہونے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے اسلئے کہ عقد اجارہ میں منافع کا متقوم ہونا متعاقدین مستاجر اور موجر کی رضا مندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے اور غصب کی صورت میں مغصوب فیہ جیسا کہ غاصب کے غصب کرنے پر ناخوش ہے تو اسی طرح وہ مغصوب منہ سے فوائد حاصل کرنے پر بھی ناراض ہے اور جو چیز خلاف القیاس ثابت ہو تو اس پر اسکے علاوہ کسی شی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

ہم کہتے ہیں کہ منافع کا عقد میں متقوم ہونا رضاء کے ساتھ ثابت ہے۔(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں) یہ عبارت معترض کے قول مالیس بمتقوم لایصیر بورود العقد الخ پر رد ہے۔(اور مطلب یہ ہے کہ) منافع کا فی نفسھا متقوم

نہ ہونے کے باوجود عقد میں متقوم ہونا متعاقدین کے رضامندی کے ساتھ خلاف القیاس ثابت ہے۔ اسلئے کہ ہم نے بیان کیا کہ متقوم ہونا بغیر احراز اور جمع ہونے کے نہیں ہو سکتے (اور منافع اعراض ہیں اور اعراض کا احراز نہیں ہو سکتا) تو اسلئے ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تو عبارت دو وجوہ پر مشتمل ہے (۱) غصب میں منافع کے متقوم ہونے کو عقد میں منافع کے متقوم ہونے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) غصب میں منافع کے مال کے مقابلہ میں ہونے کو عقد میں منافع کے مال کے مقابلہ میں ہونے پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی وجہ سے یعنی چونکہ عقد میں منافع کا متقوم ہونا خلاف القیاس ہے (اسلئے اس پر قیاس نہیں کیا جائیگا) یہ وجہ اول کے اعتبار سے قیاس کے باطل ہونے پر دلیل ہے۔ اور مصنف کا قول "وللفارق ایضا" یہ معنیٰ ثانی یعنی وجہ ثانی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے اسلئے کہ رضاء کے لئے غیر مال کے مقابلہ میں مال کے واجب کرنے میں اثر ہے۔

(وَلَا يَضمَنُ الشَّاهِدُ بِعَفوِ الوَلِيِّ القِصاصَ إذَا قَضَى القَاضِي بِهٖ ثُمَّ رَجَعَ) هٰذَا تَفرِيعٌ آخرُ عَلٰى قَولِهٖ و مَا لَا يُعقَلُ لَه مِثلٌ لَا يُقضىٰ إلَّا بِنَصٍ وَ صُورَةُ المَسئَلَةِ شَهِدَ شَاهِدَانِ بِعَفوِ الوَلِيِّ القِصَاصَ فَقَضىٰ القَاضِي بِالعفوِ ثُمَّ رَجَعَا عَنِ الشَّهَادَةِ لَمْ يَضمَنَا (وَلَا غَيرُ وَلِيِّ القَتِيلِ إذَا قَتَلَ القَاتِلَ) أى لَا يَضمَنُ غَيرُ وَلِي القَتِيلِ إذَا قَتَلَ القَاتِلَ لِأنَّ الشُّهودَ وَ قَاتِلَ القَاتِلِ لَمْ يُفَوِّتُوا لِوَلِيِّ القَتِيلِ شَيئًا إلَّا اسْتِيفَاءَ القِصَاصِ وَ هُوَ معنىً لا يُعقَلُ لَهٗ مِثلٌ۔

ترجمہ وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کے قول " ومالا یعقل له مثل لا یقضی الا بنص " پر دوسری تفریع ہے۔ اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے عمرو کو قتل کر دیا۔ تو عمرو یعنی مقتول کے ورثاء کے لئے "زید" قاتل سے قصاص لینے کا حق ہے۔ پھر زید نے دعویٰ کیا کہ اولیاء مقتول نے قصاص کو معاف کیا ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر دو گواہ قاضی کی عدالت میں پیش کئے جسکی وجہ سے قاضی صاحب نے سقوط قصاص اور وجوب دیت کا فیصلہ سنایا۔ اسکے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے غلط کہا تھا۔ اور اولیاء مقتول نے قصاص معاف نہیں کیا۔ تو انکے رجوع کے باوجود حکم قصاص دوبارہ نہیں لوٹے گا اب اولیاء مقتول کا حق قصاص گواہوں کی گواہی کی وجہ سے ضائع ہوا ہے۔ لیکن اسکے باوجود ان گواہوں پر حق قصاص کے ضائع کرنے کی وجہ سے

کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔

اسطرح اگر مثلاً زید نے عمرو کو قتل کیا ہے۔ تو عمرو کے ورثاء کے لئے زید سے قصاص لینے کا حق ہے لیکن ابھی تک عمرو کے ورثا نے زید سے قصاص نہیں لیا تھا۔ کہ خالد نے زید کو قتل کیا۔ تو اس صورت میں بھی اولیاء مقتول کا حق قصاص ضائع ہوا لیکن خالد پر اولیاء مقتول کے حق قصاص کو ضائع کرنے کا کوئی تاوان اور ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ خالد نے جو قاتل یعنی زید کو قتل کیا ہے تو انہوں نے اولیاء عمرو کا کوئی نقصان نہیں کیا۔ سوائے حق قصاص کے لینے کے اور حق قصاص کے لئے کوئی مثل معقول نہیں ہے۔ اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضاء بغیر نص کے نہیں لائی جاتی اور یہاں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

اور جب گواہ ولی قصاص کے حق قصاص معاف کرنے کی گواہی دے اور قاضی اولیاء مقتول کے قصاص معاف کرنے کا فیصلہ دے اور پھر وہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلے تو ان گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) یہ دوسری تفریع ہے مصنف کے قول " وما لا یعقل له مثل لا یقضیٰ الا بنص " اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ ولی قصاص نے قصاص معاف کیا ہے۔ تو قاضی نے قصاص معاف کرنے کا فیصلہ سنایا۔ پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ گواہ حق قصاص کے ضائع ہونے کا ضمان نہیں دینگے۔ (اسلئے کہ حق قصاص کے لئے کوئی مثل معقول نہیں اور جسکے لئے مثل معقول نہ ہو تو اسکی قضا بغیر نص کے نہیں لائی جاتی۔ اور اس میں کوئی نص وارد نہیں) اور ولی مقتول کے علاوہ کوئی اور شخص جب قاتل کو قتل کردے تو وہ بھی ضمان نہیں دیگا۔

اسلئے کہ پہلے مسئلہ میں گواہوں نے اور دوسرے مسئلہ میں قاتل کے قاتل نے ولی مقتول کا سوائے حق قصاص وصول کرنے کے کچھ تاوان نہیں کیا اور حق قصاص ایک ایسی چیز ہے کہ اسکے لئے مثل معقول نہیں ہے۔

(وَالقَضاءُ الشَّبِيهُ بِالأداءِ كَالقِيمَةِ فِيمَا إذَا أمهرَ عبداً غيرَ مُعَيَّنٍ فإنَّهَا قَضاءٌ حَقِيقَةً لكِنْ لَمَّا كان الأصلُ مَجهُولاً مِنْ حَيثُ الوَصفِ ثَبتَ العِجزُ) أي عَنِ أداءِ الأصلِ وَهُوَ تَسلِيمُ العَبدِ (فَوَجَبَ القِيمةُ فكَأنَّهَا أصلٌ و لَمَّا كَانَ) أي الأصلُ وَهُوَ العَبدُ (مَعلُوماً مِنْ حَيثُ الجِنسِ يَجِبُ هُوَ) أي الأصلُ وهُوَ العَبدُ (فَيَتَخَيَّرُ بَينَهُ و بَينَ القِيمَةِ و أيهَا أدَّى تُجبَرُ عَلَى القَبُولِ) و أيضاً الوَاجِبُ مِنَ الأصلِ الوَسطُ وَ ذَا

یَتوقَّفُ عَلَی القِیمةِ فصارَتْ أصلاً مِنْ وَجهٍ فقضاءُ هَا یُشْبِهُ الأداءَ۔

ترجمہ وتشریح:۔(اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ قضاء شبیہ بالاداء کی مثال حقوق العباد میں سے پیش کرتے ہیں۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالدہ کے ساتھ نکاح کیا اور حق مھر ایک غلام غیر معین قرار پایا تو اسمیں درمیانہ درجے کا غلام حق مھر میں واجب ہوتا ہے اسلئے کہ جو غلام حق مھر بنایا گیا ہے وہ ذات کے اعتبار سے معلوم ہے لیکن وصف کے اعتبار سے مجھول ہے تو میاں بیوی میں جھگڑا ختم کرنے کے لئے درمیانہ درجے کا غلام واجب ہوگا۔اور درمیانہ درجے کے غلام کا مدار قیمت پر ہے تو اسلئے قیمت کے لئے اداء میں دخل ہوا۔اسلئے جب زید اپنی بیوی خالدہ کو عبد وسط کی قیمت اداء کریگا تو اس اعتبار سے کہ حق مھر غلام ٹھہرا تھا اور یہ قیمت غلام کی مثل ہونے کی وجہ سے قضاء ہوگا لیکن اس اعتبار سے کہ قیمت کے لئے عبد وسط کی تقدیر میں دخل ہے اس قیمت کے حوالہ کرنے کو اداء میں دخل ہوا تو اسلئے قیمت اسکے حوالہ کرنا قضاء شبیہ بالاداء ہے۔

اور اس وجہ سے کہ قیمت کے لئے اداء میں دخل ہے تو اگر شوہر اپنی بیوی کو قیمت دینا چاہے اور وہ انکار کرے تو قاضی اسکو وصول کرنے پر مجبور کریگا جیسا کہ اگر شوہر درمیانہ درجے کا غلام اس عورت کو دینا چاہے اور وہ کہے کہ یہ غلام مجھے قبول نہیں ہے اس سے اچھا غلام سپرد کرو تو اس صورت میں بھی قاضی اس عورت کو درمیانہ درجے کے غلام کو وصول کرنے پر مجبور کریگا۔اب ترجمہ ملاحظہ ہو)

اور قضاء شبیہ بالاداء جیسے قیمت سپرد کرنا اس صورت میں جبکہ ایک آدمی نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے غیر معین غلام حق مہر کے طور پر دینے کے لئے کہا ہو۔تو یہ قیمت سپرد کرنا حقیقۃً قضاء ہے (اسلئے حق مہر غلام ٹھہرا تھا۔اور یہ قیمت غلام کی مثل ہے۔اور کسی حق واجبہ کی مثل مستحق کو حوالہ کرنا قضاء ہوتا ہے۔)

لیکن جب اصل یعنی غلام وصف کے اعتبار سے مجہول ہے تو شوہر کا عجز ثابت ہوا۔یعنی شوہر اصل یعنی غلام بیوی کے حوالہ کرنے سے عاجز ہوا۔تو قیمت واجب ہوئی اسلئے کہ یہ قیمت اصل کے مانند ہے اور جب اصل جو کہ غلام ہے من حیث الجنس معلوم ہے تو اصل یعنی غلام واجب ہوگا۔تو اسلئے شوہر کو غلام اور قیمت حوالہ کرنے میں اختیار ہوگا اور جو بھی شوہر اپنی بیوی کو حوالہ کریگا (خواہ اسکو درمیانہ درجے کا صحت یاب غلام دے یا اسکی قیمت) تو اس عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

نیز اصل جو کہ غلام ہے میں درمیانہ درجے کا غلام بیوی کو دینا واجب ہے اور درمیانہ درجے کے غلام کا تعین

قیمت پر موقوف ہے تو اسلئے قیمت ایک اعتبار سے اصل ہوئی (جیسا کہ ایک اعتبار سے مثل اور قضاء ہے) تو اسلئے قیمت اس عورت کے حوالہ کرنا ایسی قضاء ہے جو اداء کے ساتھ مشابہ ہے واللہ اعلم بالصواب

(فصل لا بد للمامور به من الحسن) ....

ترجمه وتشریح:- مصنف رحمہ اللہ جب اداء اور قضاء کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو ماموربہ کے حسن کے بیان کرنے میں شروع کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی۔

مصنف رحمہ اللہ نے هذه المسئلة..........وفقت لا يراده تک اس مسئلہ کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ) یہ مسئلہ مسائل اصول فقہ کے بڑے اور اہم مسائل میں سے ہے اور معقول اور منقول کی مھمات میں سے ہے اور ان سب کچھ کے باوجود یہ جبر اور قدر (یعنی یہ کہ بندہ اپنے اعمال اور افعال میں مجبور محض ہے۔ جیسا کہ جبریہ کا مذہب یا اپنے اعمال اور افعال کے لئے خود خالق اور موجد ہے۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے) پر مبنی ہے جس میں بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے ہیں اور غور فکر کرنے والوں کی افھام اور عقول اسکے اصول میں بھٹک گئے ہیں۔ اور اس مسئلہ کے دریاؤں میں بڑے علماء کی عقول ڈوب گئی ہیں۔

اور حق اور درست بات جبر اور قدر یعنی افراط اور تفریط کو ملانا اللہ تعالیٰ کے رازوں میں سے ایک راز ہے جس پر صرف اللہ تعالیٰ کے خاص بندے مطلع ہو سکتے ہیں اور میں (مصنف) ان خواص میں سے بے شک نہیں لیکن حقیقت حق کو پہنچنے سے عاجز ہونے کے باوجود جتنی مقدار کی مجھے توفیق ہوئی تو وہ میں نے ذکر کی ہے۔

اعلم ان العلماء قد ذكروا..........فالحسن والقبح بالمعنىٰ الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأموراً به فلهٰذا قال

ترجمه وتشریح:- (اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حسن اور قبح کے تین معانی ذکر کئے ہیں اور یہ کہ حسن اور قبح کے کونسے معنیٰ کے اعتبار سے حسن اور قبح عقلی یا شرعی ہے اور کونسے معنیٰ کے اعتبار سے حسن اور قبح کے عقلی اور شرعی ہونے میں اختلاف ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ)

جان لو کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ حسن اور قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) حسن کسی شی کا طبیعت کے موافق ہونا ہے۔ اور قبح: کسی شی کا طبیعت کے خلاف ہونا ہے۔

(۲) حسن کسی شی کا صفت کمال ہونا ہے اور قبح کسی شی کا صفت نقصان ہونا ہے۔

(۳) حسن: کسی شئی کا دنیا میں متعلق مدح اور آخرت میں متعلق ثواب ہونا ہے۔

اور قبیح کسی شئی کا دنیا میں متعلق مذمت اور آخرت میں متعلق عقاب اور سزا ہونا ہے۔

تو حسن اور قبح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے بالاتفاق عقلی ہے۔ (یعنی اشیاء کا حسن اور قبح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے عقل ہی سے معلوم ہوتا ہے) اور جہاں تک حسن قبح کے عقلی اور شرعی ہونے کا تعلق تیسرے معنیٰ کے اعتبار سے ہے تو اسمیں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ تو امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک تیسرے معنیٰ کے اعتبار سے حسنا ور قبح کا ادراک صرف شریعت کے ذریعے ہوسکتا ہے۔ اور تیسرے معنیٰ کے اعتبار سے حسن اور قبح کے ادراک میں عقل کے لئے دخل ہے ہی نہیں۔ اور انکے مسلک کی بناء دو باتوں پر ہے۔

(۱) امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک حسن اور قبح کسی فعل کی ذاتی صفت نہیں اور کسی فعل میں ایسی کوئی صفت نہیں جسکی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہو جائے۔

(۲) بندے کا فعل امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک بندے کے اختیار سے نہیں تو اسلئے بندے کا فعل حسن اور قبح کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔ اور اسکے باوجود امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک فعل کا متعلق ثواب اور متعلق عقاب ہونا جائز ہے اسلئے کہ انکے نزدیک اللہ عزوجل سے یہ بات قبیح نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو کسی ایسے فعل کی وجہ سے ثواب یا عقاب دے دیں جو بندہ کے اختیار میں نہ ہو۔ (یعنی امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک تکلیف بمالا یطاق جائز ہے)

اسلئے کہ حسن اور قبح امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال کی طرف منسوب نہیں ہوسکتے پس حسن اور قبح تیسرے معنیٰ کے اعتبار سے امام اشعری کے نزدیک فعل کے مامور بہ ہونے یا منھی عنہ ہونے کے ساتھ ہے (یعنی اللہ تعالیٰ جب کسی فعل کا حکم دے دیں تو وہ فعل حسن ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں دیتا۔ اور اللہ تعالیٰ جب کسی فعل سے منع کرے تو وہ قبیح ہوگا اسلئے کہ حکیم حسن سے منع نہیں کرتا) تو اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا:

(فالحسن عند الاشعری ما امر به)..........(فعند الاشعری لا یثبتان الا بالامر و النهی)

ترجمہ وتشریح:- تو حسن امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک وہ ہے جسکا شارع نے حکم دیا ہو۔ خواہ امر ایجاب کے لئے ہو یا اباحت کے لئے یا استحباب کے لئے ہو اور قبیح وہ ہے جس سے شارع یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ نے منع کیا ہو۔ خواہ نہی تحریم کے لئے ہو یا کراہت کے لئے ہو۔

اور معتزلہ کے نزدیک حسن وہ ہے جسکے فعل پر تعریف کی جاتی ہو۔ خواہ وہ حمد اور تعریف اس پر شرعاً کی جاتی

ہو یا عقلاً اور یہ حسن کی تفسیر ہوئی۔ اور (قبیح انکے نزدیک) وہ ہے جسکے فعل پر مذمت کی جاتی ہو اور یہ قبیح کی تفسیر ہے۔

اور (معتزلہ کے نزدیک) دوسری تفسیر کے ساتھ (حسن) وہ ہے کہ اس فعل پر قدرت رکھنے والا اور اسکے جاننے والا اسکو کرنا چاہتا ہو (اس تعریف میں "لـلقادر" کی قید کے ساتھ فعل مضطر اور "للعالم" کی قید کے ساتھ فعل مجنون سے احتراز کیا ہے۔ اور اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ) ان دونوں قیدوں کے ساتھ فعل مضطر اور فعل مجنون سے احتراز کیا اور یہ حسن کی دوسری تفسیر ہے اسلئے کہ معتزلہ نے حسن اور قبیح کی دو تفسیریں کی ہیں تو حسن تفسیر اول کے ساتھ واجب اور مندوب کے ساتھ مختص ہے (اسلئے کہ واجب اور مندوب کے کرنے پر شرعاً یا عقلاً تعریف کی جاتی ہے) اور تفسیر ثانی کے ساتھ مباح کو بھی شامل ہے (اسلئے کہ مباح پر قدرت رکھنے والا اور اسکو جاننے والا اسکو بھی کرتا ہے) اور قبیح وہ ہے کہ اس پر قدرت رکھنے والا اور اسکو جاننے والا اسکو نہیں کرتا ہو "للقادر العالم بحالہ ان لا یفعلہ" تو قبیح کی دونوں تفسیریں متساوی ہیں چنانچہ دونوں تفسیریں صرف حرام اور مکروہ تحریمی کو شامل ہیں۔ تو حسن کی پہلی تفسیر کے مطابق "مباح" "حسن" اور "قبیح" کے درمیان واسطہ ہوگا۔ اور دوسری تفسیر کے اعتبار سے "حسن" اور "قبیح" میں واسطہ نہ ہوگا۔

(فعند الاشعری لا یثبتان الا بالامر و النهی) ....

ترجمہ وتشریح:- تو امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک حسن اور قبح صرف امر اور نھی کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں (مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) جب میں نے ذکر کیا کہ یہ حکم یعنی حسن اور قبح کا شرعی ہونا امام اشعری کے نزدیک دو اصول پر مبنی ہے (اور وہ دونوں اصول پہلے بیان ہو چکے ہیں) تو انکے مذہب پر میں نے دو دلائل انکے دونوں اصول کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کئے۔ جہاں تک پہلے اصول پر دلیل کا تعلق ہے تو وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے اسلئے کہ حسن اور قبح ذات فعل کی وجہ سے یا صفت فعل کی وجہ سے نہیں ہے۔ ورنہ لازم آئیگا قیام العرض بالعرض اور اس دلیل کا ضعف ظاہر ہے۔

اسلئے کہ امام اشعری کا قیام العرض بالعرض سے کیا مراد ہے اگر وہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض سے اتصاف العرض بالعرض ہے تو اسکے ممتنع ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ اتصاف العرض بالعرض (صرف جائز نہیں بلکہ) واقع ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ھذہ الحرکۃ سریعۃ او بطیئۃ" (تو یہاں حرکت ایک عرض ہے جسکو سرعت یا بطوء کے ساتھ متصف کیا گیا اور یہ سرعت اور بطوء بھی عرض ہے تو معلوم ہوا کہ اتصاف العرض بالعرض واقع ہے)

نیز قیام العرض بالعرض اس معنیٰ پر حسن اور قبیح کے شرعی ہونے کی تقدیر پر بھی لازم آتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے'' ھذا الفعل حسن شرعاً اور قبیح شرعاً'' (تو فعل کو حسن یا قبیح کے ساتھ متصف کیا گیا حالانکہ فعل اور حسن اسطرح فعل اور قبح دونوں اعراض میں سے ہیں۔)

اور اگر امام اشعری کی مراد یہ ہو کہ عرض، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوتا بلکہ وہاں پر کوئی جوہر چاہئے جسکے ساتھ دونوں اعراض قائم ہو جائیں تو اس معنیٰ پر قیام العرض بالعرض حسن اور قبح کے ذات فعل یا صفت فعل کے لئے ہونے کی تقدیر پر لازم نہیں آتا اسلئے کہ ایسا کوئی فاعل ضروری ہے جسکے ساتھ فعل حسن قائم ہو اور اگر اسکے علاوہ اور کوئی معنیٰ مراد لیا ہو تو اسکو بیان کرنا چاہیے تاکہ ہم اس پر بحث کرلیں۔ اور جہاں تک دوسرے اصول (کہ امام اشعری کے نزدیک بندے کا فعل اسکے اختیار میں نہیں) پر دلیل کا تعلق ہے تو وہ مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے۔

اور اسلئے کہ فاعل قبیح (یعنی فعل قبیح کو کرنے والا) اگر فعل قبیح کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو۔ تو بندے کا اس قبیح کو کرنا اضطراری ہوگا اور اگر وہ اسکے ترک کرنے پر قدرت رکھتا ہو سو اگر اس فعل کو اسکے ترک کرنے پر ترجیح دینا کسی مرجح پر موقوف نہ ہو تو پھر وہ فعل اتفاقی ہوگا اور اگر اس فعل کا اسکے ترک پر ترجیح دینا کسی مرجح پر موقوف ہو تو مرجح کے موجود ہونے کی صورت میں پھر وہ فعل واجب ہوگا اسلئے کہ ہم نے اس مرجح کو مرجح تام تسلیم کیا ہے۔ اور اسلئے کہ ترجیح المرجوح لازم نہ آئے۔ اور وہ مرجح بندے کے اختیار میں نہ ہوگا تاکہ تسلسل لازم نہ آئے۔ تو پھر یہ اضطراری ہوگا اور اضطراری اور اتفاقی دونوں حسن اور قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔

(مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل قبیح دو حال سے خالی نہ ہوگا یا وہ اس قبیح کے ترک پر قادر ہوگا اور یا نہیں سو اگر وہ اس قبیح کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر اسکا اس قبیح کو کرنا اضطراری ہوگا اسلئے کہ فعل پر قادر ہونا ساتھ اسکے کہ وہ آدمی اس فعل کے ترک کرنے پر قادر نہ ہو۔ کی صورت میں وہ فعل آدمی کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ اگر اس فعل کے ترک پر قادر نہ ہونے کی صورت میں بھی وہ فعل آدمی کے اختیار میں ہو تو ہم اس اختیار میں بحث کرینگے کہ یہ اختیار اس آدمی کے اختیار میں ہے یا نہیں تو یا تو تسلسل لازم آئیگا اور یا اضطراری ہونے پر اسکی انتہاء ہوگی۔ اور اگر وہ اس فعل کے ترک کرنے پر قدرت رکھتا ہو تو اس صورت میں یا تو اسکا فعل کسی مرجح پر موقوف نہ ہوگا تو پھر وہ فعل اتفاقی ہوگا اور وہ حسن اور قبح کے ساتھ بالاتفاق موصوف نہیں ہوتا۔

نیز یہ ترجیح بغیر مرجح ہوگا۔ اور اگر اسکا فعل مرجح پر موقوف ہو تو اس مرجح کے ساتھ فعل کا وجود ضروری ہوگا

اسلئے کہ ہم نے اس مرجح کو مرجح تام فرض کیا ہے۔یعنی ہم نے اس مرجح کو تمام وہ شئی تسلیم کیا ہے جس پر وجود فعل موقوف ہے تو اگر اس کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو کبھی اسکے ساتھ فعل کا پایا جانا اور کبھی نہ پایا جانا ترجیح بلا مرجح ہوگا۔

اور اسلئے کہ اگر اس مرجح کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو پھر فعل کا نہ ہونا ممکن ہوگا لیکن اس مرجح کے ساتھ فعل کا نہ ہونا ترجیح المرجوح ہوگا اور وہ احد المتساویین کے اخر پر ترجیح دینے سے زیادہ ممتنع ہے۔

اور جب مرجح کے موجود ہونے کی صورت میں فعل کا وجود واجب ہو تو پھر وہ فعل اختیاری نہ ہوا اسلئے کہ مرجح آدمی کے اختیار میں نہیں ہوتا۔اسلئے کہ ہم اس اختیار میں بحث کرینگے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ تسلسل یا اضطرار کی طرف پہنچا یگا۔اور تسلسل باطل ہے تو اضطراری ہونا ثابت ہوگا اور اضطراری حسن اور قبح کے ساتھ بالاتفاق موصوف نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

یہاں تک توضیح وفاق المدارس کے نصاب میں داخل ہے اس سے آگے چونکہ نصاب میں نہیں تو میں اپنے اس ترجمہ کو اس مقام پر ختم کرتا ہوں۔

بروز جمعہ ۱۱ بجکر ۳۲ منٹ ۱۱ ربیع الثانی بمطابق ۲۰ مئی ۲۰۰۵